

Andrea Marchesi

Percezione, motivazione, esistenza

Intenzionalità e costituzione nella prima
fenomenologia husserliana
(1898-1921)

Sapienza Università di Roma
Dipartimento di Filosofia

Percezione, motivazione, esistenza
Intenzionalità e costituzione nella prima
fenomenologia husserliana
(1898-1921)

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
XXIX CICLO

Tesi di Dottorato
difesa da

Andrea Marchesi

Roma (Italia)
21 febbraio 1990

a.a. 2016/2017

A mio padre

Ich habe mein Leben lang die Realität gesucht

E. Husserl

Abstract

The present work is a systematic study of the nexus which holds together perception, motivation and existence in Husserl's early writings—precisely those which are dated between 1898 and 1921. In **Chapter I** a historical and conceptual reconstruction of the genesis of what is termed 'constitution problem' is provided. After a thorough discussion about the distinction between real and intentional description, we elucidate the method of phenomenological reduction and show how the constitution problem relates to questions regarding transcendence and existence. **Chapter II** is concerned with a detailed presentation of Husserlian phenomenology of visual perception. We present Husserl's theory of intentionality in the light of Husserlian mereology: first, we argue that Husserl conceives of intentionality as a property which entails a relation; secondly, we debate his critique of the theory of immanent objects and his solution to the problem of non-existent objects. After examining the perceptual act in all its essential components (i.e. quality, matter and sensations), we discuss the notorious 'content – apprehension' schema and study the manuscripts in which Husserl develops the notion of 'perceptual'. Themes like the relationship between fulfillment and disappointment and the distinguishability of veridical and non-veridical perceptions are also taken into account. In **Chapter III** we consider what differentiates the outer perception from other kinds of perception. After making clear what Husserl means by 'inner perception' we debate the opposition between immanent and transcendent perception, first by using identity/manifold analysis and then by means of whole/part analysis. In this context we reject Husserl's account of reflection as a perceptual act on both exegetical and theoretical grounds. Furthermore, we explain how Husserl tries to refute the 'image theory' and how he addresses the issue of the hidden profiles. The study of the microstructure of the outer perception allows us to explain in which sense this kind of perception is to be conceived as necessarily inadequate. **Chapter IV** is largely devoted to an attempt at systematizing Husserl's theory of kinaesthesia as it appears in the *Dingvorlesung*. This sheds light on the structure of motivation and on the role which this latter plays in the constitution of a mundane object. In **Chapter V** we scrutinize Husserl's conception of the possibility/reality dichotomy. In particular, we distinguish an ontological analysis of possibility from a phenomenological one and investigate the diverse concepts of 'possibility' (e.g. ideal, real, independent, modal) developed by Husserl. Finally, we introduce and debate Husserl's (so-called) 'exhibition principle' and try to point out its ambiguities.

Keywords: Husserl · Phenomenology · Consciousness · Intentionality · Perception · Existence · Possibility · Mereology · Reflection · Sense-Data · Kinaesthesia

Indice

Prefazione	i
Ringraziamenti	ii
Sigle e abbreviazioni.....	iv
Note e simboli.....	vi

Introduzione

1 Il tema della ricerca.....	1
2 Delimitazione del campo d'indagine	7
3 Metodo e struttura del lavoro.....	13

Capitolo I Genesi del problema della costituzione

4 Analisi effettiva ed analisi intenzionale.....	17
4.1 Quale riduzione nelle <i>Logische Untersuchungen</i> ?	22
5 Riduzione ed analisi costitutiva	27
5.1 Ampliamento della sfera dell'immanenza	29
5.2 Descrizione reale e descrizione fenomenologica.....	32
5.3 La corretta impostazione dell'analisi	37
6 Analisi costitutiva e fenomenologia della ragione.....	41
7 Precisazione del problema della costituzione	43

Capitolo II Intenzionalità e percezione

8 La fenomenologia della percezione visuale.....	45
8.1 La percezione come vissuto intenzionale	45
8.1.1 L'intenzionalità in generale	46
8.1.1.1 La relazione intenzionale	49
8.1.2 La trascendenza dell'oggetto esterno.....	56
8.1.3 Trascendenza, esistenza ed exteriorità	59
8.2 Intenzione e riempimento	66
8.3 I componenti della percezione esterna.....	70

8.3.1	La qualità	72
8.3.1.1	Carattere d'attualità e carattere esistenziale.....	74
8.3.2	I contenuti rappresentanti.....	84
8.3.2.1	Il dato sensoriale come residuo fenomenologico.....	85
8.3.2.2	Dati sensoriali e proprietà obiettive	88
8.3.2.3	La differenza tra sentire e percepire	91
8.3.2.4	Il rapporto tra sensazione e adombramento	94
8.3.3	Lo schema 'contenuto – apprensione'	96
8.3.3.1	Le sensazioni visuali sono un costrutto teorico?	108
8.3.3.2	Contra Gurwitsch I.....	117
8.3.4	Il senso	120
8.3.4.1	La materia	121
8.3.4.2	Il perceiveriale.....	127
8.3.4.3	Contra Gurwitsch II	143
8.4	Identità e identificazione.....	146
8.5	Riempimento ed elusione.....	150
8.6	Percezioni anomale e percezioni non-veridiche	152

Capitolo III Immanenza e trascendenza

9	L'opposizione tra percezione "interna" ed esterna.....	159
9.1	La percezione "interna" come riflessione.....	160
9.1.1	I due tipi di percezione "interna"	167
9.2	Percezione interna e percezione immanente.....	170
9.3	Percezione immanente e percezione trascendente	173
9.4	Se la riflessione sia un atto percettivo	176
10	Manifestazione impropria e adeguazione	181
10.1	La partizione tra proprio ed improprio	182
10.1.1	La manifestazione propria come momento.....	187
10.1.2	Il problema della datità dei profili nascosti	191
10.2	La critica alla teoria delle immagini	198
10.3	La distinzione tra intuizioni pure e complete	201
10.4	Percezione di cosa e percezione di fantoma	205
10.5	La datità adeguata come idea in senso kantiano	208

Capitolo IV Cinestesi e motivazione

11	La funzione costitutiva delle cinestesi	214
11.1	Peculiarità del concetto husserliano di ‘cinestesi’	215
11.2	Necessità delle sensazioni cinestetiche	218
11.3	Il rapporto tra cinestesi e manifestazioni	221
11.3.1	Unità essenziale ed unità funzionale	222
11.3.2	Mutamento cinestetico e mutamento d’immagine	229
11.4	L’unità associativa. Passaggio al tema della motivazione	233
12	Motivazione e orizzonte	236
12.1	La struttura della motivazione cinestetica	236
12.2	Ampliamento del campo ed ambiente circostante	239
12.3	L’orizzonte come spazio di percezioni possibili	241

Capitolo V Possibilità e realtà

13	La varietà di possibilità	246
13.1	La possibilità nella sfera ontologica	247
13.2	L’analisi fenomenologica della possibilità	249
13.2.1	La costituzione della possibilità ideale	250
13.2.2	La costituzione della possibilità reale	253
13.3	Possibilità indipendenti e dipendenti	257
13.4	La possibilità modale	260
14	L’esistenza reale	265
14.1	Costituzione di possibilità e costituzione di realtà	265
14.2	Il ‘principio di esibibilità’	270
14.2.1	Formulazione generale e formulazione specifica	271
14.2.1.1	Oggetti eidetici e individuali	273
14.3	<i>Esse = (posse) percipi</i> e triplice nozione di immanenza	278
14.3.1	Obiezioni e ambiguità	283

Osservazioni conclusive

Appendici

Glossario	293
Elenco delle tabelle	294

Elenco delle figure	294
---------------------------	-----

Bibliografia

A Letteratura primaria.....	295
a Husserliana: Gesammelte Werke	295
b Husserliana: Materialen	296
c Husserliana: Dokumente	296
d Manoscritti inediti.....	296
e Altre opere di Husserl	297
B Letteratura secondaria	297

Registri

Registro dei nomi	304
-------------------------	-----

Prefazione

Questa dissertazione potrebbe destare l'interesse di due categorie di ricercatori. La prima, ovvia, è quella dello studioso dell'opera di Edmund Husserl. Il lavoro che gli viene offerto è non solo dotato di una forte unità tematica, ma è anche notevolmente documentato. Ragioni anagrafiche hanno facilitato di molto il compito dell'autore: il corpus di manoscritti del periodo considerato è infatti ormai del tutto edito, il che ha permesso di esaminare del materiale già coerentemente organizzato.

La seconda è quella di chi opera nel ramo della *Philosophy of Mind*: in tale ambito le idee di Husserl ispirano infatti sempre più dibattiti, soprattutto riguardo a temi quali l'intenzionalità e la percezione. È opinione di chi scrive che il filosofo della mente possa imparare molto dalla fenomenologia husserliana.

Andrea Marchesi
Sapienza Università di Roma
Dipartimento di Filosofia
Via Carlo Fea 2, 00161
Roma (Italia)
andrea.marchesi@uniroma1.it

Ringraziamenti

Non c'è intuizione che mi sia più estranea, ma negli anni ho dovuto rassegnarmi: la filosofia è un'impresa collettiva. Chiunque pronunci una sillaba filosofica deve per ciò stesso ringraziare qualcun altro.

Il pensiero va subito a chi dal principio ha creduto in questo progetto, e quindi al prof. Francesco Trincia ed al prof. Stefano Bancalari. Il primo ha sempre mostrato nei miei confronti una fiducia sconfinata, incoraggiandomi più di ogni altro ad intraprendere questo percorso. Senza il suo sprone non sarei qui a scrivere queste righe. Il secondo mi ha dedicato un'attenzione densissima, esercitando su di me un ascendente che va ben al di là del campo scientifico. Non sarò mai in grado di ricambiare la pazienza con cui entrambi hanno seguito i miei ripensamenti e le mie ambizioni. Ciò che posso fare è ammettere che sono state le loro lezioni a confermare la mia passione per la fenomenologia husserliana.

Si tratta di una passione che posso datare al primo anno del corso di Laurea Magistrale. Gli interessi di quel periodo mi portarono a discutere una tesi sul concetto di 'intuizione categoriale'. Scrisse gran parte del lavoro durante un soggiorno di studio agli Archivi Husserl dell'Università Cattolica di Colonia, tuttora diretti dal prof. Dieter Lohmar. Ogni parola di gratitudine nei suoi confronti sarebbe superflua; la bibliografia che segue testimonia il ruolo cruciale che egli ha avuto nella mia formazione di studioso di Husserl. Sono riconoscente anche al dott. Dirk Fonfara: ricordo ancora la gentilezza con cui mi ha assistito nella consultazione dei manoscritti. A tal proposito vorrei ringraziare il prof. Nicolas De Warren per l'autorizzazione a citare da quanto è inedito.

Sempre nell'ambito della ricerca archivistica ho avuto modo di visitare gli Archivi Husserl dell'Università Cattolica di Lovanio, dove mi ha ricevuto il prof. Ullrich Melle. Il debito nei confronti delle sue pubblicazioni è constatabile sin dalle prime pagine della dissertazione. Presso quegli Archivi ho fatto la conoscenza del dott. Thomas Vongehr, le cui indicazioni si sono rivelate più che preziose: orientarsi nella selva degli appunti husserliani è meno ostico quando si può contare su certi curatori. Questa missione è stata finanziata con i fondi del Progetto Avvio alla Ricerca della Sapienza (prot. n. 0042358).

Il percorso si è perfezionato e concluso al *Center for Subjectivity Research* dell'Università di Copenhagen. Ringrazio il prof. Dan Zahavi per i colloqui concessimi, nonché per avermi dato la possibilità di partecipare attivamente ai seminari di fenomenologia. In quel contesto ho potuto presentare alcuni risultati della mia ricerca, avviando così un confronto col prof. Søren Overgaard, le cui critiche si sono dimostrate di notevole utilità. Un grazie sentito anche alla dott.ssa Merete Lynnerup: l'accoglienza che mi ha riservato è stata quasi materna.

Ringrazio inoltre i professori con cui nel corso di questi anni ho avuto modo di discutere alcune idee: la prof.ssa Angela Ales Bello, il prof. Niccolò Argentieri, la prof.ssa Gianna Gigliotti, il prof. Marco Deodati, il prof. John Drummond ed il prof. William McKenna.

Un'altra cosa che ho compreso solo di recente è che non si può mai essere certi dell'insignificanza di una conversazione. Ogni scambio di battute può risultare inaspettatamente decisivo—anche il più fugace. In più, un buon consiglio pratico è spesso la chiave per conseguire un importante risultato teorico. Ringrazio pertanto Olle Blomberg, Elodie Boubilil, Maria Chiara Bruttomesso, Federica Buongiorno, Edoardo Caracciolo, Emanuela Carta, Marco Casu, Marco Cavallaro, Marco Dessì, Giuseppe Di Salvatore, Cesare Guarino, Abbed Kanoor, Mansooreh Khalilizand, Yang Li, Piero Marino, Andrés Alonso Martos, Takuya Nakamura, Henning Nörenberg, Federica Pazzelli, Alice Pugliese, Alessandro Salice, Philipp Schmidt, Klaus Sellge, Michela Summa, Thomas Szanto, Marco Tedeschini, Marine Kneubühler, Marta Ubiali, Peter Varga, Maren Wehrle, Heath Williams, Nicolas Zaslowski e Nicola Zippel. Un pensiero particolare va ad Honghe Wang: a legarci è un'amicizia a distanza e la passione per tutto ciò che Husserl ha scritto sulla percezione.

Un ringraziamento va anche alla famiglia Rallo, che ha praticamente cofinanziato gli studi da me condotti in questi tre anni.

Desidero poi ringraziare il mio professore di Storia e Filosofia del liceo, Giancarlo Burghi, che per primo mi introdusse alla filosofia. Con lui mantengo un dialogo che ha avuto i suoi effetti anche su questo lavoro.

Infine—ma dovrei dire innanzitutto—, un grazie smisurato a mia madre e mio fratello, per tutto il sostegno e tutta la pazienza.

Roma, 29 novembre 2016

Sigle e abbreviazioni

1. Letteratura primaria

a. Husserliana

I volumi della serie *Husserliana Gesammelte Werke* verranno citati con la sigla 'Hua', seguita dal numero romano per il volume e dal numero arabo per la pagina (ad es.: Hua X, p. 126). I due volumi delle *Logische Untersuchungen* verranno citati semplicemente con la sigla 'Hua XIX', dato che la loro paginazione è continua; lo stesso varrà per i due volumi del primo libro delle *Ideen*, che verranno citati con la sigla 'Hua III'. I volumi della serie *Husserliana Materialen* verranno citati con la sigla 'Mat.', seguita dal numero romano per il volume e da quello arabo per la pagina (ad es.: Mat. II, p. 94); quelli della serie *Husserliana Dokumente* verranno citati con la sigla 'Dok.', allo stesso modo dei precedenti (ad es.: Dok. II, p. 135). Le abbreviazioni di cui ci serviremo per nominare le opere e le lezioni sono le seguenti:

<i>Abhandlung</i>	Abhandlung über Wahrnehmung
<i>Log. Unt.</i>	Logische Untersuchungen
<i>Erkenntnistheorie</i>	Allgemeine Erkenntnistheorie
<i>Hauptstücke</i>	Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis
<i>Dingvorlesung</i>	Hauptstücke aus der Phänomenologie und der Kritik der Vernunft
<i>Einführung</i>	Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis
<i>Ideen</i>	Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer Phänomenologischen Philosophie

b. Opere fuori dall'*Husserliana*

Le opere che non compaiono nell'*Husserliana* verranno citate al modo della letteratura secondaria, eccezion fatta per *Erfahrung und Urteil*, che verrà citato con la sigla 'EU'.

c. Manoscritti inediti

I manoscritti inediti verranno citati secondo la segnatura dell'Archivio Husserl di Lovanio, seguita dal numero di pagina dei fogli originali (ad es.: Ms. L I 1, 4a).

2. *Letteratura secondaria*

Gli autori della letteratura secondaria verranno citati con il cognome, l'anno della prima edizione dell'opera ed il numero della pagina dell'edizione a cui si fa riferimento in bibliografia (ad es.: Ingarden 1957, p. 182).

Note e simboli

1. Citazioni in nota

Il termine ‘nota’ è abbreviato con la sigla ‘n.’ o ‘nn.’, a seconda se si tratta di una o più note. Le citazioni in nota possono avere le forme seguenti:

- Cfr. [sigla dell’opera, p. x]: «[passo di p. x]»
- Cfr. [sigla dell’opera, p. x con p. y]: «[passo di p. x]» con «[passo di p. y]»
- Cfr. [sigla dell’opera, pp. x e y]: «[passo di p. x]» e «[passo di p. y]»
- Cfr. [sigla dell’opera, pp. x, y e z]: «[passo di p. x]», «[passo di p. y]» e «[passo di p. z]»

N.B. *L’ordine delle citazioni e dei rinvii che occorrono nel corpo del testo non coincide con l’ordine delle citazioni e dei rinvii che occorrono nelle note a piè di pagina.*

2. Simboli

- « » Le virgolette a caporale indicano la citazione di un passo o di un’espressione tratta da un passo
- ... I tre punti indicano l’omissione di una parte del passo citato
- ‘ ’ Gli apici singoli indicano un termine tecnico o una proposizione
- “ ” Gli apici doppi indicano un termine impiegato in senso non letterale o un termine dal significato non chiaramente definito
- „“ Le virgolette in uso nella lingua tedesca verranno riportate solo quando usate dall’autore
- [] Le parentesi quadre indicano l’integrazione apportata da me
- < > Le parentesi angolate indicano l’integrazione apportata dal curatore dell’edizione del manoscritto husserliano

Introduzione

1 Il tema della ricerca

La percezione sembra essere un che di estremamente ovvio: se chiedessimo a qualcuno di spiegarci cosa intende quando afferma di *vedere un albero*, o di *sentire una melodia*, con tutta probabilità quel qualcuno ci guarderebbe sbigottito. La filosofia di Edmund Husserl si propone proprio di esplorare simili ovvietà: cosa fa di una percezione ciò che è? Cosa accomuna il vedere al sentire? E cosa distingue una percezione ingannevole da una che non lo è? Queste sono solo alcune delle questioni di cui tale filosofia si fa carico. Essa si presenta come una *fenomenologia*, ed in particolare come una ‘dottrina della *costituzione*’. Secondo Husserl infatti gli oggetti si costituiscono in *atti*, cioè in vissuti dotati della proprietà dell’intenzionalità. E poiché la forma fondamentale dell’intenzionalità è proprio quella percettiva, la fenomenologia avrà come suo compito precipuo chiarificare questo particolare tipo di atto.

Sulla scelta terminologica husserliana si è scritto molto; ciò che ha sollecitato di più il riguardo degli interpreti è l’accezione in cui va inteso il termine ‘costituire’, giacché in effetti nelle opere pubblicate non viene mai definito. Uno dei primi contributi al dibattito lo diede Eugen Fink (1957, p. 334): egli credeva che in ogni filosofia si potessero distinguere dei concetti *operativi* e dei concetti *tematici*. I primi sono vaghi ed imprecisi, e sono usati con una certa elasticità; i secondi sono invece fissati e conservati, e si può dire che siano quelli su cui il pensatore pone il suo marchio distintivo. Secondo Fink molti tra i concetti fondamentali della fenomenologia husserliana sono concetti operativi, e tra questi va annoverato quello di ‘costituzione’.

Il fatto che tale concetto sia stato consegnato alla vaghezza ha dato adito ad una notevole varietà di soluzioni esegetiche. Non è nostro scopo entrare nel merito, e non vogliamo nemmeno avventurarci in genealogie o indagini affini¹; ci limitiamo a segnalare uno scritto husserliano citato di rado, forse l’unico in cui compare una definizione *esplicita* del termine ‘costituire’. Si tratta di una lettera che Husserl inviò a Ernest Hocking in data 25 gennaio 1903. Riferendosi alle occorrenze presenti nelle *Log. Unt.*—opera apparsa tre anni prima—, Husserl scrive che il costituirsi degli oggetti negli atti non indica altro che la «proprietà» dei secondi di «rendere rappresentati» i primi, escludendo dunque che l’espressione vada intesa «in senso proprio»². Nel caso

¹ Segnaliamo solo l’ipotesi di Robert Sokolowski (1964, p. 214), secondo cui Husserl mutuerebbe il termine dai neokantiani, ed in particolare da Paul Natorp. Sull’accezione controversa del termine ‘costituzione’ si vedano Biemel 1959, p. 200; Sokolowski 1964, pp. 216–217; Zahavi 1992, p. 120 e Wehrle 2010, p. 174.

² Cfr. Dok. III, p. 132: «Der wiederholt vorkommende Ausdruck, dass sich in einem Acte „Gegenstände constituieren“ besagt immer die Eigenschaft des Actes den Gegenstand vorstellig zu machen: nicht „constituieren“ im eigentlichen Sinn!»

degli oggetti la costituzione è dunque definita nei termini di una *rappresentazione*, che come vedremo non è che un altro nome per l'intenzionalità. L'avviso con cui Husserl conclude può essere interpretato in due modi, entrambi riflettenti la plurivocità della parola tedesca *Konstitution*: o come un invito a non pensare la costituzione fenomenologica come un atto di *istituzione* o se si vuole di *creazione*—il che implicherebbe che ciò che è istituito o creato non esiste fino a che non esiste ciò che lo istituisce o crea—, o come l'ammonimento a non confonderla con una costituzione in senso *mereologico*, come a dire: il senso in cui un atto costituisce un oggetto non è lo stesso in cui ad es. un mattone costituisce un edificio. Quest'ultimo caso esemplifica il rapporto tra una *parte* ed un *intero*, decretando la prima come un costituente.

Tale precisazione non ha un valore meramente semantico, ma anzi valida implicitamente un assunto della fenomenologia husserliana: come vedremo, un atto non sta mai ad un oggetto come una parte sta ad un intero. Non mancano infatti occasioni in cui il termine 'costituzione' viene virgolettato (cfr. Hua XIX, p. 437). Con questo Husserl fuga ogni dubbio sull'uso *tecnico* che riserva al termine in questione; ciò non toglie che gran parte della sua opera sia pervasa da un uso *non-tecnico*, che è riconducibile giustappunto a quello indicato come mereologico¹. Gli atti sono infatti studiati come *interi*, vale a dire come entità costituite da parti, sicché la fenomenologia husserliana è anzitutto *analisi*, ossia scomposizione anatomica di strutture. La percezione è a tal riguardo esemplare, giacché può essere considerata un intero formato da almeno due costituenti: l'apprensione e la sensazione. Si può dire che i due usi convivano in tutte le opere husserliane, senza mai confondersi: il senso in cui si dice che una sensazione costituisce una percezione resta cioè ben distinto dal senso in cui si dice che quest'ultima costituisce un oggetto.

L'uso proprio del termine 'costituzione' riflette l'operatività della mereologia nel discorso husserliano. Tale mereologia è quella elaborata da Husserl medesimo nella *Terza Ricerca*, la stessa che nella prefazione alla seconda edizione delle *Log. Unt.* viene dichiarata «un presupposto essenziale per la piena comprensione delle ricerche successive» (Hua XVIII, p. 14). Non sono pochi gli interpreti che hanno considerato la logica delle parti la vera e propria ossatura della prima fenomenologia husserliana (cfr. ad es. Piana 1977, Peters 1993 e Coppola 2006). In particolare, è merito di Robert Sokolowski (1968, pp. 541–546) aver mostrato come essa trovi la sua applicazione in tutte e sei le ricerche. Di ciò avremo conferma nel corso della nostra trattazione, che presenterà molte occasioni in cui l'esame di un problema richiederà l'appello a principi mereologici.

A ben vedere, l'impiego di nozioni mereologiche nell'ambito della descrizione degli atti non è che una conseguenza dell'impianto ontologico generale: nel primo libro delle *Ideen* la fenomenologia è infatti definita un'ontologia *materiale* (cfr. Hua III, pp. 149–151), che in quanto tale resta sottoordinata all'ontologia *formale* (cfr. *ivi*, p. 26).

¹ Secondo Roman Ingarden (1957, p. 263) Husserl non parlerebbe mai di 'costituzione' in questo senso; ciò è contestabile: non solo nelle *Log. Unt.* vi sono moltissime occorrenze del verbo *konstituieren* e del sostantivo *Konstituens*—entrambi intesi in senso mereologico (cfr. Hua XIX, pp. 36, n. **; 204, 293, 362–363, 400, 406, 432)—, ma vi è anche un caso in cui si parla espressamente di *Konstitution der intentionalen Erlebnisse* (*ivi*, p. 467), ancora in quel senso. Ingarden stesso riconosce che Husserl intraprende l'*analisi* dei vissuti, ricercandone dunque i costituenti.

Si tratta di una distinzione già pienamente conseguita nelle *Log. Unt.*, ove viene preannunciata da quella tra concetti materiali e concetti formali (cfr. Hua XIX, p. 256). L'ontologia formale è detta tale in quanto concernente appunto concetti formali, tra cui figurano quelli di 'intero' e di 'parte', cardini della mereologia. È il motivo per Husserl può affermare la liceità per ogni ricercatore di richiamarsi ad essa¹: ovunque v'è ricerca vi sono infatti *oggetti*, e ciò che vale per un oggetto *in generale* varrà anche per un oggetto *in particolare*. Gli oggetti del fenomenologo sono i vissuti, i quali sono «concreta» composti da molti «astratta» (cfr. *ivi*, pp. 153–154 e 157), cioè interi in cui figurano parti analizzabili in termini puramente formali.

Ma di quali parti si parla? O meglio: su quale *piano* si situa l'analisi di cui si discorre? Non sullo stesso delle scienze naturali, come è ben spiegato nel corso del semestre estivo del 1909: lì Husserl afferma che studiare la percezione sul piano fenomenologico significa non potersi richiamare a nozioni appartenenti a quello che oggi identificheremmo grossomodo con l'ambito neuroscientifico. Il fenomenologo non parla cioè di «stimoli meccanici», «onde radio», «organi di senso», «sistemi nervosi», «processi psicologici» o affini; ciò che gli interessa è piuttosto l'insieme delle proprietà che tale vissuto esibisce in quanto *fenomeno*². Il piano del fenomeno lo si raggiunge con un'operazione specifica, che è quella della *riduzione*; è questa che esclude dall'analisi il piano delle realtà naturali, e che quindi proibisce il ricorso alle nozioni sopraelencate. A tal proposito Husserl precisa ben due volte che il concetto di 'stimolo' (centrale o periferico che sia) è inservibile per la fenomenologia, ed in quanto tale non può render conto di quello di 'sensazione', questo sì ammesso. Ciò non toglie che elaborare certe nozioni senza far riferimento a processi obiettivi possa risultare ostico; è proprio il caso del concetto di 'sensazione': se infatti da una parte risulta difficile non sentirvi l'eco di quella psicologia associazionista di cui Husserl era conoscitore, dall'altra si deve prendere sul serio lo sforzo husserliano di depurarlo, per quindi farne un concetto squisitamente fenomenologico. Analoghe considerazioni merita la nozione husserliana di 'cinestesi': se le sue origini sono da rintracciare nella fisiologia e nell'anatomia, l'intento di Husserl è quello di farne qualcosa che descriva un fenomeno, e per la precisione un fenomeno che si rivela imprescindibile per comprendere la struttura *motivazionale* della percezione di un oggetto mondano.

¹ Cfr. Hua III, p. 126: «Vor allem auf die formale Logik (bzw. formale Ontologie) muß sich doch jeder Forscher frei berufen können. Denn was immer er erforscht, immer sind es Gegenstände, und was formaliter für Gegenstände überhaupt (Eigenschaften, Sachverhalte überhaupt u. dgl.) gilt, das ist auch sein eigen... Somit auch den Phänomenologen.» Non entriamo qui nell'ardua questione del rapporto tra fenomenologia ed ontologia. Ci limitiamo a rinviare alla formulazione di Smith (2007, p. 12), il quale definisce la filosofia di Husserl un «olismo strutturato», ossia un sistema in cui le due si fondano *mutualmente*: se nell'indagine fenomenologica vengono infatti usate nozioni formali, queste ultime devono essere chiarificate studiando i vissuti in cui esse si costituiscono. Stante poi il ruolo fondamentale che Husserl assegna alla fenomenologia nei confronti di tutto il sistema, quest'ultimo sembrerebbe implicare una recursione (cfr. *ivi*, pp. 73–74): ciò che lo *fonda* sarebbe allora allo stesso tempo *parte* di esso. Su questo punto cfr. *infra*, Osservazioni conclusive.

² Cfr. Mat. VII, p. 107: «Studieren wir die Wahrnehmungen phänomenologisch, d.i. nach ihrem immanenten Wesen nach, so finden wir nichts von an sich seienden Naturobjekten, also Objekten einer raumlich-zeitlichen Natur, nichts von Schallwellen, Ätherwellen, mechanischen Reizen usw., nichts von Sinnesorganen, Nervensystem, physikalischen und psychologischen Wirkungen... Bleiben wir also in der Linie der Phänomenologie, schalten wir alle Naturexistenz und alles sonst nicht Hereingehörige aus.»

Ciò non significa che l'indagine fenomenologica *concorra* con l'indagine scientifica, per il semplice fatto che le due si situano su piani diversi. La demarcazione è ben operata nelle pagine introduttive della *Dingvorlesung* (cfr. Hua XVI, p. 6): Husserl nota che l'uomo è un essere allo stesso tempo *fisico e psichico*: in quanto essere fisico, egli è considerabile alla stregua di qualsiasi altro essere naturale, ed in quanto tale esibisce una serie di proprietà: ha ad es. una colorazione e una forma, oppure dura nel tempo ed è soggetto ad alterazione. Sotto quest'aspetto l'uomo non differisce per nulla da un albero. Ciò che lo distingue da quest'ultimo è il fatto che egli vive qualcosa: le scienze ci insegnano infatti che certi stimoli hanno una risonanza psichica, ossia danno origine a stati psichici, i quali a loro volta determinano movimenti corporei. In altri termini, oltre ad avere delle proprietà fisiche—studiate da quelle che Husserl chiama genericamente «scienze fisiche»—, l'uomo ha delle proprietà psichiche, le quali sono oggetto della «psicologia» e delle progenitrici delle summenzionate neuroscienze. E tuttavia, nonostante le scienze procedano e dunque si allontanino dall'«esperienza schietta», è sempre quest'ultima che permette loro di accedere alla realtà che poi studiano. Ed è qui che interviene la fenomenologia: per quanto lo scienziato possa dire che un pezzo di platino non è altro che un aggregato di atomi, in ogni caso egli parla di qualcosa che innanzitutto *vede, tocca*, o più genericamente *percepisce*.¹ Tutte le leggi scientifiche «rinviando» infatti all'esperienza schietta, che è quella in cui ciò che lo scienziato chiama 'mondo' viene originariamente a datità. Come Husserl chiosa in un'annotazione alla *Einführung*, «in un certo senso» la fenomenologia si riferisce tanto al fisico quanto allo psichico. Entrambi sono infatti *costituiti*, sicché anch'essi sono oggetto di studio della fenomenologia². Il livello dell'analisi fenomenologica è quindi *pre-scientifico*, ed in quanto tale non può contraddire quello scientifico.

D'altra parte, se è pur vero che la fenomenologia non ha concorrenti in ambito scientifico, non si può dire che non li abbia in ambito *filosofico*. In particolare, dagli scritti husserliani emerge indirettamente un rifiuto deciso di quella che conosciamo come 'teoria *causale* della percezione', di ascendenza lockiana. Come quest'ultima spieghi la percezione è relativamente noto; consideriamo una situazione quotidiana

¹ Cfr. Hua XVI, pp. 6–7: «Mag der Naturforscher auch sagen: Dieses Stück Platin ist in Wahrheit ein Atomkomplex von der und der Beschaffenheit, begabt mit den und den Bewegungszuständen usw., so bestimmt er mit solchen Reden noch immer dies Ding da, das er sieht, das er in der Hand hat, das er auf die Waagschale legt usw., oder er spricht allgemein von Dingen dieser Art. Alle Wirklichkeitsurteile, die der Naturwissenschaftler begründet, gehen zurück auf schlichte Wahrnehmungen (und) Erinnerungen, und beziehen sich auf die Welt, die in dieser schlichten Erfahrung zu einer ersten Gegebenheit kommt.»

² Cfr. Mat. VII, p. 11, n. 1: «Die physische Naturwissenschaft sei Wissenschaft von physischen, die Psychologie Wissenschaft von den psychischen Phänomenen. Es sind also Naturobjekte, Dinge, Vorgänge, dingliche Eigenschaften, psychische Akte und Zustände Phänomene genannt. Sind das die Objekte der Phänomenologie? Nun, in gewisser Weise bezieht sich phänomenologische Erkenntnis sicherlich mit auf all diese Sachen... Das physische Ding und alle seine physischen Eigenschaften und ebenso all das, was wir in psychologischer Beziehung Subjekt und psychische Zustände des Subjekts nennen, hat seine Naturwirklichkeit und wird in dieser einzig und allein von den physischen und psychologischen Naturwissenschaften studiert. Andererseits konstituieren sich Dinglichkeiten jeder Art, konstituiert sich alles natürliche Dasein im Bewusstsein, es wird etwa wahrgenommen, vorgestellt, erinnert, erwartet, es wird im urteilenden Denken gesetzt usw.» Osservazioni estremamente simili le rilascia Gottlob Frege in *Der Gedanke* (1918, pp. 70–71), ove viene interpellato un fisiologo che oggi diremmo riduzionista: quest'ultimo crede a tal punto nel potenziale esplicativo delle fibre nervose o delle cellule gangliari da reputare che esse non siano «contenuti di coscienza» o «rappresentazioni», ma ciò da cui la sua coscienza deriva.

qual è la visione della scrivania su cui stiamo lavorando: la teoria causale ci dice che la scrivania assorbe dei raggi luminosi per rifletterne altri, i quali colpiscono la nostra retina ed innescano quindi un processo cerebrale. In altri termini, la nostra percezione della scrivania è l'ultimo membro di una catena causale in cui la scrivania stessa figura come membro. Tale teoria è impermeabile anche ad obiezioni che evocano vissuti illusori od allucinatori, giacché per quei casi essa si limita a ritrovare cause che non siano ciò che è percepito. Come Husserl nota in un manoscritto databile circa al 1908, una simile concezione non soddisfa il fenomenologo sotto due aspetti: da una parte finisce infatti per concepire la percezione e dunque più in generale la coscienza alla stregua di un'entità naturale che in quanto tale sarebbe inserita nella causalità omonima, quando invece la coscienza è il presupposto della costituzione di qualsiasi entità e di qualsiasi rapporto causale; dall'altra elude l'«enigma» propriamente fenomenologico: la teoria causale ci spiega infatti come una percezione possa risultare dall'azione di *qualcosa*, ma la fenomenologia chiede di rendere conto di come tale *qualcosa* sia raggiunto. In altre parole, la teoria causale descrive la percezione come un effetto, ma presuppone che vi sia un qualche accesso alle sue cause. Come posso dire infatti che un oggetto *causa* una percezione se non ho una *percezione* dello stesso? È solo perché riusciamo a stabilire un contatto con la scrivania indipendentemente dalla catena causale che possiamo spiegare la nostra percezione di essa nei termini di un suo effetto su di noi. La fenomenologia ha dunque una precedenza logica sulla teoria causale.

Come è stato rilevato da più parti (cfr. Melle 1983, pp. 9–28 ed Overgaard 2004, pp. 39–40), la teoria causale non solo non incontra i desiderata della fenomenologia, ma si rivela in buona misura bisognosa di essa: per dimostrarsi fondata tale teoria deve infatti usufruire dell'analisi della percezione in quanto fenomeno. Come per lo scienziato, anche per il sostenitore della teoria causale dev'essersi infatti già costituito ciò da cui si dipartono le sue analisi. Queste seguono una direzione esattamente inversa a quella seguita dal fenomenologo: *dall'oggetto all'atto* per la teoria causale, *dall'atto all'oggetto* per la fenomenologia (cfr. Overgaard 2004, p. 54). Mentre per la teoria causale è l'*atto* il “prodotto” (di un processo causale di cui l'oggetto può essere il primo membro), per la fenomenologia è l'*oggetto* il “prodotto” (di un'operazione costitutiva di cui l'atto è la sorgente)¹. La fenomenologia husserliana non è dunque interessata alle *cause* della percezione, e dunque a dare una *spiegazione* della stessa;

¹ Cfr. Hua XXXVI, pp. 58–59: «Man könnte nun auch denken: Dinge sind an sich, aber sie stehen evtl. in Beziehung zu einem Bewusstsein, wirken in dasselbe hinein. Dadurch erwachsen gewisse Wahrnehmungen etc., und so kommt Bewusstsein an Dinge heran. Aber damit ist das Rätsel der Beziehung des Bewusstseins zum Sein (das absolut transzendent sein soll) nicht gelöst. Denn wenn wir auch zulassen wollten diese Rede vom Hineinwirken an sich seiender Dinge in ein Bewusstsein (als ob Bewusstsein ein Ding wäre mit dinglichen Eigenschaften, das seinen Veränderungen nach kausal abhängig sein könnte von einem zweiten Ding), so wäre zu sagen: Irgendein Hineingewirktes ist noch nicht Wahrnehmung. Das Rätsel ist, wie etwas, was im Zusammenhang des Bewusstseins ist, und wie weiter Inhalt eines Bewusstseins mit zugehörigen Regelungen den Sinn haben soll von dem, was wir „Wahrnehmung“, „Erfahrung“, „erfahrungsmäßige Erkenntnis von Dingen“ nennen. Mag es hineingewirkt sein oder nicht, wie kommt so Geartetes wie Wahrnehmung, Erfahrung, Erfahrungserkenntnis dazu, sich auf etwas zu beziehen, das in sich mit Bewusstsein nichts zu tun hat? Sprechen wir von der faktischen Welt und unserem faktischen Bewusstsein, so könnten wir allenfalls an ein Wunder oder eine prästabilierte Harmonie denken. Aber schon da würden wir übersehen, dass wir doch über die Dinge sprechen, die wir erfahren, die wir sehen usw...»

essa è interessata piuttosto all'*essenza* della percezione, e dunque a dare una *descrizione* della stessa.

Come emerge sin dalle *Log. Unt.*, l'attività descrittiva è per Husserl anzitutto un'attività *chiarificatoria*. Ciò potrebbe indurre a pensare che il programma della fenomenologia si risolva nell'elucidare i termini del linguaggio ordinario. Non è questo il caso: per la fenomenologia tale linguaggio è certo un ambito da cui desumere certi termini, i quali però risultano spesso vaghi e inopportuni rispetto ad un'analisi che voglia fissare delle essenze. Si considerino i seguenti due esempi, entrambi tratti dalla *Dingvorlesung*. L'espressione 'vedo che sei adirato' può risultare perfettamente comprensibile, ma già ad un'osservazione superficiale genera perplessità: vediamo infatti *il viso* ed *i gesti* di chi ci è di fronte, non la sua rabbia. Come osserva Husserl, «lo psichico» non è visto, o se lo è lo è solo in senso improprio¹. Se il compito dell'analisi fenomenologica fosse decifrare l'espressione in esame, allora tale analisi non dovrebbe fare altro che chiarire cosa intende con essa chi parla un dato idioma. Ma il fenomenologo non fa questo: il suo scopo è piuttosto valutare se il vissuto con cui intendiamo lo stato psichico di un altro soggetto sia tale da poter essere descritto negli stessi termini in cui descriviamo quei vissuti in cui i nostri occhi si dirigono verso qualcosa. Il secondo esempio è ancora più ficcante, giacché riguarda proprio il termine 'percezione'. Husserl nota che ordinariamente esso condensa due nozioni: quella di 'dato in carne ed ossa' e quella di 'creduto'. Nel momento in cui cioè diciamo di vedere un albero intendiamo implicitamente *sia* che tale albero sia lì in carne ed ossa *sia* che tale albero sia reale (cfr. *ivi*, pp. 15–16). L'analisi fenomenologica rileva tuttavia casi in cui l'albero è dato 'in carne ed ossa' senza tuttavia essere posto come reale.

D'altra parte Husserl è perfettamente consapevole di quanto detta l'etimologia della parola tedesca *Wahrnehmen*: quest'ultima è composta dalla radice *Wahr-* ('vero') e dal verbo *nehmen*, che traduciamo con 'prendere'. Letteralmente il percepire sarebbe dunque un *prendere per vero*, o anche un *prendere il vero*. Ebbene, nessuno dei due sensi combacia con quanto emerge dal quadro teorico husserliano: in esso non solo risulta problematico asserire che ogni atto percettivo sia un atto di credenza, come visto, ma non si può neanche dire che ogni percezione sia veridica: per Husserl vi sono infatti percezioni false, ovvero sia *falsche Wahrnehmungen*. Il problema delle percezioni non-veridiche non è che una specificazione di un problema più vasto, che investe l'intenzionalità in quanto tale. Il dilemma è formulato da Husserl in una missiva indirizzata ad Anton Marty in data 7 luglio 1901; viene espresso con la congiunzione di due proposizioni: «una rappresentazione senza oggetto rappresentato non è pensabile», e «non a tutte le rappresentazioni corrispondono oggetti reali». Dalla prima Husserl conclude che *non* vi sono rappresentazioni senza oggetto; dalla seconda deduce che ve

¹ Cfr. Hua XVI, p. 10: «In bezug auf das Psychische sagt man allerdings auch: Ich sehe, daß der andere zornig ist, oder: Ich sehe ihm den Zorn an, ich sehe ihm die Verachtung an, die Unwahrhaftigkeit an usw. Doch unterscheidet sich dieses Sehen schon bei flüchtiger Betrachtung von dem Sehen einer Farbe, einer Bewegung, vom Sehen des Physisch-Dinglichen, und man sagt sich: Gesicht und Gesichtsausdruck, Mienenspiel, Geste werden gesehen und als Ausdruck vom Psychischen aufgefaßt, das seinerseits selbst nicht gesehen wird.»

ne sono¹. La formulazione è maldestra, e così anche l'inferenza, ma il problema è genuino ed è quello di bolzaniana memoria. Come diremo, Husserl eviterà tali difficoltà ridefinendo la nozione di 'oggetto'.

D'altra parte sembra che Husserl abbia valicato i confini da lui stesso tracciati: perché mai la realtà dell'oggetto dovrebbe essere un problema, se quest'ultima è ciò che è stato sospeso dall'epoché? Le cose stanno esattamente all'opposto: in primo luogo perché ad essere in gioco è ancora una corretta descrizione di quello che è detto '*oggetto intenzionale*', e dunque di ciò che è la stessa intenzionalità; in secondo luogo perché la riduzione è proprio la mossa con cui Husserl assume il problema della realtà—e dunque più in generale dell'esistenza. Nonostante le forti ambiguità in cui si muove, si può senz'altro dire che il progetto husserliano sia quello di tematizzare il rapporto tra coscienza e realtà su un piano *trascendentale*, che in quanto tale si solleva dalla contingenza. Come ha osservato acutamente Rudolf Bernet (2004, p. 7, n. 11), il fenomenologo non deve verificare l'esistenza di *questo* o di *quell'* oggetto (ossia delle *singolarità*); ciò in cui egli s'impegna è solo mostrare che tipo di vissuto è necessario per tale verifica.

Per formulare i nostri scopi concisamente, diremo che l'intento della nostra ricerca è indagare il nesso che stringe *percezione*, *motivazione* ed *esistenza* così come si viene a delineare in una fase circoscritta della fenomenologia husserliana.

2 Delimitazione del campo d'indagine

La produzione filosofica di Husserl è imponente, se non altro perché si dispiega in un arco temporale almeno quarantennale. Le opere date alle stampe sono molto corpose, ed il *Nachlass* dei manoscritti lo è ancora di più. Allo studioso si impone dunque la necessità di perimetrare il campo d'indagine. La nostra ricerca verrà condotta su quella che si suole definire la *prima fase* della fenomenologia husserliana, quella che si arresta alle soglie della c.d. 'svolta genetica' (la cui datazione è tuttavia discussa; cfr. Bernet & Lohmar 2001, p. xlvi): si tratta di un periodo che parte dal 1898 e si estende per circa vent'anni; il manoscritto più tardo che sottoporremo ad esame risale infatti al 1921. Ciò non esclude che potremmo rinviare a scritti anteriori o posteriori, anzitutto a fini chiarificatori o informativi.

Alla demarcazione temporale segue una selezione dei testi. La pietra miliare del nostro percorso saranno le *Log. Unt.*, la prima opera con cui il progetto fenomenologico si fa esplicito. Ad essa sono seguiti insegnamenti e ricerche di massima importanza: un corso come quello del 1907 è difficilmente superabile per sistematicità e precisione, e le lezioni del 1909 presentano una densità che non ha nulla da invidiare a scritti pubblicati. In questo frangente un testo come il primo libro delle *Ideen* passa in secondo piano: non solo per la sua natura per lo più introduttiva, ma anche perché vi sono la-

¹ Cfr. Dok. III, p. 75: «Eine Vorstellung ohne vorgestellte Gegenstand ist nicht denkbar, es giebt also keine gegenstandlosen V(orstellungen). Andererseits entsprechen doch nicht allen Vorst(ellungen) wirkliche Gegenstände, es giebt also gegenstandlose V(orstellungen).

vori precedenti o coevi in cui Husserl affronta le questioni lì esposte in modo più approfondito e rigoroso; ciò è vero in particolare per un tema come quello della percezione.

Possiamo fornire una panoramica dei testi che prenderemo in esame usando come filo conduttore i tre concetti chiave nominati nel titolo.

Percezione. Lo studio del concetto husserliano di ‘percezione’ verrà condotto principalmente su cinque testi: il trattato ad essa dedicato risalente al 1898; le *Log. Unt.*, lette comparando la prima e la seconda edizione; il corso del semestre invernale del 1904/05, cioè gli *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (in particolare la prima parte, *Über Wahrnehmung*); la seconda parte del corso del semestre estivo del 1907, ossia quella che Husserl stesso ha battezzato *Dingvorlesung*; il corso del semestre estivo del 1909, la *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*; e infine un estratto dal corso del semestre estivo del 1915, il cui titolo è *Ausgewählte phänomenologische Probleme*.

In questo ambito dedicheremo uno sforzo analitico notevole al concetto di ‘percezionale’, elaborato da Husserl a ridosso degli anni dieci e sinora sostanzialmente negletto. Tale sforzo esaudirà uno dei dettami espressi da Husserl stesso in un manoscritto risalente al 1907; lì viene asserito che il compito della fenomenologia trascendentale è delucidare i rapporti tra *atto*, *significato* ed *oggetto*¹. Il percezionale è per l’appunto definito come il significato della percezione. I curatori dell’edizione dei relativi manoscritti lo considerano l’antenato immediato di ciò che nelle *Ideen* sarà il *noema percettivo* (cfr. Vongehr & Giuliani 2004, p. xl). Da parte nostra non solo non ci impegneremo nell’appurare tale discendenza, ma eluderemo quasi del tutto l’esame del concetto di ‘noema’. La letteratura ad esso attinente è ormai sterminata (cfr. Daniel 1992), il che ne fa un soggetto meritevole di un lavoro a sé. Lo studio del percezionale potrà tuttavia giovare alla sua comprensione: si paleserà infatti come il primo contenga *in nuce* gran parte dei problemi generati dal secondo.

Motivazione. In questo caso la scelta dei testi riflette una previa delimitazione tematica: le cinestesi verranno studiate infatti solo in quanto decisive per la costituzione della cosa quale oggetto trascendente e spaziale. Non verrà dunque considerato il loro rapporto col corpo vivo, su cui peraltro esistono già numerosi studi (cfr. ad es. Gallagher 1986, Mattens 2009 e Ferencz-Flatz 2014). Offriremo analisi dettagliate della correlazione vigente tra mutamenti cinestetici e mutamenti d’immagine, il che ci condurrà a discutere il rapporto tra associazione e motivazione. I luoghi classici della letteratura secondaria relativa a questi ultimi due temi sono rispettivamente i lavori di Elmar Holenstein (1971) e Bernhard Rang (1973). In entrambi manca però del tutto un’analisi della *Dingvorlesung*, alla cui gran parte dedicheremo un esame serrato. La nostra seconda fonte saranno i manoscritti di revisione della *Sesta Ricerca* (che indicheremo più brevemente come ‘manoscritti di revisione’), nello specifico quelli a cui Husserl lavora nell’estate del 1913.

¹ Cfr. Ms. B II 1, 25 (cit. in Biemel 1973, p. ix): «Diese Zusammenhänge zwischen wahrhaftem Sein und Erkennen klarzulegen und so überhaupt die Korrelationen zwischen Akt, Bedeutung, Gegenstand zu erforschen, ist die Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie (oder transzendentalen Philosophie).»

Esistenza. Per Husserl ‘esistenza’ significa anzitutto *possibilità*. Quest’ultima è infatti la nozione cardine del principio di esibibilità, la cui formulazione generale compare in un estratto di *Natur und Geist*, il corso tenuto nel semestre estivo del 1913. La fenomenologia della possibilità più densa è offerta dai manoscritti di revisione. Riguardo alla nozione di ‘esistenza’ ci concentreremo su una serie di testi distribuiti tra il 1908 ed il 1921: la maggior parte di essi deriva da un plico sulla cui copertina Husserl annotò la dicitura *Zur Lehre vom transzendentalen Idealismus* (cfr. Rollinger & Sowa 2003, p. x, n. 1). Si tratta dei manoscritti in cui il principio summenzionato prende corpo.

Il grafico seguente presenta una cronologia delle tappe principali che farà il nostro percorso. Nel primo segmento sono indicati gli anni in cui Husserl è docente ad Halle (1887-1901), e nel secondo quelli in cui presta servizio a Gottinga (1901-1916).

+	1898	Abhandlung über Wahrnehmung
+	1900/01	Logische Untersuchungen
+	1902/03	Allgemeine Erkenntnistheorie
+	1904/05	Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis
+	1907	Hauptstücke aus der Phänomenologie und der Kritik der Vernunft
+	1908	Zur Lehre vom transzendentalen Idealismus
+	1909	Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis Das Perzeptionale
+	1913	Ideen, Erstes Buch Umarbeitung der VI. Untersuchung Natur und Geist
+	1915	Ausgewählte Phänomenologische Probleme

A questo punto possiamo dare uno sguardo più minuzioso ai manoscritti a cui dedicheremo maggiore attenzione. Le informazioni che forniremo permetteranno non solo di contestualizzarli, ma anche di misurarne il peso all’interno della produzione husserliana.

1. **Abhandlung über Wahrnehmung.** (Hua XXXVIII, pp. 123–158). Si tratta di uno scritto che Husserl redige da *Privatdozent* all’università di Halle. In seguito vi si riferirà come «Abhandlung über Wahrnehmung Sommerferien 1898» (cfr. ivi, p. 447), sicché è possibile datarlo con una certa sicurezza al periodo delle ferie estive del 1898. Per la precisione, la stesura del manoscritto inizia a metà agosto di quell’anno (cfr. Dok. I, p. 54). Non si può dire che fosse un testo pronto per la stampa—manca infatti una sistemazione, cioè una suddivisione in capitoli e paragrafi (cfr. Hua XXXVIII, p. 447)—, ma resta comunque la fonte principale delle successive ricerche sulla percezione; è Husserl stesso ad affermarlo: in un appunto personale del 25 settembre 1906 (cfr. Hua XXIV, p. 445) leggiamo che su di esso si basa la redazione della prima parte del corso del semestre invernale del 1904/05,

quella che conosceremo come *Über Wahrnehmung*. Ciò è confermato dal fatto che Husserl lo rilegge il 10 agosto del 1904 (cfr. Vongehr & Giuliani 2004, p. xxxiv), ovvero in una data prossima all'inizio di quel corso.

2. **Allgemeine Erkenntnistheorie.** (Mat. III, pp. 3–222). È il nome del corso che Husserl tenne nel semestre invernale del 1902/03, dunque da docente appena giunto all'università di Gottinga. Sembra che lo abbia riletto almeno superficialmente in vista del corso del semestre invernale del 1904/05 (cfr. Schuhmann 2001, p. ix). In ogni caso vi sono evidenze testuali sufficienti per poter asserire che le analisi sulla percezione presenti nei corsi del 1904 e del 1904/05 tengano conto dei risultati conseguiti in questo corso (cfr. *ibid.*, n. 3). Resta però un'opera che si mantiene nel solco della via intrapresa nelle *Log. Unt.*, quella che muoveva dall'analisi dell'espressione e del significato piuttosto che dalle datità sensibili (cfr. Hua III, p. 287, n. 1 e Marbach 1983, p. xxxiii).
3. **Über Wahrnehmung.** (Hua XXXVIII, pp. 8–67). Il manoscritto viene da un faldone che reca varie diciture: «Anfang über Wahrnehmung», «Wahrnehmung» e «Aus der Vorlesung über Wahrnehmung» (*ivi*, p. 415). È la prima parte del corso tenuto nel semestre invernale del 1904/05 all'università di Gottinga col titolo *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Il corso inizia il 27 ottobre 1904 (cfr. Dok. I, p. 83), e comprende anche analisi dedicate all'attenzione (cfr. Hua XXXVIII, pp. 68–122), alle presentificazioni (cfr. Hua XXIII, pp. 1–108) e alla coscienza interna del tempo (cfr. Hua X, pp. 3–98). Esso segue immediatamente quello del semestre estivo del 1904, chiamato *Hauptstücke der deskriptiven Psychologie der Erkenntnis*, di cui però non ci è pervenuto alcun manoscritto, ma possiamo dire che Husserl lo abbia usato per redigere il corso del 1904/05 (cfr. Vongehr & Giuliani 2004, p. xvi con Hua XXXVIII, p. 416). Quest'ultimo si contraddistingue da quelli successivi per due peculiarità: la riduzione fenomenologica non è stata ancora esplicitamente introdotta, e una teoria delle cinestesi non è stata ancora sviluppata. In compenso si può dire che sia il primo insegnamento in cui Husserl imbecca la via “dal basso”, la stessa che nelle *Ideen* viene contrapposta a quella intrapresa nelle *Log. Unt.*: non a caso la prima parte di tale corso si appoggia al trattato sulla percezione del 1898 (cfr. Vongehr & Giuliani 2004, pp. xviii–xix). Con l'appunto personale del 25 settembre 1906 la portata di queste lezioni viene però fortemente ridimensionata: Husserl qualifica le analisi lì condotte come «abbozzi incompleti per una trattazione sistematica» (Hua XXIV, p. 445), alludendo probabilmente anche alla mancata considerazione delle cinestesi. Certo è che Husserl ha usato il manoscritto succitato anche per lavori posteriori, ad es. nel caso della *Dingvorlesung* (cfr. Hua XVI, p. 9) e del primo libro delle *Ideen* (cfr. Vongehr & Giuliani 2004, p. xxxvi).
4. **Dingvorlesung.** (Hua XVI, pp. 3–293). È il manoscritto più consistente del ciclo di lezioni tenuto nel semestre estivo del 1907, il cui titolo ufficiale era *Hauptstücke aus der Phänomenologie und der Kritik der Vernunft*. In seguito Husserl vi si riferirà più brevemente come *Dingvorlesung* o talvolta anche come *Dingkolleg* (cfr. ad es. Dok. I, p. 107). Si tratta delle analisi che seguono le cinque lezioni introduttive

tenute dal 26 aprile al 2 maggio del 1907 e poi edite con il titolo *Die Idee der Phänomenologie* (Hua II, pp. 3–78). Il corso complessivo si conclude il 3 agosto di quello stesso anno (cfr. Dok. I, p. 107). Secondo la formulazione che Husserl sceglie in un appunto personale del 6 marzo 1908, si può dire che vi sia praticata una «fenomenologia della cosalità ed in particolare della spazialità» (Hua XXIV, p. 449). Il manoscritto è stato riutilizzato durante la stesura del corso del semestre estivo del 1909 (cfr. Clæsges 1973, p. xvii, n. 1), ed in quella stessa occasione Husserl vi ha operato dei miglioramenti, nonché una serie di integrazioni e osservazioni a margine (cfr. Hua XVI, p. 337). È accettato che sia il primo insegnamento in cui viene esposta una teoria delle cinestesi.

5. **Zur Lehre vom transzendentalen Idealismus.** È la dicitura parziale che si ritrova sulla copertina del *Konvolut B IV 6*, lo stesso da cui vengono i manoscritti husserliani sull'idealismo trascendentale distribuiti tra il 1908 ed il 1924. La dicitura completa è «Zur Lehre vom transzendentalen Idealismus, aber auch Blätter über den Widersinn des transzendentaler Realismus» (cfr. Rollinger & Sowa 2003, p. x, n. 1). Si tratta di manoscritti al centro dei quali sta il c.d. 'problema della costituzione'. Su uno dei fogli di un manoscritto del 1908 troviamo infatti annotato «B. Problem der Konstitution. Bewusstseins» (Hua XXXVI, p. 200). Nel citato *Konvolut* stavano originariamente anche due manoscritti per l'insegnamento: il primo è un estratto del corso del semestre estivo del 1913, intitolata *Natur und Geist* (cfr. Rollinger & Sowa 2003, p. xxi con ivi, n. 2) e tenuta da Husserl il 14 giugno del 1913 (cfr. Hua XXXVI, p. 209). Le tesi sostenute in questo testo esibiscono una parentela stretta con quelle presenti nei manoscritti di revisione (cfr. Hua XX/1, pp. 266–271). Il secondo manoscritto coincide invece con la seconda metà del corso del semestre estivo del 1915, gli *Ausgewählte Phänomenologische Probleme*. Trattasi di un'opera in cui viene dedicato ampio spazio alle analisi sulla percezione. Non a caso Husserl annota sulla copertina del faldone che lo racchiude «Vgl. Parallelvorlesung von Jahr 1909» (Hua XXXVI, p. 209).
6. **Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis.** (Mat. VII, pp. 3–190). Così venne intitolato il corso tenuto nel semestre estivo del 1909. Husserl stesso lo divide in due parti (cfr. Schuhmann 2005, p. xii), la seconda delle quali è dedicata esclusivamente al fenomeno della percezione. Sulla copertina del faldone contenente i fogli della seconda parte troviamo infatti la dicitura «II. Teil der Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Speziell Wahrnehmung.» (cfr. ivi, p. xiv). Non è infondato supporre che durante la sua elaborazione sia stato adoperato il manoscritto della *Dingvorlesung* (cfr. Dok. I, p. 125): a testimoniarlo sta il numero di corrispondenze terminologiche tra i due corsi, che è piuttosto elevato (cfr. Schuhmann 2005, p. ix con ibid., n. 6). È lecito anche ipotizzare che Husserl abbia ripreso i manoscritti di questo corso sia durante la scrittura del primo libro delle *Ideen*, sia durante quella del corso del semestre estivo del 1915 (cfr. ivi, p. xi).
7. **Das Perzeptionale.** (Hua XXXVIII, pp. 232–326). È il titolo che Husserl dà ad un manoscritto a cui lavora nelle ferie lunghe che seguono il corso del semestre estivo del 1909, precisamente da settembre a dicembre di quello stesso anno. I temi trat-

tati sono quelli già affrontati nelle *Vorlesungen über Bedeutungslehre* (Hua XXVI, pp. 3–135), il corso del semestre estivo del 1908. È un componimento che ha tutti gli aspetti del tipico manoscritto husserliano (cfr. Vongehr & Giuliani 2004, p. xxxix): la terminologia è infatti tutt'altro che univoca, e le note di revisione abbondano; è lecito pensare che fosse un testo progettato non tanto per la pubblicazione, quanto piuttosto per fissare i problemi ed approntare delle soluzioni. È senz'altro uno scritto che ha subito varie fasi di rielaborazione, come testimoniano la paginazione modificate più volte, l'uso di diverse segnature e le numerose indicazioni di contenuto (cfr. Hua XXXVIII, p. 496).

8. **Umarbeitung der VI. Untersuchung.** (Hua XX/1, pp. 1–271). Il secondo volume delle *Log. Unt.* reca il titolo *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed è diviso in due parti: la prima comprende le prime cinque ricerche, mentre la seconda coincide sostanzialmente con la sesta. Si tratta di un'opera che nel complesso è riapparsa più volte: la prima edizione risale al 1901, anno in cui Husserl esercitava ancora la docenza ad Halle. La seconda edizione appare invece in due fasi: la ristampa della prima parte è databile 1913, mentre quella della seconda avviene solo nel 1921. Il testo di cui ci serviremo è quello di ultima mano (cfr. Panzer 1984, p. xix ed Hua XIX, p. 921), non solo perché considera anche le correzioni degli errori di stampa effettuate nella terza edizione, datata 1922, ma anche perché Husserl ne permise varie ristampe immutate. L'edizione a cui faremo riferimento riporta in nota le varianti del testo originario, sicché potremmo seguire i vari ripensamenti husserliani. La prima occasione in cui Husserl considera la possibilità di rivedere l'opera risale al 1905, quando gli viene richiesto di tradurla in inglese. Riflessioni progettuali sull'idea di avviare la rielaborazione sono però da datare solo tra il 1910 ed il 1911 (cfr. Panzer 1984, p. xxiii). In effetti i primi tentativi effettivi risalgono a quegli anni, e consistono in una serie di annotazioni che Husserl schizza sulla copia personale (cfr. *ivi*, pp. xx–xxi). L'opera di rielaborazione si può dire avviata solo dopo la pubblicazione del primo libro delle *Ideen*, che avviene a metà aprile del 1913. La seconda edizione della prima parte è databile nel tardo autunno del 1913, giacché la prefazione reca la data ottobre 1913; i rinvii alle *Ideen* che appaiono nella *Quinta ricerca* rivisitata sono da datare a quell'anno (cfr. *ivi*, p. xxv, nn. 2 e 3). La seconda edizione della seconda parte è databile invece all'inizio del 1921—la prefazione reca infatti la data ottobre 1920. La rielaborazione della *Sesta Ricerca* comincia verso la metà di giugno del 1913, e fin da luglio sono pronte le bozze di stampa dell'introduzione e dei primi quattro capitoli (cfr. Melle 2001, p. xiv). Già a dicembre di quell'anno Husserl ha però deciso di riscriverla completamente, cosa che tenterà di fare sino all'agosto 1914.

Forniamo qui una lista dei riferimenti dei testi che considereremo, eccettuando i volumi che coincidono per lo più con un'opera o un corso. Hua X: parte A (1904/05), testo no. 19 (1904/05), appendice V (1905/1917), appendice XI (1905/1917), appendice XII (1905/1917) e testo no. 39 (1907/09); Hua XX/1: appendice IV (1912/13), testo

no. 3 (luglio/agosto 1913) e testo no. 4 (agosto 1913); Hua XXIII: testo no. 1 (1904/05), appendice IX (forse 1905), appendice XI (1905), testo no. 4 (1908), testo no. 8 (forse estate o inizio autunno 1909), testo no. 10 (forse autunno 1909), testo no. 14 (forse 1911 o inizio 1912), appendice XL (marzo/aprile 1912), appendice LIII (forse 1912 o poco più in là) e testo no. 18 (forse 1918); Hua XXXVI: testo no. 1 (settembre 1908), testo no. 2 (forse settembre 1908), testo no. 3 (1908 ca.), testo no. 4 (forse 1908), appendice I (forse 1908 o 1909), appendice II (1909), testo no. 5 (giugno 1913), testo no. 6 (1915) e testo no. 7 (1914 o 1915); Hua XXXVIII: appendice III (forse 1898), appendice VIII (1898), testo no. 1 (1904/05), appendice XI (forse 1904/05), appendice VII (forse 1905), testo no. 2 (ottobre/dicembre 1909), appendice XIV (forse dicembre 1909), appendice XV (1909), appendice XVIII (dicembre 1909), appendice XXI (forse dal 1908 al 1910) e testo no. 3 (forse fine 1911 o inizio 1912); Hua XVI, appendice II (forse 1910); Hua III, appendice 67 (1915), appendice 52 (intorno al 1914) ed appendice 73 (intorno al 1914); Hua IV, appendice XII (prima del 1917); Hua XLI: testo no. 4 (28.10.1912) e appendice VIII (1920).

3 Metodo e struttura del lavoro

Il lavoro si divide in cinque capitoli, e più specificamente in paragrafi. La numerazione dei capitoli è indipendente dalla numerazione dei paragrafi. I rimandi tra i paragrafi possono attraversare i capitoli stessi, che dunque risultano difficilmente leggibili isolatamente. Eccezion fatta per il primo capitolo, il taglio generale del lavoro non è storico, ma *sistematico*: non seguiremo cioè lo sviluppo del pensiero husserliano da un punto di vista cronologico; quel che faremo è studiare i concetti apparsi nel ventennio indicato, per quindi discutere i problemi ad essi relativi. La funzione della disamina filologica sarà quella di fornire una base salda per condurre tali discussioni. Ci si manterrà quindi per lo più sul piano dell'esegesi intra-husserliana, cercando tuttavia di condurla anche alla luce di nozioni filosofiche più classiche.

Capitolo I. Nel primo capitolo viene tracciata la genesi concettuale di quella che Husserl chiamerà 'analisi *costitutiva*'. Viene quindi discussa la classica distinzione tra 'analisi *effettiva*' ed 'analisi *intenzionale*' (par. 4), mostrando come quest'ultima sia già adombrata e praticata nelle *Log. Unt.* (par. 4.1); di qui vengono ripercorsi i passaggi attraverso cui Husserl arriva a definire in termini espressi l'analisi costitutiva (par. 5); ciò avviene sostanzialmente grazie a due mosse: esplicitando il metodo della riduzione ed ampliando la sfera dell'immanenza (par. 5.1). L'attenzione si sposta quindi sui testi in cui Husserl delinea più accuratamente la fisionomia dell'analisi costitutiva, contrapponendola alla descrizione *reale* (par. 5.2) e a quella che chiameremo 'teoria della deduzione' (par. 5.3). Dall'analisi congiunta di opere e manoscritti risulta che uno dei problemi centrali dell'analisi in oggetto sia quello della legittimità della posizione di realtà (par. 6); si procede dunque a comparare le varie formulazioni che il problema della costituzione riceve nel corso degli anni, per quindi evidenziare come questo giunga a riguardare il legame stesso tra *esistenza* ed *intenzionalità* (par. 7).

Capitolo II. Nel secondo capitolo vengono introdotte e dibattute le nozioni fondamentali della fenomenologia della percezione esterna, ed in particolare visuale (par. 8). La si presenta anzitutto quale vissuto intenzionale (par. 8.1), e a tal fine si esplora la teoria husserliana dell'intenzionalità (par. 8.1.1); questa si rivela imperniata su due tesi: l'intenzionalità implica una *relazione* e la nozione di 'oggetto' è meramente *funzionale* (par. 8.1.1.1). Di qui si procede a chiarire in cosa consista la trascendenza dell'oggetto della percezione esterna (par. 8.1.2), elucidando le nozioni di 'parte' e 'contenuto'. Le analisi condotte consentono di gettare una prima luce sui rapporti tra trascendenza ed esistenza secondo Husserl (par. 8.1.3): in particolare, viene restituita sia la sua critica alla teoria degli oggetti immanenti, sia la sua soluzione al problema degli oggetti inesistenti. Nel par. 8.2 vengono esaminate le nozioni di 'intenzione' e 'riempimento', avviando un confronto tra le *Log. Unt.* ed un manoscritto inedito.

Il par. 8.3 è votato ad un'analisi della percezione visuale in tutti i suoi componenti. Il primo ad essere considerato è la *qualità*, che verrà distinta da quello che chiameremo 'statuto esistenziale dell'oggetto' (par. 8.3.1). In quest'ambito ci concentreremo sul rapporto tra carattere *d'attualità* e carattere *esistenziale*, mostrando come il primo sia indipendente dal secondo (par. 8.3.1.1). Il par. 8.3.2 è dedicato alla nozione di 'contenuto rappresentante', la quale viene discussa da più angolazioni. In primo luogo si tenta una ricognizione dei testi in cui Husserl cerca di isolare un concetto *fenomenologico* di 'dato sensoriale' (par. 8.3.2.1); in secondo luogo si discute la distinzione tra *dato sensoriale* e *proprietà obiettiva* (par. 8.3.2.2); in terzo luogo si studiano testi editi ed inediti in cui Husserl affina la differenza tra *sentire* e *percepire* (par. 8.3.2.3); in quarto luogo si tenta di disambiguare il rapporto tra *sensazione* e *adombramento* (par. 8.3.2.4). Nel par. 8.3.3 viene tematizzato lo schema 'contenuto – apprensione'; nello specifico, vengono studiati i rapporti che l'apprensione intrattiene con le altre componenti della percezione esterna. Quanto acquisito consente di affrontare una questione molto dibattuta in letteratura secondaria, vale a dire se le sensazioni visuali siano un costrutto teorico, e a tal fine si segnalano varie fonti testuali in cui viene giustificata la loro evidenza descrittiva (par. 8.3.3.1). In questo quadro si tenta di mostrare come la critica di Gurwitsch alla teoria husserliana della percezione sia mal fondata (par. 8.3.3.2). Nel par. 8.3.4 si avvia uno studio analitico della nozione di 'senso', prima nella sua generalità—ossia come *materia* (par. 8.3.4.1)—, e poi in una sua declinazione, quella di *percezionale* (par. 8.3.4.2). Quest'ultimo viene dapprima discusso in rapporto alle nozioni di intenzionalità, trascendenza ed esistenza, e poi esaminato nella sua struttura. In particolare, si individuano cinque problemi che derivano dall'identificazione del percezionale con l'oggetto della percezione esterna. Di qui si mostra come la lettura gurwitschiana della nozione di 'senso' conduca a conseguenze incompatibili con altri asserti husserliani (par. 8.3.4.3).

Lo studio complessivo dei componenti della percezione visuale consente di fornire una descrizione più raffinata dei fenomeni della sintesi d'*identità* (par. 8.4) ed *elusione* (par. 8.5). In conclusione, dopo aver cercato di illuminare la nozione di 'percezione anomala', viene discusso il rapporto tra percezioni *veridiche* e percezioni *non-veridiche* (par. 8.6).

Capitolo III. Il terzo capitolo cerca di raffinare per contrasto la nozione di ‘percezione esterna’. Si inizia con l’explorare il concetto di ‘percezione interna’ che compare nelle *Log. Unt.* e negli scritti di poco successivi (par. 9). Si mostra dunque come tale concetto sia da ricondurre a quello di *riflessione* (par. 9.1), per quindi discuterne le due varianti (par. 9.1.1). Fissata la prima nozione di percezione interna, se ne individua una seconda, la quale permette di presentare un quadro più esaustivo dell’opposizione tra percezione immanente e percezione trascendente. Tale opposizione viene discussa prima sulla base del rapporto *identità/molteplicità* (par. 9.2) e poi su base *mereologica* (par. 9.3). In tale contesto ci si chiede se l’atto riflessivo possa essere considerato una percezione, e si dà una risposta negativa (par. 9.4).

Lo studio della microstruttura della percezione esterna permette di abordare la questione del rapporto tra trascendenza ed adeguazione (par. 10). Nel par. 10.1 viene presentata la partizione tra manifestazione *propria* ed *impropria*, e se ne discute la legittimità. Di qui vengono introdotte le nozioni di ‘campo visuale’ ed ‘ambiente circostante’ (par. 10.1.1) e si esaminano le varie risposte date da Husserl al problema dei profili nascosti (par. 10.1.2). Nel par. 10.2 si individuano i cinque argomenti con cui Husserl critica quella che lui stesso chiama ‘teoria delle immagini’. Il par. 10.3 è dedicato alla distinzione tra intuizioni *pure* e *complete*. Su tale scorta vengono discussi due concetti piuttosto sofisticati: quello di ‘percezione di fantoma’ (par. 10.4) e quello di ‘idea in senso kantiano’ (par. 10.5).

Capitolo IV. Il quarto capitolo è per larga parte riservato ad uno studio analitico della teoria delle cinestesi esposta nella *Dingvorlesung* (par. 11). I primi due paragrafi sono di natura per lo più propedeutica: in uno si definisce il concetto husserliano di ‘sensazione cinestetica’ nella sua duplice accezione di sensazione d’*orientamento* e di *movimento* (par. 11.1), mentre nell’altro si chiarisce il rapporto tra sensazione *cinestetica* e sensazione *presentativa*, dando uno sguardo al ruolo delle prime nella costituzione del movimento e della quiete (par. 11.2). Nel par. 11.3 si avvia una trattazione sistematica del ruolo costitutivo delle cinestesi nella costituzione di un oggetto trascendente. In dialogo con alcuni interpreti husserliani si tenta di definire in modo rigoroso la differenza tra unità *essenziale* ed unità *funzionale* (par. 11.3.1), e di qui ci si addentra in un tentativo di rigorizzazione del rapporto tra mutamenti cinestetici e mutamenti d’immagine (par. 11.3.2).

Quanto detto consente di comprendere al meglio la nozione di ‘unità associativa’ (par. 11.4), che è il presupposto della sintesi motivazionale, oggetto del par. 12. Qui si conduce un esame dettagliato della struttura della motivazione cinestetica, soffermandosi in particolare sui concetti di ‘intenzione verso’ e ‘*quasi-intenzione*’ (par. 12.1). A questo punto ci si focalizza su due modificazioni cinestetiche specifiche: quella dell’*ampliamento* (par. 12.2) e quella della *rotazione* (par. 12.3), il che consente di illuminare le nozioni di ‘ambiente circostante’ ed ‘orizzonte’.

Capitolo V. L’ultimo capitolo è dedicato al modo in cui Husserl declina la classica dicotomia tra possibilità e realtà. Dopo aver chiarito a quali condizioni si possa parlare di ‘oggetto possibile’ (par. 13.1), si passa a studiare la coscienza in cui la possibilità di un oggetto si costituisce (par. 13.2). Nello specifico, si confronta la costituzione della

possibilità *ideale* (par. 13.2.1) con la quella della possibilità *reale* (par. 13.2.2). Questa distinzione viene incrociata da quella tra possibilità *dipendenti* ed *indipendenti*, discussa nel par. 13.3. L'ultima possibilità considerata è quella modale, la cui trattazione consente di ridiscutere l'opposizione tra percezioni veridiche e non-veridiche (par. 13.4).

Nel par. 14 si pone a tema la nozione husserliana di 'realtà'. Sulla scia dei paragrafi precedenti si chiarisce anzitutto la differenza tra il modo in cui si costituisce la *realtà* ed il modo in cui si costituisce la *possibilità* (par. 14.1). Di qui si enuncia il c.d. 'principio di esibibilità' (par. 14.2): dopo averne dato una formulazione *generale* ed una formulazione *specificata* (par. 14.2.1), si mostra come esso si declini diversamente a seconda se l'oggetto considerato sia *eidetico* o *individuale* (par. 14.2.1.1). Il par. 14.3 offre uno sguardo panoramico sul rapporto tra intenzionalità, immanenza e realtà: si esamina un testo in cui Husserl si confronta direttamente con l'equazione berkeleiana *esse = percipi* e si distinguono i vari livelli di immanenza che la fenomenologia husserliana invita a concepire. Infine, considerate le obiezioni che Husserl stesso si muove, vengono rilevate le ambiguità che affettano il suo discorso sull'esistenza (par. 14.3.1).

Capitolo I

Genesi del problema della costituzione

Husserl impiegò diversi anni prima di chiarire a sé stesso il compito che doveva assolvere. Quella che viene detta ‘fenomenologia trascendentale’ è infatti il risultato di un lungo periodo di gestazione, che a detta di Husserl medesimo consta almeno di una trentina d’anni¹. I materiali d’archivio hanno permesso agli studiosi di ripercorrere le varie tappe che lo condussero a guadagnare la prospettiva trascendentale, che ha radici più antiche di quanto le sue pubblicazioni lascino pensare. Non è nostra intenzione impegnarci nella ricostruzione storica di tale percorso, che naturalmente meriterebbe un lavoro a sé. Vorremmo piuttosto tracciare la genesi *concettuale* di quella che nelle *Ideen* si attesterà come ‘analisi costitutiva’, o appunto trascendentale. Si tratterà allora di considerare lo sviluppo che la fenomenologia husserliana esibisce in questo lasso di tempo, per quindi illuminare il carattere specifico di quello che si viene a definire come il problema della costituzione.

Abbiamo detto che non ci impegneremo in una presentazione di tipo storico, cosa peraltro già tentata in lavori di cui terremo conto. Ciò non toglie che nel corso della trattazione ci appelleremo alle evidenze filologiche acquisite nel corso della pubblicazione del *Nachlass*, che spesso consente di dirimere questioni di carattere non solo filologico, ma anche teorico. Le *Log. Unt.* ci costringeranno poi ad una sorta di critica delle varianti, dato che la seconda edizione presenta rimaneggiamenti di tipo sia terminologico che contenutistico.

4 Analisi effettiva ed analisi intenzionale

È noto che i primi lavori di Husserl risentano molto dell’impostazione filosofica dei suoi due maestri, Brentano e Stumpf. Non deve dunque stupire se nel 1900 le indagini husserliane si presentino ancora come *psicologico-descrittive*, dato che questa era in effetti la designazione che Brentano accordava alla sua disciplina.

Nella prima edizione delle *Log. Unt.* Husserl è ancora dell’idea che la critica della conoscenza debba coincidere con la psicologia, o che comunque sia da costruire sulla base di quest’ultima. Coerentemente con ciò, la fenomenologia stessa viene lì presentata come «psicologia descrittiva» (Hua XIX, p. 24, n. 1). Husserl lo ricorderà in un appunto datato settembre 1907, quando sarà già in grado di distanziarsi da questa pri-

¹ Nell’abbozzo della prefazione alle *Log. Unt.*, datato 1913, Husserl scrive che il suo lavoro si muove da tre decenni nell’ambito dell’«intuizione immanente» (1913, p. 335).

mordiale forma di fenomenologia, che definirà «empirica». Quegli stessi appunti testimoniano però la natura ibrida di questa prima opera, dato che è Husserl stesso a riconoscere che in alcuni suoi frammenti è già praticata una fenomenologia di tipo trascendentale¹. In effetti lo statuto complessivo dell'opera è controverso, ed alcuni interpreti ritengono che sia semplicistico ridurla ad espressione di una mera psicologia descrittiva. Stando a quanto sostiene Dan Zahavi ad es. (cfr. 1992, pp. 1 e 118 ss.), vi figurano delle tesi che devono essere giudicate quantomeno «prototrascendentali».

La prefazione alla seconda edizione introduce poi un ulteriore elemento di complicazione esegetica: Husserl vi afferma che l'introduzione originaria è stata radicalmente rielaborata, dato che rendeva poco conto del senso e del metodo delle ricerche effettivamente svolte. Ciò lascia intendere chiaramente che vi sia una qualche sfasatura tra le dichiarazioni di intento e il contenuto reale dell'opera. In più, Husserl stesso si trova a dover ammettere che alcuni punti cardine della futura fenomenologia trovano già in quest'opera una breve ma concisa formulazione. Nella prefazione alla seconda edizione (cfr. Hua XVIII, pp. 12–13) scrive infatti che sebbene la descrizione psicologica effettuata nell'«esperienza interna» sembri collocarsi sullo stesso piano di quella di eventi naturali, è anche vero che quest'ultimo tipo di descrizione viene già qui contrapposta a quella fenomenologica, nella quale tutte le trascendenze vengono sospese. Lo conferma il fatto che Husserl può rinviare a passi dell'opera della prima edizione, e persino citarli per esteso. La natura di quest'opera husserliana è dunque problematica innanzitutto per quanto concerne lo statuto delle sue analisi.

L'introduzione al secondo volume delle *Log. Unt.* contiene la maggior parte delle dichiarazioni programmatiche che devono valere per le ricerche che seguono. Lo scopo preposto è una chiarificazione fenomenologica dei vissuti «del pensiero» e «della conoscenza», come recita anche il titolo dello scritto. Già nella prima edizione Husserl afferma che l'indagine deve considerare costantemente l'inteso che inerisce essenzialmente a tali vissuti, studiandolo nei modi in cui si «“mostra”»«come tale» in essi². Poco più avanti viene fornita una prima indicazione di metodo: invece di abbandonarci all'attuazione di tali vissuti, dobbiamo riflettere e renderli così *oggettuali*. Già qui dunque emerge una certa bilateralità d'indagine, dato che Husserl ci invita a considerare sia l'oggetto nei modi in cui si manifesta, sia l'atto «con il suo contenuto di senso immanente» (Hua XIX, p. 14). Ad una simile bilateralità siamo in un certo senso obbligati, dato che non è in alcun modo possibile descrivere gli atti senza riferirsi a ciò che in questi è inteso³. Pertanto la fenomenologia deve procedere fondamentalmente in due direzioni di ricerca—quella del vissuto e quella dell'inteso—, le quali

¹ Scriverà (cit. in Biemel 1973, p. ix): «Die ‚Logische Untersuchungen‘ lassen die Phänomenologie als deskriptive Psychologie gelten (obschon das erkenntnistheoretische Interesse in ihnen das maßgebende war). Man muss aber scheiden diese deskriptive Psychologie, und zwar verstanden als empirische Phänomenologie, von der transzendentalen Phänomenologie... So erwächst eine transzendente Phänomenologie, die es eigentlich war, die in den ‚Logischen Untersuchungen‘ in Bruchstücken ausgeführt wurde.»

² Cfr. Hua XIX, p. 11: «Ihrer Natur nach können diese Klärungen nur durch eine phänomenologische Wesenslehre der Denk- und Erkenntniserlebnisse, unter beständiger Rücksicht auf das ihnen wesensmäßig zugehörige Vermeinte (genau in den Modis, in denen es sich als solches in ihnen selbst „bekundet“, „darstellt“ u. dgl.) geleistet werden.» Nel prossimo capitolo discuteremo l'uso husserliano della locuzione 'come tale' (cfr. *infra*, par. 8.3.4.2).

³ Cfr. Hua XIX, p. 16: «Es ist schlechterdings nicht möglich, die meinenden Akte zu beschreiben, ohne im Ausdruck auf die gemeinten Sachen zu rekurrieren.»; cfr. anche *ivi*, p. 202.

corrispondono al duplice senso in cui si può parlare di *contenuto* di un atto: come contenuto «proprio» o «attuale», e come contenuto «ideale» o «intenzionale» (cfr. *ivi*, p. 21). A tal proposito è da notare che nella seconda edizione Husserl sostituisce ad *aktuell* l'aggettivo *reell* (cfr. *ibid.*, n. 3), che è ciò che noi traduciamo con 'effettivo'. Con tale mossa si ottiene infatti quella che diverrà la classica distinzione d'analisi fenomenologica: quella tra analisi *effettiva* ed analisi *intenzionale*.

Sempre nella seconda edizione Husserl precisa che l'oggettualità che figura necessariamente in tali descrizioni ha assunto una «certa modificazione di senso», grazie alla quale appartiene appunto alla sfera della fenomenologia (cfr. *ivi*, p. 16 con *ivi*, n. 1). In tale sfera non si faranno infatti affermazioni sull'oggetto reale, come accade nelle scienze positive: tutti gli enunciati che non si possono effettuare sul piano puramente fenomenologico vanno esclusi, e sarà questo il principio guida delle ricerche intraprese. Queste renderanno possibile la comprensione di cosa sia per essenza la conoscenza, di quali siano le strutture proprie degli atti in cui questa si effettua, di cosa significhino le idee di 'validità', 'evidenza' e 'giustificazione'. Anche qui è da rilevare come nella prima edizione Husserl formuli lo scopo in termini leggermente diversi; scrive infatti che le ricerche dovranno chiarire in cosa consista la «pretesa» della conoscenza di riferirsi a qualcosa di oggettuale¹.

Nella prima edizione, Husserl sostiene che una tale chiarificazione richiede una fenomenologia che si limiti alla mera analisi *descrittiva* dei vissuti secondo la loro compagine effettiva, e che quindi escluda l'analisi *genetica* (cfr. *ivi*, p. 28, n. 1)—ove 'genetico' va inteso in senso semplicemente *causale*, e non in quello codificato dalla futura fenomenologia. Un'analisi della conoscenza così intesa escluderà perciò tutte le questioni che travalicano il piano della pura descrizione: la questione della natura e dell'esistenza di un mondo "esterno", ad es., è una questione *metafisica*, e come tale va dunque scartata dal novero di quelle di cui la fenomenologia deve farsi carico. Ciò non significa affatto che l'indagine fenomenologica sia *in ogni senso* estranea agli oggetti reali-naturali. Husserl prosegue infatti affermando che la fenomenologia deve comprendere se e fino a che punto sia possibile un sapere o un supporre razionale in riferimento ad essi, che in quanto tali sono trascendenti rispetto ai vissuti². Il compito della fenomenologia consisterà allora nel descrivere tali vissuti, che Husserl designa qui come «atti psichici». In generale, si può dire che nelle *Log. Unt.* e nelle opere immediatamente successive si conservi l'equivalenza tra 'atto' e 'vissuto intenzionale'³.

Già nell'introduzione Husserl aveva evocato una distinzione cardinale che vale per ogni atto, quella tra il suo contenuto effettivo e il suo contenuto intenzionale. Nel corso delle ricerche tale distinzione viene ribadita più di una volta, e ciò che più conta è che

¹ Il passo «Die „Theorie“, die in ihr angestrebt wird, ist ja nichts anderes als Besinnung und evidente Verständigung darüber, was Denken und Erkennen überhaupt ist...» continua così: «worin sein Rechtsanspruch auf Gegenständlichkeit eigentlich besteht.» (*ivi*, p. 25, n. 1).

² Cfr. *ivi*, p. 26: «Die Frage nach der Existenz und Natur der „Außenwelt“ ist eine metaphysische Frage. Die Erkenntnistheorie... umfaßt zwar die allgemeine Frage, ob und inwiefern ein Wissen oder vernünftiges Vermögen von dinglich „realen“ Gegenständen möglich ist, die den sie erkennenden Erlebnissen prinzipiell transzendent sind...»

³ Nel corso delle ricerche l'equivalenza tra 'atto psichico' e 'vissuto intenzionale' è affermata in più passi. Si veda ad es. *ivi*, pp. 379–380, 382, 386, 781; un'equivalenza che Husserl metterà in discussione nelle *Ideen*; cfr. *Hua III*, pp. 189–190.

viene ascritta alla percezione (cfr. *ivi*, p. 361). La *Quinta Ricerca* rappresenta a tal proposito il luogo testuale di riferimento: qui viene infatti codificata la differenza tra il contenuto effettivo o «descrittivo» di un atto e il suo contenuto intenzionale. Il primo designa l'aggregato complessivo delle sue parti, astratte o concrete che siano, vale a dire l'aggregato dei vissuti parziali che lo costituiscono¹.

Come già accennato in sede introduttiva (cfr. *infra*, par. 1), l'idea husserliana è che gli atti possano essere considerati degli *interi*, ed in particolare degli interi tra le cui parti vigono rapporti di *fondazione*. Queste ultime possono essere parti concrete, cioè *frazioni*, o parti astratte, ossia *momenti*; ciò che distingue le prime dalle seconde è il rapporto di fondazione che intrattengono con altre parti del vissuto: le frazioni sono parti *indipendenti* dell'atto, e dunque possono esistere anche separatamente dalle altre, mentre i momenti sono parti *non-indipendenti*, per cui non condividono la proprietà delle prime (cfr. Hua XIX, pp. 220 e 272 ss.). Descrivere tale aggregato di parti—secondo quanto riporta la *seconda* edizione—è compito della psicologia descrittiva, che si effettua in un atteggiamento empirico. Il testo originario mostra però che Husserl è ricorso a ben due varianti: «analisi psicologico-descrittiva» è subentrato ad «analisi fenomenologica», e «contenuti effettivi» ha soppiantato «contenuti fenomenologici» (*ivi*, p. 361, n. 1 e 412, nn. 1 e 3). Ciò testimonia non solo l'equivalenza originaria tra fenomenologia e psicologia descrittiva, ma anche il fatto che ora Husserl è deciso a distinguerle nettamente. Prosegue infatti asserendo che mediante la neutralizzazione passiamo dall'atteggiamento psicologico a quello fenomenologico, aprendoci così un campo di evidenze che sono indipendenti da ogni empiria. Husserl afferma dunque che anche la fenomenologia è orientata alla descrizione delle componenti effettive del vissuto, il che lascerebbe pensare da una parte che ciò che la distingue dalla psicologia sia semplicemente l'aver messo fuori gioco ogni posizionalità, dall'altra che si sia sconfessata l'idea della bilateralità d'indagine.

Ma quali sono i contenuti effettivi di un vissuto? A questa domanda le *Log. Unt.* forniscono una risposta non solo rapsodica, ma anche piuttosto contraddittoria. Nel caso della percezione esterna ad es., ad essere contenute effettivamente nel vissuto vi sono innanzitutto le sensazioni, come il dato sensoriale «colore»². Avremo modo di appurare come queste non esauriscano il contenuto effettivo dell'atto, che è ben più denso.

La stessa questione si pone per il contenuto intenzionale, che stando alla *Quinta Ricerca* può essere inteso in tre sensi: come *oggetto* intenzionale, come *materia* intenzionale, e infine come *essenza* intenzionale. Husserl sottolinea ripetutamente che una fenomenologia che sia orientata alla descrizione del contenuto effettivo del vissuto resta indifferente allo statuto esistenziale dell'oggetto: quest'ultimo può infatti esistere o non esistere, ma l'atto consta in ogni caso di contenuti effettivi. La materia poi non va confusa con l'oggetto intenzionale: la sua funzione consiste sia nel fissare un riferi-

¹ Cf. Hua XIX, p. 411: «Unter dem reellen phänomenologischen Inhalt eines Aktes verstehen wir den Gesamtbegriff seiner gleichgültig ob konkreten oder abstrakten Teile, mit anderen Worten, den Gesamtbegriff der ihn reell aufbauenden Teilerlebnisse.»

² Cfr. *ivi*, p. 358: «Beispielsweise ist also im Falle der äußeren Wahrnehmung das Empfindungsmoment Farbe, das ein reelles Bestandteil eines konkretes Sehens (in dem phänomenologischen Sinn der visuellen Wahrnehmungserscheinung) ausmacht...»

mento ad un oggetto, sia nel determinarlo in un certo modo: la materia ci dice infatti non solo cosa sia inteso nell'atto, ma anche il modo in cui esso è inteso (cfr. *ivi*, p. 429). L'oggetto intenzionale non rientra nell'essenza intenzionale dell'atto, che è data solo dalla materia e dalla *qualità*. Quest'ultima ci dice se l'atto è posizionale o no, ossia se intendiamo qualcosa come esistente o no (cfr. *ivi*, pp. 425 ss., 499 ss.).

Ritoveremo tali distinzioni nel capitolo seguente (cfr. *infra*, par. 8.3), ove le sottoporremo ad un'indagine più serrata. Basti per ora averne una nozione generale o anche vaga, giusto per orientarsi nel discorso. Ciò che qui va rilevata è piuttosto la presenza nella seconda edizione di un importante ritocco, che contribuirebbe ad invalidare la distinzione presentata. Nello stilare l'elenco dei possibili significati del termine «contenuto», Husserl afferma che l'essenza intenzionale rientra nel contenuto *effettivo* di un atto—*reell* subentra infatti a *real* e *deskriptiv* (cfr. Hua XIX, p. 527 con *ibid.*, nn. 5 e 6)—, lasciando dunque intendere che la materia stessa vi rientri a sua volta; lo si deduce dalla mereologia husserliana stessa: se *a* (qui l'essenza intenzionale) è allo stesso tempo *contenuto effettivo* di un intero *G* (qui l'atto) ed *intero* rispetto a *b* (qui la materia), allora anche *b* è contenuto effettivo di *G*. Non può dire però che si tratti di un vero e proprio ripensamento: anche qualche pagina prima infatti, Husserl aveva indicato la materia e la qualità come appartenenti al contenuto *descrittivo* dell'atto, che è proprio ciò che nel § 16 viene opposto al contenuto intenzionale (cfr. *ivi*, p. 431). I pronunciamenti rilasciati nel corso della *Ricerca* in esame non restituiscono dunque un quadro organico: anche se ci si limitasse alla sola prima edizione, si riscontrerebbero due concezioni così schematizzabili:

		Concezione A	Concezione B
Contenuto effettivo	{	<i>Dato sensoriale</i>	<i>Dato sensoriale</i> <i>Materia</i>
Contenuto intenzionale	{	<i>Materia</i> <i>Oggetto</i>	<i>Oggetto</i>

Una simile ambiguità rende pressoché impossibile pensare che Husserl avesse chiara la distinzione tra componenti effettive e intenzionali, per cui qualsiasi discorso che la assumesse in modo filologicamente rigoroso sarebbe piuttosto ostico da portare avanti. La assumeremo dunque nella sua portata schematica e generale, cercando di segnalare le revisioni che subirà nelle opere successive.

Possiamo ora riprendere la questione più generale: che tipo d'analisi viene attuata nelle *Log. Unt.*? Secondo Zahavi, Husserl si impegna già qui in ricerche che coinvolgono sia la materia intenzionale, sia l'oggetto intenzionale, escludendo però di fatto ogni questione relativa alla realtà di quest'ultimo. Tale restrizione, continua Zahavi, sarà superata definitivamente nella quarta sezione delle *Ideen*¹. Ciò non esclude che

¹ Cfr. Zahavi 1992, p. 119: «The problems concerning mind-independent objects and objective reality are neither posed nor answered, for they have not any significance for an investigation of the phenomenon qua phenomenon... Thus this restriction is definitively transcended in the last chapter in *Ideas I*, where Husserl treats the relation between Reason and Reality.»

già qui Husserl rilasci delle affermazioni di tipo prototrascendentale, come ad es. quella secondo cui si dice ‘reale’ l’oggetto di una «percezione sensibile *possibile*» (ivi, p. 667, c.n.). Ullrich Melle è di un avviso simile: secondo lui la fenomenologia di quest’opera sarebbe per lo più concepita come psicologia, sicché non solo il campo di ricerca sarebbe limitato di fatto ai contenuti effettivi, ma non verrebbe presa nemmeno alcuna posizione nei confronti dell’«in sé dell’oggetto trascendente». Quest’ultimo entrerebbe nella ricerca solo indirettamente, vale a dire nell’ambito delle analisi sulla materia¹.

L’affermazione secondo cui Husserl non considererebbe l’essere ‘in sé’ del trascendente risulta indebolita dalla presenza nelle *Log. Unt.* di un pronunciamento che prefigura proprio le tesi sull’inseità dell’oggetto, senz’altro sviluppate solo negli anni successivi; si tratta della frase che conclude l’Appendice *Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene*, e quindi l’opera tutta; vi leggiamo che ‘reale’ non significa «fuori dalla coscienza», bensì semplicemente «non meramente presunto» (cfr. ivi, p. 775). Come vedremo nel dettaglio (cfr. *infra*, par. 14.3), Husserl comincia ad affrontare la problematica dell’inseità già in alcuni manoscritti del 1908.

L’osservazione secondo cui il campo di ricerca delle *Log. Unt.* sarebbe limitato ai contenuti effettivi è invece smentita da affermazioni rilasciate da Husserl stesso negli anni successivi. Le discutiamo ora.

4.1 Quale riduzione nelle *Logische Untersuchungen*?

Concentriamoci sul § 16 della *Quinta Ricerca*, che è un luogo testuale speciale. Ciò che lo rende tale è il fatto che nella seconda edizione vi figurino due importanti note, che andiamo a considerare nel loro ordine.

Con la prima Husserl ci vuole rendere consapevoli di quanto la fenomenologia dell’opera sia incompleta e unilaterale. Nella prima edizione infatti i termini ‘fenomenologico’ e ‘descrittivo’ venivano riferiti solo ai contenuti effettivi del vissuto, ed anche nella seconda vengono usati per lo più in tal senso. Ciò dipese dal fatto che queste ricerche presero le mosse da un atteggiamento sostanzialmente psicologico². Husserl si

¹ Cfr. Melle 1984, p. xx: «Die Beschreibungen der Erkenntnisphänomenologie werden von Husserl in den *Logischen Untersuchungen* als psychologische aufgefaßt, ihr Untersuchungsgebiet ist beschränkt auf das der reellen Immanenz, zu Ansichsein und Ansichbestimmung des transzendenten Gegenstands nimmt sie keine Stellung; der transzendente Gegenstand ist Thema der Untersuchung nur, soweit sich ein Akt mittels seiner immanenten Aktmaterie auf einen so und so bestimmten Gegenstand bezieht.»

² Cfr. Hua XIX, p. 411, n. *: «In der ersten Ausgabe d. W. hieß es „reeller oder phänomenologischer Inhalt“. In der Tat war das Wort „phänomenologisch“, wie auch das Wort „deskriptiv“, in der ersten Ausgabe der Buches ausschließlich in Beziehung auf reelle Erlebnisbestände gemeint und auch in der vorliegenden Ausgabe war er bisher vorwiegend in diesem Sinne gebraucht. Das entspricht dem natürlichen Ausgang von der psychologischen Einstellung. Es wird aber im wiederholten Durchdenken der vollzogenen Untersuchungen und bei tiefer Erwägung der behandelten Sachen—insbesondere aber von hier ab—empfindlich und immer empfindlicher, daß die Beschreibung der intentionalen Gegenständlichkeit als solcher (genommen so, wie sie im konkreten Akterlebnis selbst bewußt ist) eine andere Richtung rein intuitiv und adäquat zu vollziehender Beschreibungen darstellt gegenüber derjenigen der reellen Aktbestände und daß auch sie als phänomenologische bezeichnet werden muß.»

è accorto però che la fenomenologia può procedere anche in un'altra direzione, che è quella relativa all'inteso «come tale». Tale bilateralità d'indagine è ribadita anche in un lungo excursus presente nella seconda edizione, in cui Husserl afferma che nell'«intuizione» ci si deve volgere non solo alle componenti effettive del vissuto, ma anche a quelle intenzionali (cfr. Hua XIX, p. 456). Anche in quest'ultimo caso possiamo infatti procedere in modo puramente intuitivo, ed anche qui avremo a che fare con un campo di datità «adeguate».

Comprenderemo il peso di quest'ultima espressione solo nei capitoli che seguiranno (cfr. *infra*, par. 10); ciò che ora importa è mettere a fuoco quella che qui viene presentata quasi come una novità. Da queste affermazioni sembrerebbe infatti che quella che sarà in futuro l'analisi noematica sia qualcosa che Husserl abbia scoperto solo *dopo* le *Log. Unt.* Ciò non può essere del tutto vero, e lo abbiamo visto: già nella prima introduzione viene stabilito che l'indagine fenomenologica deve considerare l'inteso come tale. Lo stesso Husserl potrebbe essere d'accordo, come si può evincere dalla prefazione alla seconda edizione. Qui riconosce infatti che sebbene nella *Prima Ricerca* il parallelismo tra noetico e noematico sia ancora sostanzialmente ignoto, esso emerge di fatto in molti passaggi delle ultime ricerche (cfr. Hua XVIII, pp. 13–14). Gli studi condotti sulla nozione di 'materia' d'atto possono essere considerati dei primi esempi di analisi noematica, come in effetti le future opere testimonieranno: nelle *Ideen* infatti Husserl ricondurrà *apertis verbis* la nozione di 'nucleo noematico' a quella di materia. Ciò non toglie che da un punto di vista *complessivo* la fenomenologia delle *Log. Unt.* sia unilaterale, cioè orientata principalmente all'analisi effettiva. Husserl dichiarerà infatti che nonostante in quest'opera affiorino delle analisi di tipo noematico, queste ultime sono considerate solo come indici rivelatori di strutture noetiche, cioè effettive (cfr. Hua III, pp. 203, n. 1, 296, n. 1 e 298).

La seconda nota mira innanzitutto a raffinare la terminologia, ma ciò che la rende decisiva è ben altro: è qui infatti che Husserl fa un riferimento alla riduzione. Scrive infatti che per quanto riguarda l'oggetto l'aggettivo *real* dev'essere evitato, perché dà l'idea di quella «trascendenza cosale», che è proprio ciò che viene «neutralizzato nella riduzione all'immanenza effettiva del vissuto»¹.

Dieter Lohmar ha recentemente tentato un esame di queste note, avviando un confronto tra la prima e la seconda edizione. La sua idea generale è che nelle *Log. Unt.* sia operativa una prima forma di riduzione, che lui chiama «riduzione alla compagine effettiva del vissuto» (2012, *passim*). Varrà la pena discutere questa lettura, perché tale discussione ci aiuterà ad illuminare meglio non solo la natura dell'opera considerata, ma anche la genesi del problema della costituzione. Le tesi generali di Lohmar si lasciano così riassumere (cfr. *ivi*, pp. 6 ss., 11, 21 ss.): (1) la riduzione alla compagine effettiva del vissuto è un primo strumento con cui Husserl persegue una «prova del diritto delle posizioni d'oggetto»; (2) tale riduzione è troppo radicale, perché lascia come residuo solo i contenuti effettivi, mentre una prova del diritto delle posizioni d'oggetto

¹ Cfr. Hua XIX, p. 413, n. **: «„Real“ würde neben „intentional“ sehr viel besser klingen, aber es führt den Gedanken einer dinghaften Transzendenz, der gerade durch die Reduktion auf die reelle Erlebnisimmanenz ausgeschaltet werden sollte, sehr entschieden mit sich.»

richiede che la materia non venga esclusa; (3) l'inadeguatezza di questa prima forma di riduzione conduce Husserl ad elaborare la riduzione trascendentale.

Ad 1. La prima tesi risulta discutibile da un punto di vista strettamente esegetico. Va premesso che Lohmar fa un uso molto ampio del concetto di 'prova del diritto'; quest'ultimo vale infatti tanto per la qualità quanto per la materia: come devo provare il diritto di intendere qualcosa come *esistente*, e nello specifico come *reale*, così devo provare il diritto di intendere qualcosa piuttosto che qualcos'altro—ove ovviamente il primo diritto presuppone il secondo. Lohmar riconosce che nelle *Log. Unt.* non vi sia traccia del concetto di 'prova del diritto', ma allo stesso tempo sostiene che essa sia *de facto* perseguita¹. Per suffragare la sua tesi rimanda ad alcuni passaggi delle *Ideen*, in cui emerge come per Husserl la fonte originaria del diritto di posizione risieda nell'intuizione, intesa nel senso più ampio possibile (cfr. *ivi*, p. 6). Nelle *Log. Unt.* Husserl avrebbe dunque cercato tale fonte di diritto nel campo delle sensazioni, tradendo così un orientamento marcatamente empiristico.

Come vedremo a breve, quest'ultima lettura è del tutto ingiustificata. Ciò che possiamo rilevare ora è invece la problematicità del giudizio dato sulle *Log. Unt.* Al di là dell'inopportunità di richiamarsi ad un'opera posteriore, non si dubita del fatto che lo scopo sia quello di provare il diritto della posizione di realtà; una tale nozione di 'prova del diritto' compare nell'introduzione alla prima edizione, dove si accenna al «diritto della pretesa» della conoscenza di riferirsi a qualcosa di oggettuale, e sempre in quel contesto viene prospettato che la teoria della conoscenza debba comprendere come sia possibile un sapere o un supporre razionale riguardo agli oggetti mondani. Stando a queste dichiarazioni siamo dunque già in pieno regime di filosofia trascendentale, sebbene intesa nel modo specifico in cui la intende Husserl. Ciò che si contesta è che a queste dichiarazioni programmatiche segua un effettivo perseguimento dello scopo enunciato. È certo vero—se non altro per ammissione dello stesso Husserl—che l'opera contiene frammenti di fenomenologia trascendentale, il che corroborerebbe la tesi di Lohmar secondo cui già qui viene studiato il problema della legittimità della posizione di realtà. Non crediamo però che la presenza di tali frammenti legittimi la tesi secondo cui sia qui operativa un'analisi della costituzione della posizionalità. In quest'opera sembra che Husserl *de facto* persegua sostanzialmente uno scopo: dischiudere il campo di quella che sarà l'analisi *noetica*, cioè l'analisi degli atti secondo i loro contenuti effettivi. La qualità viene indagata come contenuto d'atto—ad es. in rapporto alla materia e alla forma apprensionale—, ma non viene ancora posto in termini espliciti il problema della sua legittimità, a cui invece verrà dedicata buona parte dei manoscritti di revisione.

Ad 2. La seconda tesi incontra problemi sia esegetici che teorici; la si può specificare in tre sottotesi: (i) i contenuti effettivi si identificano con la «pienezza intuitiva», cioè con i dati sensoriali; (ii) il residuo della riduzione sarebbe un flusso di dati senso-

¹ Cfr. Lohmar 2012, p. 21: «Husserl erkennt nämlich, was er hier [nelle *Ideen*] eigentlich tut, und damit auch, was er in den *Logischen Untersuchungen* bereits getan hat: eine Prüfung des Rechts und der Grenzen des Rechts von Wirklichkeitssetzungen (und Gegenstandssinnen) auf dem Erfahrungsboden der jetzt anschaulichen Gegebenheiten, unserer Erfahrungen und unserer synthetischen Leistungen.»

riali che scorrono senza che alcuna apprensione li animi; (iii) tali dati devono fungere da terreno per la ‘prova del diritto’ della materia e della qualità¹.

Ad i ed ii. Per quanto riguarda le prime due sottotesi, è facile mostrare come non siano in accordo con il testo husserliano. Come contenuti effettivi non valgono infatti solo i dati sensoriali, ma anche i caratteri d’atto e le apprensioni. Queste ultime sono indicate come componenti «fenomenologiche» o «descrittive»², ma è Husserl stesso ad averci ricordato che in quest’opera tali termini sono sinonimi di ‘effettivo’. Se c’è poi un’idea che attraversa le ultime due ricerche è proprio quella secondo cui i meri dati sensoriali non sono in grado di rendere conto della costituzione della manifestazione di un oggetto, la quale necessita sempre di un’apprensione che li animi. In ciò, si noti, ci stiamo limitando alle *Log. Unt.*, perché negli scritti successivi la compagine dei contenuti effettivi si arricchisce di non poco: nel corso del 1915 ad es., Husserl annovera tra le componenti effettive non solo i dati sensoriali, ma anche le apprensioni, l’interesse tematico e la qualità³. Da questo punto di vista non è Husserl a muoversi ancora in modo empiristico, ma è Lohmar a leggere troppo empiristicamente la nozione di ‘contenuto effettivo’.

Di una riduzione al solo dato sensoriale si può parlare, ma non nelle *Log. Unt.*, bensì in un manoscritto datato 1904 (cfr. Hua X, testo no. 19); lì Husserl si trova a dover escogitare una riduzione che permetta un’analisi della costituzione dello spazio obiettivo e che quindi non lo presupponga. Tale riduzione dovrebbe escludere sia l’apprensione che la materia, ovvero tutto ciò che trascende il mero sentire⁴. Si tratta di quella che a ragione è stata apostrofata come «riduzione sensualistica» (Sommer 1985, p. 224), la quale però è operata per scopi circoscritti.

Ad iii. La terza sottotesi è passibile della stessa critica che abbiamo mosso alla prima tesi. A dire di Lohmar infatti, la riduzione alla compagine effettiva lascerebbe fuori la materia e la qualità, il cui diritto resterebbe così da ‘provare’. Ciò distingue

¹ Cfr. ad es. ivi, pp. 4, 7 e 10: «...die anschauliche Fülle, die sich weitgehend mit den reellen Beständen identifizieren lässt.», «Er verfolgt hier die noch stark empiristisch geprägte Idee einer Rechtsprüfung der Auffassung ‚als etwas‘ auf dem Boden der reellen Bestände des Bewusstseins. In dem intentionalen Akt, der Auffassung ‚als etwas‘ sind immer die drei Elemente Materie, Qualität und Fülle enthalten. Das Projekt einer Rechtsprüfung der Auffassung bezieht sich in den *Logischen Untersuchungen* jedoch vor allem auf die Materie, d. h. das ‚als was‘ der Auffassung» e «Es gibt neben der Weiterentwicklung der phänomenologischen Methode der Suche nach den wirklich tragenden Evidenzen auch noch ein schwerwiegendes Problem der ‚Reduktion auf den reellen Bestand‘... Das Resultat bzw. das Residuum der Reduktion ist ein Fluss von reellen Beständen (empiristisch gedeutet: sinnliche Eindrücke und Empfindungen) in allen Sinnesfeldern. Im Idealfall gibt es keine Spur einer sinnhaften Auffassung in diesem Fluss.»

² Cfr. Hua XIX, pp. 395–396 e 399: «Die Auffassung selbst läßt sich aber nie und nimmer auf einen Zufluß neuer Empfindungen reduzieren, sie ist ein Aktcharakter, eine „Weise des Bewußtseins“... Was hier in der naturwissenschaftlich-psychologischen Betrachtungsweise im Rahmen des natürlichen Daseins festgestellt war, ergibt uns bei Ausschaltung alles Empirisch-Realen seinen rein phänomenologischen Bestand.» e «Apperzeption ist uns der Überschuß, der im Erlebnis selbst, in seinem deskriptiven Inhalt gegenüber dem rohen Dasein der Empfindung besteht.»

³ Cfr. Hua XXXVI, p. 103: «Das Erlebnis hat sein reelles Wesen mit vielerlei reellen Komponenten: Empfindungsdaten, die zugehörige Auffassung, vermöge deren die Daten gerade dies und nicht anderes „darstellen“, Momente der Ich-Zuwendung, des thematischen Interesses, des Glaubens im Sinn der gewissen oder ungewissen, der vermutenden, zweifelnden Seinssetzung usw.»

⁴ Cfr. Hua X, p. 54: «Reduzieren wir aber auf das „Gesichtsfeld“, schließen wir alles aus von Auffassungsmomenten und Sinn, was über das Empfinden hinausgeht, so resultiert etwas, was keine Fläche, kein Feld im objektiven Raum mehr ist.»

questo primo tipo di riduzione da quella trascendentale, la quale non solo non escluderà la materia, ma considererà anche le esperienze *pregresse* e *possibili*, vale a dire l'intenzionalità d'orizzonte (cfr. Lohmar 2012, pp. 7–9 e 21 ss.). Lohmar non tiene però conto di due evidenze testuali: primo, occorre ricordare che materia e qualità sono anche definite contenuti effettivi, e ciò in un punto nevralgico dell'esposizione; secondo, va rilevato quanto Husserl afferma nella prefazione del '13, e cioè che le ultime due ricerche contengono già analisi di tipo noematico, cioè analisi volte ai contenuti intenzionali. Gli studi concernenti la materia ne sono un esempio eccellente, e forniscono anche una smentita della tesi secondo cui Husserl affiderebbe alle sensazioni il compito di provarne il diritto. È vero piuttosto che è la materia «a presentare il senso in cui vengono appresi i contenuti sensoriali» (Hua XIX, p. 622). Per cui, anche concedendo che qui si dispieghi un'analisi precipuamente noetica, non si può sostenere che *de facto* le componenti intenzionali vengano messe tra parentesi.

L'argomento elaborato da Lohmar per dimostrare l'insufficienza di questa prima forma di riduzione perde dunque tutta la sua incisività. Eccolo riportato: immaginiamo di sentire un forte mal di denti nello stesso istante in cui percepiamo una sfera rossa; se riducessimo sino ai contenuti effettivi—se escludessimo quindi la *materia*, sostiene Lohmar—, non saremmo più in grado di decidere se il mal di denti faccia parte del complesso sensoriale relativo alla sfera rossa. Non saremmo cioè in grado di decidere se il mal di denti svolga una funzione presentativa per la sfera oppure no¹. Dal momento che è Lohmar stesso ad identificare la nozione di 'materia' con quella di 'apprensione' (cfr. 2012, pp. 6–7), il suo argomento collassa: l'apprensione è infatti un contenuto effettivo.

La tesi di Lohmar resta dunque vera su un piano meramente controfattuale: *qualora* Husserl avesse voluto affrontare la questione della costituzione della materia con una riduzione siffatta—cioè con una riduzione ai soli dati sensoriali—, *allora* tale riduzione sarebbe stata inefficace.

Ad 3. La terza tesi è una diretta conseguenza delle precedenti; secondo Lohmar la riduzione alla compagine effettiva non è efficace, perché lascia come residuo un campo di datità al livello del quale non è possibile provare alcun diritto (cfr. *ivi*, p. 17). Come si vede, questa tesi non è che un compendio delle prime due, sicché ne eredita la problematicità. Se è vero infatti che Husserl si accorge dell'unilateralità dell'analisi effettiva, e dunque della sua insufficienza, non è altrettanto vero che elabori una seconda riduzione perché conscio dell'inefficacia di una prima riduzione nella prova del diritto—e ciò per un motivo semplice: la riduzione descritta da Lohmar non è mai stata concepita. Quello che Husserl si trova a dover fare negli anni successivi non è escogitare un'*altra* riduzione, ma semplicemente ampliare lo spettro dell'analisi su contenuti effettivi quali ad es. le sensazioni cinestetiche. Chiamerà allora in causa i concetti di 'situazione cinestetica' e 'possibilità reale', che sono proprio quelli assenti nell'opera

¹ Cfr. Lohmar 2012, p. 11: «Die Reduktion auf den reellen Bestand ist eine so weitgehende Reduktion, dass ich nicht einmal mehr weiß, was ich zu sehen erwarte. Diese führt dazu, dass ich auch keine Handhabe mehr habe, um zu entscheiden, ob meine Zahnschmerzen zu denjenigen reellen Beständen gehören, die eine darstellende Funktion für die Kugel haben oder nicht.»

del 1901¹. Come è stato rilevato (cfr. Costa 1994, p. 523)—e come lo stesso Lohmar riconosce—, ciò che manca in quest’opera è un’esplorazione sistematica del concetto di ‘orizzonte’.

Quella che andrà sotto il nome di ‘riduzione trascendentale’ non funge allora come *correttivo* di una prima forma fallace di riduzione, bensì non è altro che quella stessa riduzione che nelle *Log. Unt.* opera in modo “anonimo”—il sostantivo ‘riduzione’ manca infatti del tutto (cfr. Boehm 1968, p. 123). Sarà dunque ora di esaminare i testi in cui tale concetto viene teorizzato esplicitamente.

5 Riduzione ed analisi costitutiva

Gli anni seguenti la pubblicazione delle *Log. Unt.* sono segnati dall’elaborazione di due concetti fondamentali: quello di ‘epochè’ e quello di ‘riduzione fenomenologica’. Entrambi sono introdotti per la prima volta nell’*Erkenntnistheorie*. L’epochè non è altro che una filiazione di ciò che era stato presentato come il ‘principio dell’assenza di presupposti’. Grazie ad essa vengono infatti sospese tutte le supposizioni relative alle scienze positive, ed in particolare alla psicologia (cfr. Mat. III, p. 191). In un certo senso dunque la riduzione non è che un conseguenza logica dell’epochè: quest’ultima sorge infatti come quella misura precauzionale che consente di evitare un *circulus in demonstrando*, sicché il movimento riduttivo risulta necessitato (cfr. Álvarez-Vázquez 2010, pp. 96 ss.): se infatti devo render conto della trascendenza senza presupporla, allora dovrò ridurre la mia indagine ad un campo che non la comprenda.

La riduzione compare in primo luogo come uno strumento con cui viene escluso ogni riferimento ai vissuti intesi in senso “personale”, cioè psicologico. Si tratta di qualcosa di già adombrato nelle *Log. Unt.*: nella prefazione del 1913, come abbiamo visto, Husserl rinvia ad alcuni passi in cui a suo dire emerge già una distinzione tra psicologia e fenomenologia. In effetti nel corso della *Quinta Ricerca* Husserl distanzia il concetto di vissuto in senso fenomenologico sia da quello declinato in senso psicologico che da quello proprio del senso comune. Il vissuto in senso fenomenologico lo si raggiunge «neutralizzando» qualsiasi riferimento ad eventi psicologici, e ciò consente di guadagnare anche un primo concetto di ‘coscienza’, che è da intendere come compagine fenomenologica effettiva dell’io. Nella seconda edizione Husserl può quindi parlare apertamente di una «riduzione al fenomenologico» (Hua XIX, p. 369). Nella citata neutralizzazione si può scorgere il primo movimento che conduce a considerare i vissuti non più come eventi naturali, ma come contenuti costitutivi di un’unità di coscienza, che è a sua volta da intendere come pura.

Nell’*Erkenntnistheorie* Husserl parla di una riduzione alle «possibilità ideali» (Mat. III, p. 199) della conoscenza, intendendo rimarcare come la fenomenologia degli atti

¹ Da una conversazione riportata da Dorion Cairns (1976, p. 6) sappiamo che Husserl abbozzò un’appendice alle *Log. Unt.* dedicata all’analisi della nozione di cinestesi. Tuttavia reputò tale analisi insoddisfacente, per cui scelse di non pubblicarla. Al concetto di ‘cinestesi’ Husserl dedicherà larga parte della *Dingvorlesung* (cfr. Hua XVI, §§ 44 ss.), mentre quello di ‘possibilità reale’ sarà oggetto precipuo dei manoscritti di revisione (cfr. Hua XX/1, §§ 38 ss.).

non sia in alcun modo compromessa con alcuna empiria, ma sia piuttosto votata a studiare le loro strutture essenziali (cfr. *ibid.*). Anche in questo caso ci imbattiamo in affermazioni di carattere prototrascendentale: viene qui infatti ribadita la definizione dell'oggetto reale come qualcosa che è dato in una percezione possibile, ove però è importante segnalare che qui Husserl distingue tale rapporto dalla nota equazione *esse = percipi* (cfr. *Mat.* III, p. 136). Nella parte finale di questo lavoro (cfr. *infra*, par. 14.3) ci soffermeremo sul valore di questa distinzione.

Il corso del semestre invernale del 1904/05 è dedicato a temi specifici quali il tempo, la percezione e le c.d. «presentificazioni»—cioè fantasia, ricordo e immaginazione—, ma non compie passi in avanti significativi nella direzione del problema della costituzione. Questo è però il periodo in cui Husserl incomincia a tematizzare più a fondo la riduzione, come testimoniano due frammenti di manoscritti risalenti rispettivamente al 1904 e al 1905¹. Le lezioni del semestre invernale del 1906/07 approfondiscono la fenomenologia degli atti, tanto che Husserl le battezzerà con il titolo „*Noetik*“, *Theorie der Erkenntnis und Phänomenologie* (cfr. *Hua* XXIV, p. 476). Sebbene in questo corso sia lasciato largo spazio alla riduzione ed alla sua funzione di sospensione della trascendenza, e nonostante Husserl rammenti che l'analisi fenomenologica debba rivolgersi anche al «percepito come tale» (*ivi*, p. 220), non si può ancora dire che vi compaiano delle analisi costitutive in senso pieno. Come suggerisce il titolo stesso, le analisi qui svolte sono di tipo noetico, cioè effettivo².

Le lezioni del semestre estivo del 1907 sono quelle nel cui titolo compare l'espressione *Kritik der Vernunft*, e sono le prime a tematizzare esplicitamente il problema della costituzione. Le loro considerazioni di partenza sono molto simili a quelle delle *Log. Unt.*, ma non si può dire che la cornice problematica in cui sono inserite sia la stessa. Basta guardare alle prime battute della seconda lezione: Husserl vi afferma che ogni vissuto può divenire oggetto di un secondo vissuto che lo «afferri», e subito aggiunge che in tale afferrare il vissuto è una datità *assoluta*. Non si può infatti dubitare di una tale datità. La sfera dei vissuti coincide infatti con quella che Husserl chiama 'sfera dell'immanenza', che è libera da ogni enigmaticità, tanto da escludere qualsiasi dubbio (cfr. *Hua* II, p. 31). Ciò che risulta enigmatico per ogni teoria della conoscenza è piuttosto la trascendenza. Ogni conoscenza infatti, scientifica o pre-scientifica che sia, pretende così di cogliere qualcosa che non è ad essa immanente.

Nel cercare un concetto rigoroso di trascendenza, Husserl ricorre in prima battuta alla distinzione tra *effettivo* e *non-effettivo*. È detto infatti 'trascendente' tutto ciò che non è contenuto effettivamente nell'atto. Nel caso della percezione esterna ad es., l'oggetto è trascendente, perché non appartiene al contenuto effettivo del vissuto, di cui fanno invece parte i dati sensoriali. Di qui Husserl fa seguire una definizione di

¹ Per quanto riguarda il primo, si tratta del manoscritto F 1 6/129. Qui la riduzione è escogitata come strumento metodico che permette di sospendere il tempo obiettivo. Il secondo invece risale al periodo del soggiorno a Seefeld, ed è catalogato con la segnatura A VII/2. Cfr. *Hua* X, pp. 238 ss. Anche qui, la riduzione si pone inizialmente come risposta alla questione su come la fenomenologia possa raggiungere l'evidenza riguardo ai rapporti tra oggetti temporali, ma si estende poi a quella più generale dell'evidenza. Per un'analisi dettagliata dei due manoscritti, rimando ad Álvarez-Vázquez 2011.

² Cfr. Melle 1984, p. xxi: «Die Einbeziehung des gemeinten Gegenstands geschieht jedoch erst gegen Ende des systematisch-einführenden Teiles der Vorlesung; von einer korrelativen Betrachtung im Sinne der späteren transzendentalen Konstitutionsanalysen kann eigentlich noch nicht gesprochen werden.»

immanenza: dicesi dato nell'immanenza ciò che è *effettivamente* nel vissuto; in termini più formali: (a) per ogni contenuto x varrà che x è *dato nell'immanenza* se e solo se x è un *contenuto effettivo* del vissuto¹.

C'è però un secondo concetto di trascendenza, che permette di definirla non in opposizione a ciò che è effettivamente nel vissuto, ma a ciò di cui non si può dubitare. Viene sancito infatti che tutto ciò che è dato nell'immanenza è dato *assolutamente*; per trascriverla ancora in termini formali: (b) per ogni contenuto x varrà che x è *dato nell'immanenza* se e solo se x è *dato in modo assoluto*². Dalle equivalenze materiali (a) e (b) ne segue dunque una terza, ovvero sia: (c) per ogni contenuto x varrà che x è *dato in modo assoluto* se e solo se x è un *contenuto effettivo* del vissuto.

Ed è questo punto che Husserl discute la prima coppia di equivalenze che aveva stabilito. È un errore infatti pensare che l'unica datità immanente sia quella del contenuto effettivo del vissuto. Se si accettasse tale equivalenza, tutto ciò che non rientra effettivamente nel vissuto avrebbe lo stesso statuto di enigmaticità proprio del trascendente. Husserl sta prospettando dunque una nozione di 'immanenza' più estesa, che si concretizzerà solo nella quarta lezione.

5.1 Ampliamento della sfera dell'immanenza

Torniamo ora alla problematica generale della trascendenza. In un primo senso, si dice trascendente ciò che non è contenuto effettivamente nell'atto di "conoscenza" —una nozione assunta qui in modo vago, dato che può designare tanto un giudizio quanto una percezione. La *cogitatio*—che è il nome di cui Husserl si serve qui per indicare i vissuti—si riferisce intenzionalmente a qualcosa, ma l'inteso può non essere 'in' essa *effettivamente*. L'assonanza con le tesi delle *Log. Unt.* è cristallina, per cui non merita chiose particolari. Ciò a cui invece si deve prestare attenzione è il quadro teorico in cui tali tesi vengono presentate. Qui ad Husserl interessa qui capire come un vissuto possa trascendersi, cioè riferirsi a qualcosa che non è un suo contenuto effettivo. La questione si pone allora nei seguenti termini: come si costituisce un oggetto trascendente?

Se dunque l'enigma è la trascendenza, allora non è lecito servirsi del trascendente come già dato, perché si incorrerebbe in una manifesta *petitio principii*. Lo scopo della teoria della conoscenza è infatti chiarire come la conoscenza del trascendente sia possibile. In queste pagine Husserl sembra identificare senza troppe sottigliezze l'epochè con la riduzione, che viene qui presentata sia come 'gnoseologica' che come 'fenomenologica' (cfr. *ivi*, pp. 5, 39, 43 ss.). L'epochè permette infatti di munire ogni trascendenza dell'indice di neutralità o indifferenza, escludendola dall'analisi ed evitando così che si cada in un circolo.

¹ Cfr. Hua II, p. 35: «[Per trascendenza] kann entweder gemeint sein das im Erkenntnisakt Nicht-reell-enthalten-sein des Erkenntnisgegenstandes, so dass unter dem im „wahren Sinne Gegeben“ oder „immanent gegeben“ das reelle Enthaltensein verstanden wäre... Immanent heißt hier also im Erkenntniserlebnis reell immanent.»

² Cfr. *ibid.*: «Es gibt aber noch eine andere Transzendenz, deren Gegenteil eine ganz andere Immanenz ist, nämlich absolute und klare Gegebenheit, Selbstgegebenheit im absoluten Sinn.»

Ciò su cui non viene esercitata l'epochè è invece la sfera dell'immanenza, che è posta al sicuro dal fatto che è il terreno su cui si pone qualsiasi questione di tipo gnoseologico. Se infatti si applicasse la riduzione anche ai vissuti, la questione stessa della possibilità della trascendenza perderebbe il suo senso. Si tratta di una questione delicata, dato che qui Husserl sta gettando le basi di quello che a breve si delinea come il problema della costituzione. La ragione per cui la riduzione non può essere esercitata sui vissuti non è infatti meramente metodologica, ma sostanziale: l'oggetto della percezione esterna ad es. non è certo un contenuto effettivo del vissuto, ma il riferimento ad esso è comunque un «carattere *interno*» (c.n.) al vissuto¹. Per quanto una percezione si riferisca ad un oggetto, cioè a qualcosa che può trascenderla, tale riferimento è comunque qualcosa di intrinseco al vissuto percettivo². Di conseguenza la stessa validità pretesa dalla conoscenza del trascendente deve poter essere studiata in quanto fenomeno, e quindi nella sfera dell'immanenza. Ciò che viene sospeso è infatti ciò di cui si deve chiarire la costituzione, e ciò a cui si riduce è il fenomeno che può render conto di quanto sospeso. Eseguita la riduzione quindi non abbiamo più a che fare con una «validità posta», bensì con il «fenomeno della validità». Una soluzione anche parziale dell'enigma della trascendenza può essere dunque fornita solo da una scienza dei vissuti, cioè delle datità assolute.

Ma è nella quarta lezione che Husserl fa compiere alla trattazione il passo decisivo, che consiste nell'ampliamento della sfera dell'immanenza. Scrive infatti che uno studio fenomenologico della conoscenza deve considerare non solo ciò che è «effettivamente immanente, ma anche ciò che è immanente in senso *intenzionale*». Ogni vissuto ha infatti un'*intentio*, ed anch'essa può essere data in modo assoluto. Husserl sceglie l'esempio di una percezione uditiva: la riduzione fenomenologica permette di individuare non solo i contenuti effettivi dell'atto del percepire, come ad es. le sensazioni dei suoni, ma anche la contrapposizione tra ciò che si manifesta (una melodia ad es.) e la manifestazione (la melodia nel modo in cui è data nel vissuto). Per questo Husserl può affermare che 'assolutamente dato' ed 'effettivamente immanente' non sono più «una sola cosa»³. A dispetto di quanto le precedenti equivalenze suggerivano, il dominio di ciò che è *dato nell'immanenza*—e dunque di ciò che è *dato in modo assoluto*—è più vasto del dominio di ciò che è *effettivo*. Detto brevemente: non tutto ciò che è immanente è effettivo. Quella bilateralità d'indagine che nelle *Log. Unt.* era rimasta solo accennata viene qui giustificata e collaudata: la fenomenologia non studia solo i contenuti effettivi dell'atto, ma anche l'«inteso come tale». La locuzione «come tale» evidenzia proprio come il volgimento al contenuto intenzionale non conduca a quella che

¹ Cfr. *ivi*, p. 46: «Andererseits hat diese Beziehung auf Transzendentes, wenn ich dessen Sein auch ihrer Triftigkeit nach in Frage stelle, doch etwas im reinen Phänomen Faßbares. Das Sich-auf-Transzendentes-beziehen, es in dieser oder jener Weise meinen, ist doch ein innerer Charakter des Phänomens.». Nella terza lezione le nozioni di 'vissuto', '*cogitatio*' e 'fenomeno' vengono di continuo interscambiate; Sokolowski (1964, pp. 228–229) lamenta una certa ambiguità nel concetto di 'fenomeno'.

² Cfr. *Hua II*, p. 55: «Die Erkenntniserlebnisse, das gehört zu ihrem Wesen, haben eine *intentio*, sie meinen etwas, sie beziehen sich in der oder jener Art auf eine Gegenständlichkeit. Das sich auf eine Gegenständlichkeit Beziehen gehört ihnen zu, wenn auch die Gegenständlichkeit ihnen nicht zugehört.»

³ Cfr. *ivi*, p. 11; cfr. con pp. 9 e 55: «Es ist nun nicht mehr selbstverständlich und unbesehen einerlei: absolut gegeben und reell immanent.» e «...nicht bloß um das reell Immanente handelt es sich, sondern auch um das im intentionalen Sinn Immanente.»

Husserl chiamerà ‘descrizione dell’oggetto *reale*’—ché altrimenti si cadrebbe nella temuta *petitio principii*—, ma permetta piuttosto la descrizione *fenomenologica* (e perciò ‘immanente’) di ciò che è dato intenzionalmente nell’atto. Come vedremo dettagliatamente (cfr. *infra*, par. 9.1.1), ciò che è dato nell’immanenza non è l’oggetto reale, ma qualcos’altro, ossia l’‘inteso come tale’.

Gli appunti che Husserl redasse al fine di abbozzare la linea argomentativa di queste lezioni compiono il passo finale. Solo in questi ultimi si affaccia infatti il problema della costituzione nella sua integralità. Il punto di partenza è dato dalla legge generale secondo cui tra atto ed oggetto vige una *correlazione*, cioè un’implicazione reciproca tra relata. Ciò non significa che il secondo sia sempre e comunque contenuto effettivamente nel primo: le cose ad es. si *costituiscono* in atti, senza per questo essere loro parti. Ed è qui che Husserl si rende conto che l’indagine non può procedere considerando atti *singoli*, ma deve piuttosto studiare le loro «formazioni complesse», i loro contesti di concordanza e discordanza e le loro peculiari «teleologie»¹. In queste pagine non compare una definizione accurata del termine ‘teleologia’; da quanto però emerge dai testi successivi si può dire che tale termine indichi una serie ordinata ad un fine, e quindi in questo caso una serie percettiva che mira a conseguire la “conoscenza” dell’oggetto. Ciò non vuol dire che tale serie debba raggiungere il suo fine; vi sono atti che per essenza non possono mai guadagnare una datità adeguata, e lo vedremo nel dettaglio (cfr. *infra*, par. 10.3). Ciò su cui ora vale la pena di indugiare è il passaggio succitato: perché lo studio della costituzione dell’oggetto nella percezione dovrebbe obbligare a considerare le *complezioni* d’atti, e dunque le loro concordanze e discordanze? Cosa impedisce cioè all’analisi di limitarsi a considerare un atto *singolo*? La risposta è semplice: la struttura *orizzontale* della percezione trascendente. In quest’ultima intendiamo sempre di più di quanto ci sia dato ‘propriamente’, sicché la costituzione del suo oggetto non potrà che essere quantomeno graduale. Non è dunque più possibile limitarsi a scomporre il singolo atto nelle sue parti, astratte o concrete che siano; il rilevamento della struttura orizzontale della percezione costringe a considerare la molteplicità di atti che la costituzione di un oggetto trascendente può richiedere. Quella stessa struttura che nelle *Log. Unt.* era solamente avvicinata e segnalata, da qui in poi assume il titolo di indice di un problema più ampio: il problema della costituzione.

¹ Cfr. *ivi*, pp. 12–13: «...es ist leicht, allgemein von Korrelation zu sprechen, aber sehr schwer, die Art, wie ein Erkenntnisobjekt sich in der Erkenntnis konstituiert, zur Klarheit zu bringen... Und natürlich kommen da nicht nur die einzelnen Akte in Betracht, sondern auch ihre Komplexionen, ihre Zusammenhänge der Einstimmigkeit und Unstimmigkeit und die daran zutage tretenden Teleologien... Wir verstehen dann, wie das Erfahrungsobjekt kontinuierlich sich konstituiert und wie diese Art der Konstitution ihm eben vorgeschrieben ist, daß es seinem Wesen nach eben solche schrittweise Konstitution fordert.»

5.2 Descrizione reale e descrizione fenomenologica

Nel primo decennio del novecento Husserl inizia ad accostare la fenomenologia al progetto di una vera e propria «critica della ragione». Gli appunti personali¹ indicano che questa avrebbe dovuto avere come temi principali quelli della percezione, della fantasia, del tempo e della cosa. Mentre ai primi tre viene riservata una trattazione nelle lezioni del semestre invernale del 1904/05—gli *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*—, l'esame del quarto rimane un *desideratum* sino all'estate del 1907. La lezione che Husserl tenne nel semestre estivo di quell'anno è infatti dedicata alla fenomenologia della «cosalità e della spazialità», tanto da essere battezzata dal redattore con il nome di *Dingvorlesung*.

Parlarne come qualcosa di isolato è tuttavia improprio, dato che non si tratta altro che delle analisi conclusive delle cinque lezioni che abbiamo appena finito di esaminare. La pubblicazione separata dei due gruppi di manoscritti è stata quindi una scelta miope, giacché si tratta del medesimo corso: le cinque lezioni dovevano servire infatti da introduzione alla *Dingvorlesung*, che sarebbe poi entrata nei dettagli della problematica costitutiva. D'altra parte una simile scelta editoriale è supportata da ragioni eminentemente teoriche: secondo Clæsges ad es. (cfr. 1964, pp. xiv e xvii), le analisi in questione non rappresentano una diretta conseguenza delle cinque lezioni, che da parte loro godrebbero di una certa autonomia². Ciò è difficilmente sostenibile: le analisi dedicate alla cosa spaziale non sono altro che l'esito coerente del programma di ricerca tracciato nella parte introduttiva del corso. L'enigma della trascendenza doveva infatti inevitabilmente specificarsi nel problema più definito della costituzione della cosa, la quale reca innanzitutto una proprietà: l'essere nello spazio³. Ma la prova più forte che si può addurre a sostegno di questa tesi è di carattere eminentemente testuale: nella «considerazione conclusiva» di questa lezione (§ 84) viene affrontato proprio il problema di cosa si debba intendere per 'esistenza reale' e di quali rapporti abbia questa con la nozione di 'possibilità reale'.

La *Dingvorlesung* spicca per rigore e densità di contenuti. Prima ancora però, ciò che la distingue è la sua impostazione metodica, che è annunciata da Husserl nelle primissime pagine. Per la prima volta compare infatti il richiamo al metodo della *stratificazione* dell'analisi. Husserl individua due grandi strati, che rappresentano i livelli che dovrà percorrere la sua esposizione.

L'analisi effettivo-intenzionale. Il primo strato è dato dall'analisi effettiva e intenzionale. Qui si dà per eseguita la riduzione, che è la sola che ci consente di accedere a ciò

¹ Si tratta di appunti editi con il titolo *Persönliche Aufzeichnungen vom 25.9.1906, 4.11.1907 und 6.3.1908*, in Hua XXIV, pp. 442 ss.

² Sulla stessa linea si situa Sommer 1985, p. 224. Scrimieri (1967, p. 230) è stato uno dei più acerrimi critici di tale scelta editoriale. Secondo lui infatti era pressoché impossibile capire le cinque lezioni senza aver letto i manoscritti della *Dingvorlesung*.

³ Come nota a ragione Costa (2009, p. xviii), secondo cui tale corso «affronta proprio il problema relativo a come la realtà possa costituirsi nella coscienza, analizzando la costituzione di ciò che più di ogni altro rappresenta l'«esterno» della coscienza: la cosa e lo spazio».

che appartiene *essenzialmente* alla percezione, ed è anche la sola a permetterci di distinguere tra contenuto *effettivo* e contenuto *intenzionale*¹.

L'analisi volta alle componenti effettive ci restituisce varie evidenze: che all'atto percettivo appartenga un riferimento ad un oggetto, che in esso vengano vissuti dei dati sensoriali, che questi siano animati da un'apprensione, e che l'atto possa avere il «carattere della credenza» (Hua XVI, p. 19). L'analisi intenzionale ci permette invece di cogliere delle evidenze che riguardano l'inteso «come tale». La descrizione relativa a quest'ultima non va confusa con la descrizione dell'oggetto reale. Come Husserl osserva nella *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*, la lezione del 1909, l'analisi che coglie le frazioni ed i momenti dell'inteso come tale si riferisce appunto a qualcosa in quanto dato nell'atto, non a qualcosa «in sé». Prese congiuntamente, la *Einführung* e la *Dingvorlesung* consentono di dibattere il rapporto tra descrizione dell'oggetto reale e descrizione fenomenologica alla luce di almeno tre differenze: la prima la chiameremo 'qualitativa', la seconda 'operativa' e la terza 'contenutistica'.

- (1) *Differenza qualitativa*. Ciò che distingue una proposizione sull'inteso come tale da una proposizione sull'oggetto reale è anzitutto la qualità. Mentre la prima è infatti indipendente da qualsiasi modo di presa di posizione, la seconda ha senso solo sulla base di una qualità *posizionale*, e nello specifico di una posizione di *realtà*².
- (2) *Differenza operativa*. Le due descrizioni differiscono poi per il tipo di operazioni che richiedono: per descrivere il tavolo quale oggetto reale devo ricorrere a *varie* percezioni *esterne*, e quindi osservarlo da più lati, se non addirittura frantumarlo per vederne l'interno. Tutto ciò non è richiesto nel caso della descrizione fenomenologica, la quale si effettua interamente sul piano di quella che sarà indicata come 'percezione immanente' o 'riflessione' (cfr. *infra*, par. 9.1 e 9.1.1).
- (3) *Differenza contenutistica*. Sebbene Husserl stesso dichiarasse di non avere ancora le idee chiare in merito³, tale differenza emerge soprattutto se si esaminano alcuni

¹ Cfr. Hua XVI, p. 19: «In der strengen Durchführung der Methode der Schichten hätten wir folgenden Weg: 1) Wir vollziehen phänomenologische Reduktion und sprechen nun der Reihe nach die Evidenzen aus, die wir im Hinblick auf die Wahrnehmungen... vorfinden. Wir analysieren also all das, was zum „Wesen“ der Wahrnehmung gehört... und wir finden Evidenzen, die sich auf sie beziehen, sofern sie diese Gegenständlichkeit vorstellt, und Evidenzen, die die in ihr gemeinte Gegenständlichkeit als solche nach ihrem Inhalt, nach ihrer eigenen Artung, nach Teilen und Eigenschaften, betreffen. Wir finden nun evidente Möglichkeiten, den reellen Inhalt der Wahrnehmung mit dem „intentionalen“ Inhalt derselben, nämlich mit dem Inhalt ihres Gegenstandes in Beziehung zu setzen.»

² Cfr. Mat. VII, p. 112 ed *ivi*, n. 2: «...so deckt sich doch keineswegs die Beschreibung des wirklichen Gegenstandes mit der Beschreibung des „wahrgenommenen Gegenstands als solchen“, und zwar mit derjenigen Beschreibung, die wir im phänomenologischen Gebiete allein kennen. Die phänomenologische Beschreibung ist vom Modus der Stellungnahme unabhängig und in weiterer Folge auch unabhängig davon, ob wir urteilend „den Gegenstand“ für wirklich halten oder als unwirklich verwerfen. Andererseits, die Naturbeschreibung hat nur Sinn aufgrund der beständigen Wirklichkeitssetzung des Gegenstandes... Die Naturbeschreibung, geschieht bekanntlich, wenn sie sich aufweisen soll, aufgrund mannigfaltiger Wahrnehmungen. Um das Naturobjekt Tafel zu beschreiben und diese Beschreibung aufzuweisen, muss ich es allseitig betrachten, in immer neuen Wahrnehmungen, und dann haben wir daran physische Operationen zu vollziehen; um das Innere der Tafel, die Art der inneren Struktur kennen zu lernen, haben wir sie zu zerschneiden oder zu zerbrechen usw.» e «Aber Gemeintes hat Anführungszeichen, und diese Beschreibung [= fenomenologica], wenn sie „getreu“ ist, bedarf keiner Ausweisung an anderen Wahrnehmungen, ja lässt sie sinnvoll nicht zu.»

³ Cfr. *ivi*, p. 114: «In dieser Hinsicht liegen noch Probleme, von deren Bedeutung ich hier noch keine Vorstellung erwecken kann.»

manoscritti che redasse a cavallo degli anni dieci; lì diviene chiaro infatti che la descrizione dell'inteso come tale non coincide affatto con una descrizione dell'oggetto reale semplicemente neutralizzata, ma è piuttosto volta a rilevare la struttura del *significato* dell'atto. Anticipando con un esempio quanto tratteremo più a fondo (cfr. *infra*, par. 8.3.4.2), possiamo dire che mentre la proposizione 'questo tavolo è rosso' è relativa alla descrizione dell'oggetto reale, la proposizione 'la X è un momento del significato' è propria della descrizione dell'inteso come tale. Le differenze tra i due tipi di descrizione possono essere così schematizzate:

Tabella 1

	Descrizione dell'oggetto reale	Descrizione dell'inteso come tale
Differenza qualitativa	Posizionale ('realtà')	Indipendente dalla posizionalità
Differenza operativa	Presuppone una molteplicità di percezioni sensibili	Non presuppone una molteplicità di percezioni sensibili
Differenza contenutistica	Si riferisce all'oggetto reale	Si riferisce al significato dell'atto

L'analisi costitutiva. Il secondo strato coincide invece con il livello propriamente costitutivo. I risultati del primo strato lasciano infatti persistere comunque una difficoltà, che Husserl esprime nei seguenti termini: pur compiendo affermazioni evidenti—ossia sul piano dell'*immanenza*, come le cinque lezioni avevano sancito—, non riusciamo a comprendere quale rapporto vi sia tra l'oggetto ed il vissuto che stiamo considerando. Detto altrimenti, si impone il problema della costituzione dell'oggetto nel vissuto¹. È dunque la considerazione del rapporto tra *coscienza* ed *oggetto* a permettere di predisporre la fenomenologia sul terreno propriamente trascendentale. Si tratta inoltre di capire come si costituisca una *credenza* percettiva, che è proprio la qualità in cui l'oggetto è posto come 'reale'.

¹ Cfr. Hua XVI, pp. 19–20: «Nun wird das alles aber problematisch insofern, als wir zwar evident aussagen, aber doch nicht verstehen, wie diese evidenten Aussagen möglich sind. Es tritt eben die Grundschwierigkeit der Konstitution des Gegenständlichen im Phänomenon hervor... Wie wird dann weiter verständlich werden der Wahrnehmungsglaube, der sich auf das wirkliche Sein des Wahrgenommenen bezieht und der sich bald „bestätigt“, bald „widerlegt“, sich näher bestimmt und eventuell immer neu bestimmt durch neue Wahrnehmungen, die den Gegenstand zu „immer vollkommenerer“ Gegebenheit bringen, die in immer neuen Richtungen zeigen, „was der Gegenstand in Wirklichkeit ist“?»

A questo punto gioverà ricordare quanto già asserito in sede introduttiva (cfr. *infra*, par. 1): la ‘costituzione’ di cui si discorre non è la costituzione dell’oggetto quale entità che consta di parti e che quindi è scomponibile; non è cioè una costituzione in senso mereologico; ciò che è oggetto si dice ‘costituito’ solo ed esclusivamente in quanto *rappresentato*: chiarificare come si costituisce un oggetto identico o reale significa dunque analizzare il vissuto della coscienza d’identità o della coscienza di realtà; ‘identico’ e ‘reale’ si traducono infatti rispettivamente in ‘rappresentato come identico’ e ‘rappresentato come reale’. Si comprende così perché si possa parlare senza pericolo di ambiguità di *costituzione* della coscienza d’identità o di *costituzione* della coscienza di realtà. Vediamo dunque di chiarire al meglio quali siano i termini precisi in cui si pone il problema della costituzione e quali siano i compiti dell’analisi costitutiva.

Nella *Dingvorlesung* viene fornita la prima formulazione generale del problema: la cosa è un’unità a cui è essenziale costituirsi in una molteplicità di manifestazioni, qui indicate anche come ‘immagini presentative’. Come può un atto percettivo andare «oltre» tali immagini e percepire qualcosa di «immodificato»?¹ Questa formulazione ci permette di avvicinare un concetto cardine del problema della costituzione, ossia il concetto di ‘identità’. Che l’oggetto venga percepito come immodificato significa anzitutto che l’oggetto viene percepito come identico. La cosa infatti non è soltanto *una* di contro alle manifestazioni—che possono essere *molte* (differenza quantitativa)—, ma è anche *identica*, mentre le manifestazioni ad essa relative possono essere *diverse* (differenza qualitativa).

I rimandi che Husserl stesso rilascia nelle opere successive permettono di certificare dei paralleli che già dovrebbero essere emersi. All’analisi effettiva corrisponde infatti quella che sarà l’analisi *noetica*, mentre all’analisi intenzionale corrisponde quella che sarà l’analisi *noematica*. Infine, l’analisi costitutiva coincide con quella che si porrà come analisi *trascendentale*. A questo punto è necessario chiarire quale sia il nesso tra i due strati considerati, anche per comprendere meglio cosa segni il passaggio al problema della costituzione.

Va anzitutto notato che il rapporto tra l’analisi effettivo-intenzionale e quella costitutiva è di implicazione *diretta*, tanto che solo i risultati conseguiti con la prima danno accesso ai problemi che si pongono nella seconda. Con le parole di Husserl: le evidenze raggiunte con l’analisi effettivo-intenzionale «costituiscono i problemi dello strato superiore», sicché tutto ciò che è stato al livello inferiore «dev’essere presentato in quello nuovo, dato che questo contiene il problema» (Hua XVI, p. 20). Ciò significa che al livello dell’analisi effettivo-intenzionale il problema propriamente costitutivo non trova ancora piena espressione. Ciò che infatti segna il passaggio dal primo al secondo strato è il porsi di due questioni che Husserl accosta: a) quella della coscienza d’identità dell’oggetto in una molteplicità di manifestazioni, e b) quella della coscienza della *realtà* dello stesso.

¹ Cfr. *ivi*, p. 226: «Wie ist das zu verstehen, wie kommt Wahrnehmung dazu, über die darstellenden Bilder hinauszugehen und in ihrem wechselnden Fluß ein sich in ihnen immer darstellendes unverändertes Objekt wahrzunehmen? Das ist die allgemeinste Frage.»

a. Coscienza d'identità. Cosa fa della questione dell'identità una questione costitutiva? Per quale motivo cioè tale questione non può essere affrontata al livello dell'analisi effettivo-intenzionale? Possiamo dare una risposta che anticipa quanto diremo a breve: la questione dell'identità emerge nel momento in cui ci chiediamo come una molteplicità noetico-noematica si rapporta a qualcosa che non si lascia ridurre in alcun modo ad essa. Questo qualcosa è proprio ciò che designiamo come *oggetto*. L'analisi noematica ad es. consente di studiare la struttura del senso (materia), ma non è ancora in grado di chiarire come questo si rapporti all'oggetto. Nell'ambito di tale questione lo spettro d'indagine si amplierà: la cosa infatti non è solo un'unità che si costituisce in una molteplicità di manifestazioni; è un'unità che si costituisce in una molteplicità di manifestazioni *cinesteticamente motivata*. Ecco dunque che la questione dell'identità può essere affrontata solo studiando la funzione delle cinestesi.

b. Coscienza di realtà. Mentre la prima questione può essere affrontata mantenendo una relativa distanza dalla questione della costituzione della posizione di realtà, la seconda riguarda proprio quest'ultimo aspetto. A tal proposito si può concordare con quanto affermato da Lohmar (2012, p. 15): la scoperta dell'unilateralità dell'analisi noetica costituisce il presupposto *necessario* dell'analisi trascendentale, ma non è di per sé *sufficiente* per accedere al problema propriamente costitutivo della costituzione della posizionalità. Con l'analisi effettiva constatiamo infatti che alla percezione appartiene un momento specifico, quello della qualità. Se ci arrestiamo al primo strato, il nostro compito è descrivere questo momento ed esplorare i rapporti che intrattiene con le componenti noetiche e noematiche del vissuto: possiamo ad es. studiare il rapporto tra qualità e forma apprensionale, o anche tra qualità e materia. A questo livello non solo non interroghiamo ancora la costituzione della qualità, ma non ci è neanche permesso farlo. L'assunzione di questo problema comporta infatti tre specifiche mosse: i) la sospensione della qualità, pena la *petitio principii*; ii) lo studio della funzione della sensazione; iii) la considerazione del ruolo della concordanza del decorso percettivo.

Se dunque è vero che il problema della costituzione emerge proprio nel momento in cui ci chiediamo come una molteplicità di atti possa costituire un'unità reale, allora si comprende perché l'analisi costitutiva sia debitrice sin dal principio nei confronti dell'analisi effettivo-intenzionale. Ciò risponde alla premessa teorica che sorregge e guida l'intero progetto husserliano (cfr. *infra*, par. 1): secondo Husserl infatti la comprensione della costituzione della cosa nella percezione coincide in ultima istanza con la comprensione dell'intenzionalità inerente alla percezione¹.

Cogliamo l'occasione per far presente che l'andamento della nostra trattazione resterà fedele alla stratificazione stabilita nella *Dingvorlesung*. Si inizierà con un'analisi del vissuto della percezione secondo i contenuti noetici e noematici, a cui seguirà uno studio del ruolo costitutivo dei sistemi cinestetici. Qui di seguito viene dato uno schema del percorso argomentativo che seguiremo.

¹ Cfr. *ivi*, pp. 139 e 141: «Abgesehen ist es auf ein analytisches und durchaus klares Verständnis der Konstitution des Dingobjektes in der Wahrnehmung, das ist auf ein Verständnis der ihr zugehörigen Intentionalität, des in ihr stattfindenden Ding-Gegebenseins» e «Der Sinn, der in der Erfahrung, der in Wahrnehmung, Erinnerung usw. wesenhaft liegt, muss die letzte Norm abgeben für die Bemessung des berechtigten Sinnes aller Interpretation des realen Seins.»

Tabella 2

1° strato	Analisi effettiva (noetica)	Contenuto effettivo dell'atto
	Analisi intenzionale (noematica)	Contenuto intenzionale dell'atto (inteso come tale)
2° strato	Analisi costitutiva (trascendentale)	Costituzione della cosa come unità di una molteplicità di manifestazioni
		Costituzione della cosa come unità di una molteplicità cinesteticamente motivata

5.3 La corretta impostazione dell'analisi

I testi che ci apprestiamo ad esaminare consentono di chiarire al meglio in quale senso si possa parlare di un 'problema della realtà' nella filosofia husserliana. Si tratta di tre manoscritti redatti a ridosso degli anni dieci, in cui Husserl cerca non solo di approfondire le sue convinzioni, ma anche di confutare alcune teorie avversarie.

In un manoscritto del settembre 1908 (cfr. Hua XXXVI, testo no. 1), Husserl cerca di rispondere ad una questione di carattere preliminare, che potrebbe essere espressa nei termini seguenti: qual è la via per impostare *correttamente* il problema della costituzione? Nello stilare una sorta di sommario del contenuto di questi fogli, Husserl individua il punto nevralgico del problema: vi è infatti un falso punto di partenza, che è proprio di quella che potremmo chiamare 'teoria della deduzione'. Il suo assunto è che ad esserci dati siano i fenomeni, ma non le cose. Dai fenomeni dovremmo dunque "passare" alle cose, *inferendo* o appunto *deducendo* le seconde dai primi¹. Ciò che merita attenzione è il fatto che qui Husserl identifichi i fenomeni con le manifestazioni; siamo dunque sempre nella cornice terminologica e concettuale progettata a partire dalle cinque lezioni. Lo scopo di questi manoscritti è però quello di assicurare nientemeno che non si equivochi lo *über* che figura nella formulazione husserliana già incontrata: occorre infatti capire come una percezione possa andare «oltre» la propria immanenza per quindi costituire qualcosa che la trascende, ma ciò è possibile solo se il senso in cui si parla di 'costituzione della trascendenza nell'immanenza' non viene travisato.

¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 4: «Ich kann nicht sagen: „Gegebene sind mir nur Phänomene; die Dinge selbst sind mir nicht gegeben. Ich weiß nichts anderes, als dass da Phänomene sind, dass ich die und die Erscheinungen habe; von ihnen aus muss ich zu den Dingen selbst erst kommen, nämlich von den allein direkt gegebenen Phänomenen auf die nichtgegebenen Dinge schließen.“»

La critica a cui viene sottoposta la teoria della deduzione mostra quanto Husserl sia attento alle premesse con cui porre il problema. Dal punto di vista husserliano non ha senso sostenere che le cose non ci siano date. Di più: come vedremo (cfr. *infra*, par. 8.3.1.1), nel caso della percezione le cose non mi sono semplicemente *date*, ma mi sono date dotate del *carattere d'attualità*, cioè 'in carne ed ossa'. Affinché *x* sia inteso è sufficiente che in un vissuto qualsiasi ci si diriga verso *x*; ma affinché *x* sia dato 'in carne ed ossa' ciò non è sufficiente: l'atto dev'essere una percezione. Husserl contesta dunque la teoria della deduzione proprio nel suo assunto fondamentale: la percezione trascendente porta l'oggetto a datità, e per la precisione lo *presenta*. La presentazione non è una deduzione, giacché più in generale non implica alcun rinvio.

Un altro manoscritto di questo periodo conferma quanto Husserl temesse di cadere in tale falso schema (cfr. Hua XXXVI, appendice I). Sulle prime battute sembra quasi assumere il punto di vista della teoria della deduzione: scrive infatti che il passaggio da un contenuto immanente ad un altro contenuto immanente non sembra porre particolari problemi: i contenuti «fanno il loro ingresso» nella forma *a, b, c, d*, e così via; sappiamo così che se sono decorsi *a, b, e c*, possiamo attenderci *d*. Ciò che rimane enigmatico è il passaggio da un contenuto *immanente* a qualcosa che tale non è¹. Anche qui però, Husserl rifiuta presto questo impianto, e riformula il quesito: è infatti fondamentalmente falso pensare che noi deduciamo o inferiamo l'oggetto da dati immanenti. È vero piuttosto che lo determiniamo sulla base delle esperienze stesse, cioè di percezioni *attuali* o *possibili*. Come Husserl scrive in un manoscritto datato 1921 (cfr. *ivi*, testo no. 10), tutte le deduzioni si attuano su un terreno esperienziale *omogeneo*, vale a dire: come una percezione *immanente* *A* può essere inferita solo da una percezione *immanente* *A'*, così una percezione *trascendente* *B* può essere inferita solo da una percezione *trascendente* *B'*². Qui la divergenza con la teoria della deduzione si fa massima; dal punto di vista husserliano vale infatti la premessa specularmente opposta a quella propria della teoria in oggetto: secondo Husserl noi non inferiamo le cose dalle «non-cose», cioè dai vissuti, ma inferiamo cose *non date* da cose *date*. Il punto è della massima importanza e va dunque scandagliato a fondo. In che senso si può infatti parlare di un'inferenza dal dato al non dato? Husserl parla esplicitamente di un passaggio dal *visto* al *non visto*, o più in generale di un passaggio dal *percepito* al *non percepito*³.

Il manoscritto del 1921 offre delucidazioni a riguardo: Husserl nega che il passaggio in questione riguardi i *profili* dell'oggetto; l'inferenza non riguarda cioè il profilo

¹ Cfr. *ivi*, pp. 39–40: «Und allenfalls könnte man einen Schluss von Inhalten auf Inhalte verständlich finden, z. B. wenn Inhalte immer wieder auftreten in der Form *a b c ... d*, die Erwartung, dass wenn *a b c* aufgelaufen ist, dann *d* kommt. Aber wie sollten wir auf etwas schließen, was kein Inhalt ist?»

² Cfr. *ivi*, p. 178: «Alle Schlüsse bewegen sich notwendig auf einem homogenen Erfahrungsboden. Schlüsse vom absoluten *ego cogito* bzw. (solche), die auf dem Boden der phänomenologischen „Erfahrung“ anheben, können prinzipiell nicht ins „Transzendente“ führen. Das Transzendente ist durch Erfahrung, äußere Erfahrung unmittelbare gegeben, und diese Erfahrung hat sich als Erfahrung zu bewähren... Daraus, dass ich gewisse Erfahrungen habe, kann ich schließen, dass ich andere Erfahrungen haben werde (als durch jene unter den transzendentalen Umständen motivierte).»

³ Cfr. *ivi*, pp. 40, 42 e 48: «Wir sehen Dinge und schließen nicht auf Dinge aus Nicht-Dingen. Aber gewiss, von Gesehenem schließen wir auf Nicht-Gesehenes.», «Allerdings anfangs ist uns alles selbstverständlich: unmittelbare Wahrnehmung und Schluss aus Wahrgenommenem auf Nichtwahrgenommenes.» e «Wie komme ich über das unmittelbar Gegebene der Wahrnehmung und Erinnerung hinaus? Wie komme ich dazu, von einem gegebenen Dasein auf ein nicht gegebenes zu „schließen“?»

posteriore, che sarebbe dedotto da quello *anteriore*, poiché entrambi mi sono dati all'interno della percezione stessa in modo *immediato*. Se vediamo qualcosa da un dato profilo, abbiamo immediatamente la percezione del suo profilo posteriore; il profilo posteriore non è cioè dedotto, ma *co-percepito*, e quindi *co-inteso*¹. Renderemo ragione dell'immediatezza in questione, che si rivelerà insita nell'essenza stessa delle intenzioni relative ai profili (cfr. *infra*, par. 10.1.1). La deduzione non riguarda allora una *singola* percezione, ma *due o più* percezioni: dal fatto che io ora percepisca una sfera dotata di un certo colore posso inferire che questa continuerà ad essermi data allo stesso modo in percezioni future ma motivate. Più precisamente: la deduzione non riguarda *le intenzioni parziali* di una data percezione A—cioè le intenzioni relative ai profili dell'oggetto di A—, ma *una percezione A* ed *una percezione A'*—ove A' può essere naturalmente una percezione in cui intendiamo qualcosa dal profilo che in A ci era dato come anteriore.

Un manoscritto risalente al semestre estivo del 1909 testimonia poi che Husserl avesse qui di mira non solo un tesi, ma anche i suoi sostenitori (cfr. Hua XXXVI, appendice II). I bersagli dichiarati sono infatti Brentano e Stumpf. La loro posizione è complessa, dato che anch'essi si erano pronunciati contro la teoria della deduzione. Tuttavia, sia Brentano che Stumpf restavano convinti del fatto che solo la percezione «interna»—quella che Husserl chiamerà '*immanente*'—fosse percezione in senso autentico. Secondo Husserl questa tesi è troppo compromessa con la teoria della deduzione, giacché presuppone che nella percezione *trascendente*—anzitutto quella *esterna*—gli oggetti non ci siano dati direttamente. La cornice problematica che Husserl recepisce da Brentano e Stumpf è la seguente: la percezione c.d. "esterna" è sempre incompleta, dunque in senso proprio *non* è percezione, titolo che a rigore spetta solo a quella «interna» (per Husserl: *immanente*). Per "legittimare" la percezione esterna dobbiamo quindi dedurre i suoi oggetti da quelli dati nell'immanenza². Di nuovo, secondo Husserl tale premessa è troppo forte, perché non permette di affrontare la questione della percezione trascendente senza ricorrere alla teoria della deduzione. Husserl chiama in causa il modo di procedere delle scienze naturali: queste non fondano le loro affermazioni mediante un passaggio dall'immanente al trascendente, ma procedendo da percezioni *trascendenti* a percezioni *trascendenti*³. Come abbiamo visto, l'unica «deduzione» che Husserl accetta è quella che permette il passaggio da una percezione trascendente *attuale* ad una *possibile*, ma che sia motivata mediante la prima.

¹ Cfr. *ivi*, p. 177–178: «Es muss scharf geschieden werden Erfahrung (und in jeder Erfahrung Appräsentation) und Schluss. Ich schließe nicht, wenn ich ein Ding sehe, also es unmittelbar erfahre, von der sichtbaren Seite auf die unsichtbare, sondern in der Erfahrung, als zu ihrem Wesen gehörig, liegt es, dass die Erfahrung (App(er)zeption) der Vorderseite) Miterfahrung, Mitwahrnehmung der Rückseite ist und dass im Allgemeinen unbestimmt appräsentiert ist.»

² Stumpf ad es. scriveva (cit. in Rollinger & Sowa 2003, p. xiv, n. 2): «Zur Erkenntnis dieser Kausalbeziehung im Allgemeinen wie im Einzelnen [zwischen Ding und Empfindung] führen erst späterhin Schlüsse, bewusste Schlüsse, in letzter Instanz wissenschaftliche Schlüsse.» Cfr. poi Brentano 1874, p. 119: «Die innere Wahrnehmung ist nicht bloß die einzige unmittelbar evidente; sie ist eigentlich die einzige Wahrnehmung im eigentlichen Sinne des Wortes.»

³ Cfr. Hua XXXVI, p. 46: «...und sicher ist es so, dass Brentano und Stumpf den naturwissenschaftlichen Prozess, der von Wahrnehmung zu Wahrnehmung fortschreitet, vermengen mit einer Begründung von transzendtem Sein durch Schlüsse aus Zusammenhängen des immanenten Seins.»

L'impostazione husserliana dunque, almeno sul piano degli intenti, vorrebbe guadagnare una certa distanza da quella propria dello scetticismo classico. Husserl non intende infatti *dubitare* della realtà delle cose, quanto piuttosto *chiarificare* cosa significhi porli come tali. Il proposito husserliano è dunque quello di formulare la questione all'interno di una cornice più trascendentale che scettica; nei termini in cui Husserl intende la nozione di 'trascendentale', si tratta dunque di indagare l'*essenza* della posizione di realtà¹, e quindi chiedersi: quali operazioni costitutive sono presupposte affinché qualcosa possa darsi non solo come trascendente, ma anche come reale?

A questo punto siamo in grado di leggere con più consapevolezza lo *über* di cui si faceva menzione. Sappiamo che l'opera chiarificatrice dell'analisi costitutiva deve esplicitarsi sui due versanti: da una parte deve chiarire come si costituisca la cosa nella sua identità; dall'altra deve chiarire come essa si costituisca nella sua realtà. In entrambi i casi lo *über* ha un significato che non è interpretabile nei termini della teoria della deduzione. Chiarire la costituzione dell'oggetto nell'immanenza della percezione non significa infatti spiegare come si possa passare da un contenuto immanente *dato* ad un oggetto *non dato*, ma significa descrivere le operazioni che sono presupposte affinché qualcosa *si dia* appunto come trascendente, e quindi come qualcosa che è "oltre" l'immanenza percettiva. Detto altrimenti: nella teoria della deduzione il punto di partenza sono i fenomeni, cioè i dati immanenti (qui: *manifestazioni*); nello schema husserliano il punto di partenza è sì il fenomeno—di una coscienza d'identità, ad es.—, il quale però non figura come ciò da cui *dedurre* la trascendenza, ma come ciò che va analizzato in quanto ambito in cui qualcosa di trascendente si costituisce. L'analisi trascendentale infatti, proprio in quanto analisi, *desintetizza* (cfr. Lohmar 2012, pp. 15–16), cioè scompone una sintesi già avvenuta. Nei termini che Husserl sceglierà nei manoscritti di revisione, si può dire che il metodo dell'analisi costitutiva sia quello dell'«*esplicazione*» (Hua XX/1, p. 190, c.n.). Tale analisi esplica cioè la struttura degli atti, che infatti non sono altro che «“sintesi implicite”» (ibid.). In questo caso la sintesi è quella in cui intendiamo un oggetto non solo come identico, ma anche come reale. In primo luogo si tratta dunque di capire come sia possibile che siamo giunti ad intendere qualcosa che trascende la percezione, vale a dire qualcosa che è "oltre" il dominio dell'immanenza. Lo stesso si dica per la seconda questione: il punto è come sia possibile che siamo giunti ad intendere qualcosa nella sua realtà, che è anch'essa qualcosa che in certo senso è "oltre" la percezione in questione: che qualcosa sia dato come reale in una data percezione non significa infatti altro che quel qualcosa è inteso come

¹ Cfr. *ivi*, p. 8: «Wir sind nicht Skeptiker, aber wir stellen die Setzung von Dingen in Frage; wir wissen noch nicht, was das ist und was die Rechtsunterschiede sind, die dazu gehören sollen. Das Erste ist also: Ich setze etwas als gegeben. Das Zweite: Ich sehe zu, ob das wirklich gegeben ist, was als gegeben erscheint, oder ob Nichtgegebenes (d.h. mit dem Gegebenen Streitendes) mitgesetzt ist.». Cfr. con *ivi*, pp. 14–15: «Ich will verstehen, „wie ich dazu komme“, Dinge, eine Welt, einen Raum, eine Zeit, andere Menschen etc. zu setzen... Und fürs zweite: Wir wollen das Wesen der rechtmäßigen Ansetzens von Dingen erforschen...» Nella *Einführung* Husserl sarà più sottile, e affermerà: «... wir sind ja nicht dogmatische Skeptiker, aber wir sind kritische Skeptiker.» (Mat. VII, p. 78). Nell'*Erkenntnistheorie* la filosofia trascendentale viene definita come una «teoria della trascendenza» la cui questione fondamentale è «la legittimità dell'assunzione di un mondo esterno» (Mat. III, p. 79). A partire da ciò l'interpretazione di Costa (1994, p. 519) risulta eccezionale: dalla lettura di questi manoscritti si evince infatti come Husserl possa continuare a sottoscrivere la tesi espressa nelle *Log. Unt.*, quella che sanciva la questione dell'esistenza del mondo esterno come «metafisica», e dunque estranea alla fenomenologia; sotto quest'aspetto non vi sarebbe alcuna cesura tra l'opera del 1901 e quelle successive.

ciò che è stato o può esser dato in *altre* percezioni, cioè in percezioni possibili che non coincidono quella percezione.

6 Analisi costitutiva e fenomenologia della ragione

Le *Ideen* sono la prima opera data alle stampe in cui Husserl presenta la sua filosofia come «fenomenologia trascendentale». Considerare quest'opera nella sua interezza è un'impresa impossibile, data la vastità di temi che affronta. Tuttavia, crediamo si possano isolare quei passi in cui emerge il grado di “maturità” della problematica costitutiva.

È bene concentrarsi innanzitutto sul § 86, intitolato *Die funktionellen Probleme*. Già il titolo merita qualche chiosa: nella copia personale infatti, Husserl vi accosta l'annotazione «problemi costitutivi». La definizione di ‘problema funzionale’ è presto data: si dicono ‘funzionali’ quei problemi relativi alla costituzione di qualcosa di oggettuale nella coscienza¹. Al di là del fatto che Husserl li giudichi i più rilevanti, ciò che conta è la prima descrizione che ne dà. Tali problemi riguardano innanzitutto il modo in cui una «sintesi noetica» anima un complesso sensoriale (*ϕλη*), realizzando così la coscienza di qualcosa.

Ed è qui che si mostra la centralità del punto di vista della funzione in fenomenologia: non si tratta più di effettuare una mera analisi comparativa dei *singoli* vissuti, né tantomeno di procedere ad ordinarli in classi e sottoclassi. La prospettiva funzionale spinge piuttosto a studiare il rapporto tra atto ed oggetto dal punto di vista *teleologico*—nel senso già rilevato—, e dunque a chiarire come qualcosa che non è immanente possa giungere a darsi come «“unità sintetica”»². A tal fine non è più sufficiente rilevare la qualità e le sensazioni come parti del vissuto—magari studiandone i rapporti di dipendenza e variazione (cfr. *infra*, par. 8.3)—, e non basta nemmeno che si distingua la percezione dalla fantasia ordinando la prima in una sottoclasse distinta da quella della seconda. L'analisi funzionale assume quindi il problema della costituzione di un'*unità*, vale a dire di qualcosa di dato in una sintesi di atti che possono avere un contenuto noematico diverso. È la riduzione stessa a condurre a questo spettro di problemi. Dopo aver messo fuori circuito ogni trascendenza infatti, l'analisi fenomenologica non deve esaminare i vissuti come qualcosa di “inerte”, ma deve considerarli nella loro *funzione costitutiva* di ciò che è trascendente. Per questo la fenomenologia può essere detta ‘trascendentale’, e così anche la sfera dei vissuti stessa.

¹ Cfr. Hua III, p. 506; cfr. anche con *ivi*, p. 196: «Doch die allergrößten Probleme sind die funktionellen Probleme, bzw. die der „Konstitution der Bewusstseinsgegenständlichkeiten“. Sie betreffen die Art, wie z.B. hinsichtlich der Natur, Noesen, das Stoffliche beseelend und sich zu mannigfaltig-einheitlichen Kontinuen und Synthesen verflechtend, Bewusstsein von Etwas so zustande bringen, das objektive Einheit der Gegenständlichkeit sich darin einstimmig „bekunden“, „ausweisen“ und „vernünftig“ bestimmen lassen kann.»

² Cfr. *ivi*, p. 197: «An die Stelle der an den einzelnen Erlebnissen haftenden Analyse und Vergleichung, Deskription und Klassifikation, tritt die Betrachtung der Einzelheiten unter dem „teleologischen“ Gesichtspunkt ihrer Funktion, „synthetische Einheit“ möglich zu machen.»

Lo spettro dei problemi costitutivi è tuttavia ben più ampio. Tra questi rientrano infatti anche quelli concernenti la *legittimità*¹ della costituzione di qualcosa come qualcosa. Ciò emerge a chiare lettere nella quarta sezione del primo libro delle *Ideen*, che reca il titolo *Vernunft und Wirklichkeit*. Questa presenta due importanti capitoli, uno dedicato alla relazione tra il senso noematico e l'oggetto—ove sappiamo che la prima nozione coincide con quella di 'materia'—, e l'altro in cui vengono schizzati quelli che Husserl ritiene i problemi principali di una fenomenologia costitutiva. Tra i due capitoli vi è un rapporto diretto, giacché la problematica del primo conduce alle questioni affrontate nel secondo. L'analisi noetico-noematica—che corrisponde a quella effettivo-intenzionale, come acclarato—lascia infatti aperte alcune domande: (i) come può il senso noematico «raggiungere» ciò che è oggetto, se questo si dà come lo stesso a fronte di una molteplicità di atti dal contenuto noematico *diverso*? (ii) Come può tale oggetto dirsi *realmente* 'identico'? E ancora: (iii) in virtù di cosa possiamo dirlo 'reale'?² La sfumatura tra la questione (i) e le questioni (ii) e (iii) è piuttosto evidente: nelle ultime due ci chiediamo infatti se i nostri atti siano *legittimi*. Si noti che le questioni (ii) e (iii) non sono che uno sviluppo delle questioni (a) e (b) che avevamo trovato accostate nella *Dingvorlesung* (cfr. *infra*, par. 5.2). Ciò trova conferma nelle concordanze terminologiche, dato che è Husserl stesso ad invitare a concepire le manifestazioni in senso noematico³. Vediamo dunque di scandagliare le tre questioni individuate.

Ad (i). Il filo conduttore dell'analisi costitutiva di una cosa quale oggetto trascendente sarà dato dalla *regione* 'cosa', che nel lessico husserliano significa anzitutto 'oggetto spazio-temporale'. Siamo così riportati ancora una volta alla *Dingvorlesung*, che è la sola occasione in cui Husserl si sia effettivamente servito del filo conduttore in questione. Gli ultimi paragrafi delle *Ideen* possono essere letti infatti in perfetta continuità con quella lezione, giacché vengono qui accennati dei temi che lì venivano sviluppati nel dettaglio. Non solo: è proprio in queste pagine che tale problema costitutivo trova per la prima volta una formulazione esplicita e concisa. Come suggerito, la regione 'cosa' indica un'unità a cui è essenziale costituirsi in una molteplicità di manifestazioni. L'analisi fenomenologica deve studiare allora la correlazione tra ciò che si manifesta come unità e le molteplicità di manifestazioni che gli ineriscono (cfr. Bernet, Kern & Marbach 1996, p. 54). In termini ancora più definiti, si tratta di descrivere il

¹ Cfr. *ivi*, p. 228: «Die Bezeichnung der phänomenologischen Reduktion und im gleichen der reinen Erlebnissphäre als „transzendentaler“ beruht gerade darauf... dass hier die Urquelle ist für die einzig denkbare Lösung der tiefsten Erkenntnisprobleme, welche Wesen und Möglichkeit objektiv gültiger Erkenntnis von Transzendtem betreffen.»

² Cfr. *ivi*, pp. 296 e 312: «Fragen wir dann wie der Bewußtseins„Sinn“ an den „Gegenstand“, der der seine ist, und der in mannigfachen Akten sehr verschiedenen noematischen Gehalts „derselbe“ sein kann, herankomme...» e «Wir ordnen einem Gegenstand Mannigfaltigkeiten von „Sätzen“, bzw. von Erlebnissen eines gewissen noematischen Gehaltes zu, und zwar so, dass durch ihn Synthesen der Identifikation a priori möglich werden, vermöge deren der Gegenstand als derselbe dastehen kann und muß. Das X in den verschiedenen Akten, bzw. Aktnoemen mit verschiedenem „Bestimmungsgehalt“ ausgestattet, ist notwendig bewußt als dasselbe. Aber ist es wirklich dasselbe? Und ist der Gegenstand selbst „wirklich“?». Nel prossimo capitolo tratteremo più accuratamente la nozione husserliana di 'X' (cfr. *infra*, par. 8.3.4.2).

³ Cfr. Hua III, p. 349. I manoscritti degli anni precedenti testimoniano poi un continuo slittamento del termine 'manifestazione' in quello di 'senso'. Cfr. Hua XXVI, pp. 178–182 e Hua XXXVIII, testo no. 2 ed appendici XVIII e XXI.

rapporto che vige tra ciò che si manifesta come unità—ossia la cosa—e le serie di manifestazioni ad esso relative, che sono allo stesso tempo *regolate* ed *infinite*¹. Sarà nostro compito cercare di comprendere cosa conferisca a tali serie una regola (cfr. *infra*, par. 10.1.1) e cosa ne comporti l'infinità (cfr. *infra*, par. 10.5).

Ad (ii) e (iii). Col porci le domande sulla legittimità della coscienza d'identità e della coscienza di realtà ci caliamo in un terreno inedito dell'analisi costitutiva. Ci caliamo cioè in quella che Husserl indica sotto il titolo di '*fenomenologia della ragione*'. La questione che ne governa lo svolgimento l'abbiamo già trovata abbozzata in un manoscritto del 1909 (cfr. *infra*, par. 5.3): essa deve infatti indagare sul piano essenziale la legittimità di una posizione, sia questa una posizione di possibilità o di realtà. Il luogo testuale principale in cui Husserl assolverà questo compito saranno i manoscritti di revisione (cfr. *infra*, par. 14.1), come avremo modo di vedere diffusamente.

7 Precisazione del problema della costituzione

Sinora abbiamo incontrato due formulazioni del problema della costituzione, una nella *Dingvorlesung* ed una nelle *Ideen*. Secondo tali formulazioni, la molteplicità di manifestazioni relativa all'unità che si manifesta deve poter essere descritta su un piano essenziale. Questa è la formulazione più generale che si possa dare del problema della costituzione. Da un punto di vista più specifico invece, tra i problemi costitutivi figurano due questioni, entrambe derivanti dall'assunzione secondo cui la cosa non è un contenuto effettivo dell'atto percettivo.

La prima questione, già considerata, riguarda il nostro porre qualcosa come identico, mentre la seconda riguarda il nostro porlo come reale. A questo punto si può notare come nella formulazione delle *Ideen* non compaia alcun rinvio alla seconda questione. Come osserva Ingarden, si potrebbe pensare a buon diritto che la pura descrizione del rapporto infinito e regolato che vige tra le manifestazioni e l'unità che si manifesta esaurisca il problema². I compiti descrittivi ulteriori sarebbero dunque quelli di individuare cosa determina l'infinità delle manifestazioni e cosa conferisce loro una regola. Ciò però non concorderebbe con l'intento husserliano, che mira invece a coniugare le due questioni citate *all'interno* della problematica costitutiva stessa. È sem-

¹ Cfr. Hua III, p. 351: «Das Problem der Konstitution besagt dabei klärlich nichts anderes, als daß die geregelten und zur Einheit eines Erscheinenden notwendig zusammengehörigen Erscheinungsreihen intuitiv überschaut und theoretisch gefaßt werden können—trotz ihrer (im bestimmten „und so weiter“ eben eindeutig beherrschbaren) Unendlichkeiten—daß sie in ihrer eidetischen Eigenheit analysierbar und beschreibbar sind, und daß die gesetzliche Leistung der Korrelation zwischen dem bestimmten Erscheinenden als Einheit und den bestimmten unendlichen Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen voll eingesehen und so aller Rätsel entkleidet werden kann.»

² Cfr. Ingarden 1957, pp. 240–241: «Liest man diese Worte, so sieht man zunächst jene erkenntniskritischen Absichten bzw. Ziele der ganzen Problematik nicht recht. Es scheint, es handle sich lediglich um die Aufdeckung der zur allgemeinen dinglichen Struktur eines jeden realen Dinges zugehörigen Mannigfaltigkeiten von „Erscheinungen“ verschiedener Stufe und Leistung, und zwar um eine Aufdeckung in der deskriptive Analyse... Es scheint, dass in dem ungeklärten Begriff der Konstitution selbst ein Moment enthalten ist, das aus der konstitutiven Betrachtung von vornherein ein Instrument der „Rechtsausweisung“ der Erkenntnisleistung bestimmter Bewusstseinszusammenhänge macht.»

pre Ingarden a rilevare come la formulazione in oggetto lasci supporre che in tale analisi sia ambigualmente contenuto uno “strumento” che permette di chiarificare la legittimità della posizionalità. Si tratta allora di sciogliere quest’ambiguità, e di chiarire il problema della costituzione in tutta la sua ampiezza. Tale chiarimento deve svolgersi sul terreno delle affermazioni husserliane stesse, quindi comparando questa formulazione con quella della *Dingvorlesung*. Lì Husserl lega la questione della costituzione dell’oggetto nel vissuto a quella della costituzione della credenza percettiva, e nelle *Ideen* il problema compare nella sezione deputata ad esporre i problemi della fenomenologia della ragione—problemi tra cui spicca quello relativo alla legittimità della posizionalità. Tutto ciò spinge ad ampliare il plesso problematico imposto dalla formulazione in esame. In questo senso, il problema della costituzione abbraccia anche quelli della costituzione e della legittimità della posizionalità.

Tuttavia è lo stesso Husserl ad offrire un’altra formulazione esplicita del problema. In un manoscritto del 1908 (Hua XXXVI, testo no. 1) si chiede infatti come si possa precisare il problema della costituzione, e si risponde che a tal fine va considerata innanzitutto la «relazione essenziale» che l’«esistenza intenzionale» intrattiene con la «possibilità di intenzioni» e la «coscienza attuale»¹. Si noti che in tale contesto Husserl non scrive ‘esistenza’—come accade nella maggior parte dei manoscritti di questo periodo—, ma ‘esistenza *intenzionale*’. Sarà nostro compito cercare di stabilire se ed in quale misura il discorso husserliano permetta di distinguere l’‘esistenza intenzionale’ dall’‘esistenza’, e sarà ancora nostro compito mostrare se quello stesso discorso si sviluppi conservando una sostanziale ambiguità tra ‘realtà’ e ‘posizione di realtà’.

¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 11: «Wie können wir das Problem der Konstitution präzisieren? Zunächst die wesentliche Beziehung der intentionalen Existenz zu der Möglichkeit von Intentionen und zu einem aktuellen Bewusstsein.»

Capitolo II

Intenzionalità e percezione

8 La fenomenologia della percezione visuale

Il concetto di ‘percezione esterna’ abbraccia tipi di atti molto diversi tra loro; corrispondentemente ai cinque sensi si parla infatti di percezione ‘tattile’, ‘uditiva’, ‘visuale’, ‘olfattiva’ e ‘gustativa’. In questo paragrafo verrà presa in considerazione quasi esclusivamente la percezione *visuale*, che è anche quella a cui Husserl dedica più analisi (cfr. Bernet, Kern & Marbach 1996, p. 108). Quando dunque si parlerà genericamente di ‘percezione’ ci si riferirà di norma a quest’ultima. I rimandi ad altri tipi di percezione, ove compariranno, saranno motivati da esigenze argomentative.

Prima di avviare la trattazione ci sia concessa una brevissima nota sulla terminologia che adotteremo: sovente Husserl quando parla semplicemente di ‘percezione’ si riferisce in modo implicito alla percezione trascendente, ed in particolare a quella *esterna*. Pertanto argomenti e descrizioni che apparentemente sembrerebbero generali hanno in realtà una validità ristretta. Lo stesso accade in gran parte della letteratura secondaria. Da parte nostra ci impegneremo nello specificare quasi sempre di che percezione si tratta, a meno che non lo si possa desumere dal contesto. Uno degli scopi di questo lavoro è proprio distinguere i vari concetti di percezione elaborati da Husserl.

8.1 La percezione come vissuto intenzionale

Come leggiamo negli *Hauptstücke*, ogni percezione implica una *duplice* relazione: è percezione di un io (percipiente), ed è percezione di un oggetto (percepito). Questo secondo tipo di relazione è chiamata da Husserl ‘relazione intenzionale’ (cfr. Hua XXXVIII, p. 8). In ogni percezione infatti *intendiamo* qualcosa, sicché ogni percezione si riferisce intenzionalmente a qualcosa. Una percezione di un dado, ad es., si riferisce intenzionalmente ad un dado. Ciò che sul piano verbale è restituito dall’espressione ‘di’ è dunque qualcosa che appartiene essenzialmente alla percezione. Cosa significa che le appartiene *essenzialmente*? Significa che senza di esso la percezione non sarebbe più tale. Per dirla con le parole della *Dingvorlesung*, si tratta di qualcosa che non è «separabile» da essa e pertanto appartiene alla sua essenza¹. In altri

¹ Cfr. Hua XVI, p. 14: «Diese Bank wahrnehmend oder jenes Haus wahrnehmend u. dgl. oder mir ein solches Wahrnehmen vergegenwärtigend, finde ich, daß die Aussage: die Wahrnehmung ist Wahrnehmung von einer Bank, jene von einem Hause usw. etwas zur Essenz der betreffenden Wahrnehmungen Gehöriges und davon Unabtrennbares ausdrückt.»

termini, se esiste una percezione, allora esiste necessariamente una relazione intenzionale. Ciò non implica che valga il contrario: se esiste una relazione intenzionale non deve infatti esistere una *percezione*. Se è vero che non può darsi un atto percettivo che non sia un vissuto intenzionale, può darsi invece un vissuto intenzionale che non sia un atto percettivo. L'intenzionalità è infatti qualcosa di condiviso da altre specie di vissuti quali ad es. la fantasia o il ricordo.

Sappiamo che il riferimento ad un oggetto è un «carattere *interno*» alla percezione (cfr. *infra*, par. 5): per quanto una percezione possa riferirsi a qualcosa che la trascende, tale riferimento è comunque qualcosa che le è proprio. Come Husserl rimarca nella *Einführung*, l'epoché esercitata sull'esistenza reale dell'oggetto non priva la percezione della relazione intenzionale, ma al contrario è l'unica operazione che ci permette di portarla alla luce: operata la sospensione sopravvive infatti un dato fenomenologico tale per cui possiamo dire che la percezione è percezione *di qualcosa*¹. Ciò significa che l'intenzionalità è qualcosa di studiabile sul piano del fenomeno.

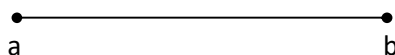
8.1.1 L'intenzionalità in generale

Le *Log. Unt.* sono senza dubbio l'opera in cui Husserl ha cercato di definire in modo più esatto la nozione di 'intenzionalità'. Va detto che non tutti gli interpreti concordano su questo punto: Alfons Süßbauer (1995, p. 96) ad es. sostiene che quello di 'intenzionalità' resti per Husserl un concetto «primitivo», e pertanto non esplicitamente definibile. Per chiarirne il senso Husserl percorrerebbe dunque solo strade «indirette», ad es. contrapponendogli «concetti contrari» o servendosi di un linguaggio «metaforico». Ciò non può essere accettato da chi ritiene che la trattazione ad esso dedicata sia in tutto e per tutto «*scientifica*» (Heffernan 2015, p. 206), cioè condotta con un linguaggio proprio. Da parte nostra riteniamo che la lettura di Süßbauer risulti esegeticamente oppugnabile; vediamo in che misura.

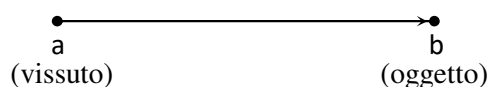
Sappiamo che la percezione è necessariamente percezione di qualcosa; si tratta dunque di comprendere la relazione tra la percezione e questo qualcosa—relazione che è stata appunto battezzata come 'intenzionale'. Anzitutto va posto l'accento sul fatto che l'intenzionalità implichi una *relazione*. Husserl afferma chiaramente che il concetto in questione non si può aggirare: se un vissuto è intenzionale, allora quel vissuto si riferisce a qualcosa. I verbi tedeschi usati da Husserl per esprimere tale relazione sono principalmente due: *sich beziehen* e *sich richten*, che potremmo tradurre rispettivamente con 'riferirsi' e 'dirigersi'. Nonostante nella prosa husserliana i due termini vengano accostati senza troppe sottigliezze, è bene evidenziare che le categorie della 'relazione' e della 'direzionalità' non sono affatto equivalenti. È ovvio: *tutte* le direzioni sono relazioni, ma *non tutte* le relazioni sono direzioni. L'intenzionalità può dunque

¹ Cfr. Mat. VII, p. 107: «Die Existenz dieser Objekte verfällt der phänomenologischen Reduktion. Und doch verliert die Wahrnehmung nicht ihren wahrgenommenen Gegenstand. Mögen wir hinsichtlich seiner Existenz Epoché üben, mögen wir sie selbst skeptisch negieren: es ist und bleibt evident, dass die Wahrnehmung Wahrnehmung von ihm ist.»

essere descritta innanzitutto come una proprietà implicante una *relazione direzionale*. Accogliendo il suggerimento di Paśniczek (1996) possiamo descrivere l'intenzionalità avvalendoci di alcune nozioni geometriche. In geometria elementare una direzione è definibile come la giacitura di una retta individuata da due punti qualsiasi:



Il punto a starebbe dunque per il vissuto, mentre b starebbe per l'oggetto. Più avanti vedremo quale sia il contenuto del vissuto che *determina* la direzione (cfr. *infra*, par. 8.3.4.1). Ora preme notare come la descrizione appena offerta non sia affatto esauritiva. L'intenzionalità implica infatti una direzione con un certo *orientamento*; questo è il motivo per cui si è soliti rappresentarla graficamente con una freccia¹:



L'intenzionalità ha dunque un orientamento definito: dal vissuto all'oggetto, *non vice-versa*. La nozione di 'oggetto' assume allora un significato più preciso: per dirla con un termine particolarmente efficace che compare nell'*Erkenntnistheorie*, esso è lo *Zielpunkt* del vissuto (cfr. Mat. III, p. 136), ossia il punto finale dell'atto o ciò a cui quest'ultimo mira. In termini più ordinari, potremmo dire che l'oggetto è il "bersaglio" di un vissuto intenzionale. Se dunque è ancora un fatto della geometria che un punto può essere spostato a piacimento lungo la retta senza che ciò cambi la direzione della stessa, non si può fare dell'oggetto un qualsiasi punto posto prima della freccia; nel nostro caso ciò che designa l'oggetto non può essere un punto qualsiasi frapposto tra a e b: l'oggetto è infatti ciò in cui l'intenzione *termina*. Come indica la parola tedesca *Gegenstand*, l'oggetto non è un contenuto tra gli altri, ma è l'unico tra i contenuti che stia *di contro* al vissuto, e che quindi che gli si opponga.

Una tale caratterizzazione dell'oggetto fa il paio con quella che viene accordata all'intenzionalità nella *Quinta Ricerca*: Husserl scrive che l'aggettivo 'intenzionale' designa la «proprietà dell'*intenzione*» (c.n.), la quale è definita come il riferirsi a qualcosa nel modo della *rappresentazione* (o in qualche modo analogo)². Letteralmente la

¹ Lo stesso Husserl in un manoscritto databile tra il 1901 ed il 1914 sceglie di disegnare la relazione all'oggetto con una serie di frecce; cfr. Ms. A VI 12 I; 283 (cit. in Marbach 1974, p. 170, n. 90).

² Cfr. Hua XIX, pp. 385–386 e 392: «Wird sich die Rede von einer Beziehung hier nicht vermeiden lassen... Die intentionalen Erlebnisse haben das Eigentümliche, sich auf vorgestellte Gegenstände in verschiedener Weise zu beziehen. Das tun sie eben im Sinne der Intention.» e «Das determinierende Beiwort *intentional* nennt den gemeinsamen Wesenscharakter der abzugrenzenden Erlebnisklasse, die Eigenheit der Intention, das sich in der Weise der Vorstellung oder in einer irgend analogen Weise auf ein Gegenständliches Beziehen.» La 'rappresentazione' non dev'essere tuttavia confusa con la *presentazione*: mentre la prima definisce appunto l'intenzionalità del vissuto, la seconda ne definisce il *riempimento percettivo*. Se tutto ciò che è inteso è dunque rappresentato—e lo è per definizione—, non tutto ciò che è rappresentato è presentato. Lo vedremo a breve (cfr. *infra*, par. 8.2).

rappresentazione non è altro che un porre qualcosa dinanzi, ovvero sia uno *stellen vor*. Un vissuto intenzionale è dunque un vissuto in cui rappresentiamo qualcosa. Più formalmente: un vissuto v si riferisce a qualcosa intenzionalmente se e solo se in v rappresentiamo qualcosa. Non si vede perché il ricorso al concetto di ‘rappresentazione’ possa essere derubricato a mera metafora.

Nella lezione del semestre invernale del 1906 Husserl affina ancora di più la definizione appena discussa: il carattere peculiare dell’intenzionalità consiste nell’essere «coscienti» di un oggetto o nell’essere «diretti» ad esso. Un atto non è qualcosa che viene solo vissuto; un atto è qualcosa che oltre ad essere vissuto «*ha*» un oggetto. Ciò è vero a prescindere dal fatto che esso si riferisca all’oggetto in modo *adeguato* o *immanente*. In altri termini, un vissuto può dirsi ‘intenzionale’ anche se si riferisce ad un oggetto in modo *inadeguato* o *trascendente*¹.

La lezione del semestre estivo del 1908 apporta poi un’ulteriore precisazione: *ogni* rappresentazione deve avere un oggetto, a prescindere dal fatto che essa sia accompagnata dalla «convinzione» che esso esista, ed a prescindere dal fatto che tale convinzione sia «corretta»². Come avremo modo di confermare in corso d’opera, le nozioni di ‘convinzione’ e ‘correttezza’ possono essere tradotte rispettivamente in quelle di ‘posizionalità’ e ‘veridicità’, senz’altro più consuete in Husserl. La tesi esposta sancisce allora sia che si possono dare vissuti intenzionali ma *non-posizionali*, sia che si possono dare vissuti intenzionali ma *non-veridici*.

Avremo modo di chiarire cosa intenda Husserl con ‘adeguazione’ (cfr. *infra*, par. 10.3), ‘trascendenza’ (cfr. *infra*, par. 8.1.2) ‘posizionalità’ (par. 8.3.1) e ‘veridicità’ (par. 8.6). Per ora ci limitiamo a enunciare le tesi che i passi considerati consentono di isolare:

1. L’intenzionalità è una *proprietà*;
2. L’intenzionalità implica una *relazione*;
3. L’intenzionalità prescinde dall’*adeguazione*;
4. L’intenzionalità prescinde dall’*immanenza*;
5. L’intenzionalità prescinde dalla *posizionalità*;
6. L’intenzionalità prescinde dalla *veridicità*.

Le tesi (1) e (2) si lasciano riformulare congiuntamente come segue: un vissuto v è ‘intenzionale’ se e solo se v si riferisce a qualcosa nel modo della rappresentazione; le tesi (3) e (4) possono essere sciolte rispettivamente nel modo che segue: (3’) se un vissuto v è intenzionale, non è necessario che v sia adeguato; (4’) se un vissuto v è intenzionale, non è necessario che v sia immanente. Le tesi (5) e (6) si lasciano così tra-

¹ Cfr. Hua XXIV, p. 247: «Andererseits ist es der wesentliche Charakter des Bewußtseins im zweiten Sinn, ein Erlebnis zu sein, aber nicht nur erlebt zu sein, sondern in sich einen Gegenstand zu „haben“, sei es ihn adäquat zu schauen, sei es ihn in anderer Weise gegeben zu haben oder ihn in transzendierender Weise zu meinen. Jedes Erlebnis, das den eigentümlichen Charakter der Intentionalität hat, nämlich den Charakter des Eines-Gegenständlichen-bewußt-Seins, des Auf-ihn-gerichtet-Seins nennen wir ein intentionales Erlebnis oder ein Bewußtsein im zweiten Sinn.»

² Cfr. Hua XXVI, p. 39: «Jede Vorstellung soll einen Gegenstand haben, sich auf einen Gegenstand beziehen, gleichgültig, ob Überzeugung mitbesteht oder nicht besteht, und gleichgültig, ob die Überzeugung richtig ist oder nicht...»

durre: (5') se un vissuto v è intenzionale, non è necessario che v sia posizionale; (6') se un vissuto v è intenzionale, non è necessario che v sia veridico. Tutte queste tesi verranno discusse nel corso della trattazione.

8.1.1.1 La relazione intenzionale

Nella *Quinta Ricerca* compare una lunga digressione tesa ad illuminare la natura di quella che abbiamo conosciuto come 'relazione intenzionale'. Si tratta di un passo molto denso, in cui Husserl mira anche a sgombrare il campo da fraintendimenti e letture erranee. La questione d'avvio può essere enunciata in termini molto semplici: cosa vuol dire che qualcosa è *inteso*? Secondo Husserl non vuol dire altro che è «presente» un vissuto che ha il carattere dell'intenzione¹. Di qui vengono considerate due parafrasi errate: la prima è quella secondo cui sarebbero presenti «due cose» *sul piano del vissuto*, vale a dire: non solo sarebbe vissuto il vissuto stesso, ma sarebbe necessariamente vissuto anche l'oggetto; la seconda è quella secondo cui vi sarebbero «due cose» nel senso di una *parte* e un *intero*. Tra parentesi Husserl avverte che tali parafrasi potrebbe valere in certi casi eccezionali, alludendo con tutta probabilità alla c.d. percezione "interna" o immanente, che avremo modo di studiare (cfr. *infra*, par. 9). Ciò rispetto a cui le due parafrasi non possono in alcun modo valere è la percezione *trascendente*.

Il passo continua con l'enunciazione di una tesi molto lineare: nel momento in cui un vissuto intenzionale è «presente», è *eo ipso* «attuata» una relazione intenzionale, e se tale relazione è attuata, è *eo ipso* «intenzionalmente presente» un oggetto. Il periodo

¹ Cfr. *ivi*, p. 386: «Ein Gegenstand ist in ihnen „gemeint“ auf ihn ist „abgezielt“, und zwar in der Weise der Vorstellung oder zugleich der Beurteilung usw. Darin liegt aber nichts anderes, als daß eben gewisse Erlebnisse präsent sind, welche einen Charakter der Intention haben und speziell der vorstellenden, urteilenden, begehrenden Intention usw. Es sind (von gewissen Ausnahmefällen sehen wir hier ab) nicht zwei Sachen erlebnismäßig präsent, es ist nicht der Gegenstand erlebt und daneben das intentionale Erlebnis, das sich auf ihn richtet; es sind auch nicht zwei Sachen in dem Sinne, wie Teil und umfassenderes Ganzes, sondern nur Eines ist präsent, das intentionale Erlebnis, dessen wesentlicher deskriptiver Charakter eben die bezügliche Intention ist. Je nach ihrer spezifischen Besonderung macht sie das diesen Gegenstand Vorstellen oder das ihn Beurteilen usw. voll und allein aus. Ist dieses Erlebnis präsent, so ist *eo ipso*, das liegt, betone ich, an seinem eigenen Wesen, die intentionale „Beziehung auf einen Gegenstand“ vollzogen, *eo ipso* ist ein Gegenstand „intentional gegenwärtig“; denn das eine und andere besagt genau dasselbe. Und natürlich kann solch ein Erlebnis im Bewußtsein vorhanden sein mit dieser seiner Intention, ohne daß der Gegenstand überhaupt existiert und vielleicht gar existieren kann; der Gegenstand ist gemeint, d. h. das ihn Meinen ist Erlebnis; aber er ist dann bloß vermeint und in Wahrheit nichts. Stelle ich den Gott *Jupiter* vor, so ist dieser Gott vorgestellter Gegenstand, er ist in meinem Akte „immanent gegenwärtig“, hat in ihm „mentale Inexistenz“, und wie die in eigentlicher Interpretation verkehrten Redeweisen sonst lauten mögen. Ich stelle den Gott *Jupiter* vor, das heißt, ich habe ein gewisses Vorstellungserlebnis, in meinem Bewußtsein vollzieht sich das den-Gott-Jupiter-Vorstellen. Man mag dieses intentionale Erlebnis in deskriptiver Analyse zergliedern, wie man will, so etwas wie der Gott *Jupiter* kann man darin natürlich nicht finden...». Lanfredini (1994, p. 35) sostiene che in questo passo si debba distinguere una duplice accezione del termine 'oggetto': nell'espressione «un oggetto è "intenzionalmente presente"» starebbe per il «*contenuto immanente*» (*ibid.*) dell'atto, mentre nel prosieguo starebbe per l'oggetto «*inteso*». Non vediamo il motivo di tale distinguo. A tal proposito notiamo che distinzioni come quelle che emergono implicitamente in Smith & McIntyre (1982, pp. 89–90) tra oggetto *intenzionale* ed oggetto *inteso* sono assolutamente ingiustificate da un punto di vista husserliano: per Husserl 'oggetto inteso' ed 'oggetto intenzionale' sono espressioni equivalenti.

husserliano presenta tuttavia un gioco terminologico difficilmente traducibile: se il vissuto è detto ‘presente’ nel senso di *präsent*, l’oggetto lo è nel senso di *gegenwärtig*. Con ciò si comprende perché Husserl poche righe prima possa affermare che ad esser presente sia solo il vissuto. La nozione di *Präsenz* non viene definita, ma considerando il prosieguo del passo è del tutto lecito pensare che Husserl stia pensando a quella di ‘esistenza’. Possiamo parafrasare quanto appena riportato nel modo che segue: l’esistenza di un *vissuto* intenzionale implica l’esistenza di una relazione intenzionale; l’esistenza di una *relazione* intenzionale implica che qualcosa sia un oggetto intenzionale; dunque l’esistenza di un vissuto intenzionale implica che qualcosa sia un oggetto intenzionale. Di più: secondo Husserl (1) ‘esiste un vissuto intenzionale’, (2) ‘esiste una relazione intenzionale’ e (3) ‘qualcosa è un oggetto intenzionale’ dicono «la stessa cosa», il che vuol dire ad es. che asserire (3) significa asserire *implicitamente* (1) o (2). In altri termini, (1), (2) e (3) sono estensionalmente equivalenti. A rigore quindi non si può dire che sia possibile un vissuto intenzionale *senza oggetto*, se con ‘oggetto’ si intende semplicemente ciò che è *gegenwärtig* in virtù dell’esistenza di un vissuto intenzionale. In questi precisi termini, la prospettiva husserliana obbliga ad accettare non solo la formula ‘nessun vissuto intenzionale senza oggetto’, ma anche la formula ‘nessun oggetto senza vissuto intenzionale’.

Crediamo che vi siano gli estremi per azzardare l’interpretazione secondo cui la proposizione ‘ogni vissuto intenzionale implica un oggetto’ sia una proposizione *analitica*. Incominciamo col dire che la locuzione latina ‘eo ipso’ che compare nel passo analizzato viene parafrasata dall’espressione ‘secondo la sua propria essenza’. Tale espressione è estremamente simile a quella usata da Husserl per descrivere la relazione tra il piacere ed il piaciuto, anch’essa chiamata in causa nella *Quinta Ricerca*: lì si dice che l’«essenza specifica» del primo «richiede» la *relazione* al secondo¹. Il vocabolario è lo stesso impiegato nella *Terza Ricerca* in merito al caso paradigmatico di proposizione *sintetica* (a priori): ‘ogni colore implica una diffusione’. A quest’ultima viene negata l’analiticità proprio in quanto il concetto di ‘colore’ *non* richiede la relazione a qualcos’altro—in questo caso la diffusione. La nostra lettura suona dunque appropriata: il concetto di ‘vissuto intenzionale’ richiede la relazione a qualcos’altro (l’oggetto), sicché l’implicazione tra vissuto intenzionale ed oggetto risulta una necessità analitica.

In questo quadro può essere affrontata anche la questione sollevata da Wolfgang Künne; egli si chiede se in Husserl valga la tesi secondo cui *ogni* «rappresentare» sia un vissuto intenzionale, vale a dire se ogni «rappresentare» abbia il carattere di esser «diretto verso qualcosa». A Künne sembra che ciò riguardi solo quel rappresentare che

¹ Cfr. Hua XIX, pp. 257 e 404: «*Farbe* ist nicht ein relativer Ausdruck, dessen Bedeutung die Vorstellung einer Beziehung zu anderem einschliesse. Obschon Farbe nicht ohne Farbige „denkbar“ ist, so ist doch die Existenz irgendeines Farbigen, näher einer Ausdehnung, nicht im Begriffe Farbe „analytisch“ begründet» e «Aber ein Gefallen ist ohne Gefälliges nicht denkbar. Und nicht etwa bloß darum ist Gefallen ohne Gefälliges nicht denkbar, weil wir es hier mit korrelativen Ausdrücken zu tun haben; also derart, wie wir z. B. sagen, eine Ursache ohne Wirkung, ein Vater ohne Kind sei nicht denkbar: sondern weil das spezifische Wesen des Gefallens die Beziehung auf ein Gefallendes fordert.»

non è senza oggetto¹. In termini più precisi, la questione può essere posta come segue: a) ogni rappresentazione è un vissuto intenzionale? Se accettassimo l'ipotesi suggerita da Künne, dovremmo formulare due tesi congiunte: a') se v è una rappresentazione senza oggetto, allora v non è un vissuto intenzionale; a'') se v è un vissuto intenzionale, allora v non è una rappresentazione senza oggetto².

Ora, Husserl non accetterebbe nessuna delle due tesi; sotto il titolo 'rappresentazione senza oggetto' annovera infatti tutti quei vissuti i cui oggetti non esistono, come ad es. le assunzioni assurde (cfr. *infra*, par. 13.1), i quali però non possono che essere definiti come *intenzionali*, cioè diretti verso qualcosa—le due espressioni sono difatti equivalenti per lui. Ciò che determina l'essere intenzionale di un vissuto non è l'esistenza dell'oggetto, ma il fatto che tale vissuto si riferisca a qualcosa nel modo della rappresentazione. Se dunque un vissuto v si riferisce a qualcosa nel modo della rappresentazione, allora v è intenzionale, a prescindere dal fatto che il suo oggetto esista o meno (e dunque che v possa essere o meno indicato come 'senza oggetto').

A questo punto ci troviamo dinanzi a due rapporti: da una parte il rapporto tra il *vissuto* e l'*intenzionalità*, e dall'altra il rapporto tra il *vissuto* e l'*oggetto*. Che tipo di rapporto vige tra il vissuto e l'intenzionalità? Dal momento che quest'ultima è una proprietà del vissuto in questione, tra i due vigerà un rapporto di tipo mereologico: l'intenzionalità sarà cioè una *parte* di tale vissuto. A tal proposito si potrebbe tracciare un parallelo: la colorazione sta ad un oggetto fisico come l'intenzionalità sta ad un atto (non nel senso che l'intenzionalità è una proprietà *fisica* ovviamente, ma nel senso meramente *formale* per cui essa è una *proprietà*). L'intenzionalità è però una proprietà del tutto peculiare, dato che può stabilire una relazione tra un intero e qualcosa che *non* è parte di quell'intero; in termini più precisi: mentre il rapporto tra il vissuto e l'intenzionalità è necessariamente un rapporto tra un intero G ed una parte di G , il rapporto tra il vissuto e l'oggetto non è *necessariamente* un rapporto di tal tipo; una relazione intenzionale può essere infatti una relazione tra una parte di un intero G ed un intero *distinto* da G ; è il caso di un atto trascendente, come vedremo nel dettaglio (cfr. *infra*, par. 8.1.2).

In generale, quando si considera una relazione binaria si associano ad essa *due proprietà* (cfr. Casari 2009, pp. 53–54). Consideriamo ad es. la proposizione seguente: (1') 'Tra Paride ed Elena esiste una relazione d'amore'. Si sostiene che (1') implichi sia (2') 'Paride gode della proprietà di amare Elena' che (3') 'Elena gode della proprietà di essere amata da Paride'. Le due convenienze di proprietà che ritroviamo espresse in (2') e (3') sono dunque una conseguenza logica dell'esistenza della relazione espressa da (1'). Tali proprietà sono quindi dette *relazionali*: come Paride gode della proprietà di amare Elena, così Elena gode della proprietà di essere amata da Paride. Proviamo a leggere la teoria husserliana dell'intenzionalità a partire da questo

¹ Cfr. Künne 2011, p. 85: «Aber gilt jetzt wirklich noch, dass *jedes* Vorstellen ein ‚intentionales Erlebnis‘ ist, dass *jedes* Vorstellen den Charakter hat, auf etwas ‚gerichtet‘ zu sein? Trifft das nicht nur auf dasjenige Vorstellen zu, das nicht *gegenstandlos* ist?»

² In alternativa, la tesi a) può essere formulata come segue: b) in ogni rappresentazione *ci dirigiamo verso* qualcosa; le tesi associate suonerebbero allora: b') se v è una rappresentazione senza oggetto, allora in v non ci dirigiamo verso qualcosa; b'') se in v ci dirigiamo verso qualcosa, allora v non è una rappresentazione senza oggetto.

schema sulle relazioni. Sappiamo non solo che l'aggettivo 'intenzionale' designa una proprietà di una classe delimitata di vissuti, ma anche che l'intenzionalità implica una relazione. Procediamo dunque con l'esempio di una relazione intenzionale: (1") 'tra Paride ed un albero esiste una relazione intenzionale'. Da ciò deriviamo sia (2") 'Paride gode della proprietà di intendere un albero', sia (3") 'un albero gode della proprietà di essere inteso da Paride'. In base a quanto detto, (2") e (3") sono conseguenze logiche di (1"). Nella cornice concettuale husserliana (2") risulta senz'altro asseribile; è infatti vera sia che si interpreti la proprietà in senso *relazionale*, sia che la si interpreti in senso *mereologico*. Non vale lo stesso per (3"): Husserl accetterebbe forse l'idea che l'albero abbia la proprietà relazionale di essere inteso, ma rifiuterebbe la sua interpretazione mereologica: in quest'ultimo senso non si può dire che l'albero abbia la proprietà di essere inteso.

La ragione di ciò è da ricercare nella nozione husserliana di 'oggetto'. Per Husserl 'essere un oggetto' non designa un «contrassegno positivo» di un dato contenuto—un'espressione apparentata con quelle di «parte», «predicato reale» e «caratteristica» (cfr. Hua XIX, pp. 31, 198, 666 e 680)—, ma solo una *funzione*: che un contenuto *x* sia un oggetto non significa cioè che *x* abbia *la proprietà* 'oggetto', ma solo che *x* è il *correlato intenzionale* di una rappresentazione¹. Questa tesi è enunciata alla fine di una digressione sul concetto di 'pienezza'. Il parallelo tracciato è il seguente: come un contenuto sentito può essere designato come 'rappresentante' solo in virtù di qualcosa che «matura in esso attraverso l'atto»—vale a dire solo in virtù del fatto che tale contenuto viene *appreso* (cfr. *infra*, par. 8.3.3)—, così la designazione di un contenuto come un oggetto è funzione del fatto che tale contenuto viene *inteso*. Con un esempio semplice: come non è una proprietà della sensazione 'verde' essere un rappresentante della colorazione obiettiva verde, così non è una proprietà dell'albero essere un oggetto. Detto diversamente: la sensazione non è un rappresentante *in virtù di sé stessa*, ma solo attraverso un atto, cioè attraverso qualcosa di distinto da essa (ove 'distinto' implica sia la distinguibilità numerica che quella qualitativa); analogamente, l'albero non è un oggetto *in virtù di sé stesso*, ma solo attraverso un atto, ossia attraverso qualcosa di distinto da esso. Al contrario, il verde è una proprietà dell'albero, il che vuol dire che l'albero lo ha solo in virtù di sé stesso. Per concludere: affinché l'albero possa essere designato come 'colorato' è *sufficiente* l'esistenza dell'albero; affinché l'albero possa essere designato come 'oggetto' è *necessaria* l'esistenza di qualcosa di distinto dall'albero (il vissuto intenzionale).

¹ Cfr. Hua XIX, p. 616: «Die Bezeichnung dieser Bestandstücke als Füllen ist eben eine relative, funktionelle, sie drückt eine Charakteristik aus, die dem Inhalt durch den Akt und durch die Rolle dieses Aktes in möglichen Erfüllungssynthesen zuwächst. Es verhält sich hier ähnlich wie bei der Bezeichnung „Gegenstand“. Gegenstand zu sein ist kein positives Merkmal, keine positive Art eines Inhalts, es bezeichnet den Inhalt nur als intentionales Korrelat einer Vorstellung.» Cogliamo l'occasione per un'annotazione terminologica: come è stato osservato (cfr. Heffernan 2015, p. 195, n. 71), l'espressione 'atto intenzionale' è a rigore ridondante, e non a caso in tutte le *Log. Unt.* ne troviamo solo due occorrenze (cfr. Hua XIX, pp. 48 e 414): un atto è infatti definito come un *vissuto intenzionale*, sicché parlare di atto intenzionale significherebbe parlare di un *vissuto intenzionale intenzionale*. Ciò che non è stato rilevato è che l'espressione 'oggetto intenzionale' è passibile di osservazioni analoghe: un oggetto è infatti definito come il correlato *intenzionale* di un vissuto. In alcuni punti ci serviremo comunque dell'espressione per ragioni esegetiche ed argomentative.

Ciò risulta descrittivamente incontestabile: assumiamo infatti che ‘essere un oggetto’ sia una parte dell’albero; in quanto *parte*, l’essere oggetto dovrebbe essere *percepibile* (*implicitamente* in un’*intenzione parziale* ed *esplicitamente* in una *percezione particolare*). Lo potremmo cioè intendere come intendiamo la sua colorazione. Ma noi non intendiamo l’*essere oggetto* dell’albero; intendiamo piuttosto *l’albero, che dunque* è il nostro oggetto. Per dirla direttamente con Husserl, la designazione di qualcosa come un ‘oggetto’ è sempre una designazione «funzionale» o «relativa». *Funzionale* per i motivi di cui sopra; *relativa* perché un contenuto può essere detto oggetto solo a seconda del vissuto che si considera: un contenuto può essere ora semplicemente vissuto ed ora divenire oggettuale, e così un atto stesso. Come vedremo (cfr. *infra*, par. 9.1), se nella percezione esterna una sensazione non è mai un oggetto, nella percezione “interna” o immanente può esserlo. Tutto ciò rende piena giustizia al modo d’esprimersi tipicamente husserliano secondo cui un vissuto *rende* qualcosa oggettuale o qualcosa *diventa* oggettuale¹.

Nel caso di un vissuto intenzionale trascendente il rapporto tra questo e l’oggetto non può essere descritto nei termini di un rapporto mereologico. Husserl è perentorio: per quanto si possa scomporre la rappresentazione di qualcosa di trascendente—nell’esempio da lui scelto la rappresentazione di Giove—, non vi si potrà mai trovare l’oggetto. Ciò che l’analisi trova è infatti solo che ciò che è parte dell’analizzato. Se dunque si domanda come qualcosa che non è parte del vissuto possa valere come suo *oggetto*, allora non si può fare altro che richiamarsi a quanto già detto: che *x* sia un oggetto non significa altro che esiste un vissuto in cui rappresentiamo *x*; in breve: la relazione intenzionale implica il riferimento ad un oggetto². Dopo aver chiarito come stanno le cose riguardo ad un oggetto *trascendente*, il punto sta nel capire come stiano le cose nel caso in cui l’oggetto *non esista*, e nello specifico *non esista realmente*.

Per introdurre il problema possiamo muovere da un’interpretazione molto ardita: Süßbauer ha sostenuto che i concetti di ‘intenzionalità’ e ‘riferimento ad un oggetto’ vadano tenuti ben distinti, e ciò proprio per espresso invito di Husserl. Süßbauer sostiene che negli scritti husserliani l’intenzionalità non sia concepita «come una relazione tra un atto ed un oggetto diverso da esso», ma piuttosto come una mera «proprietà essenziale» di certi vissuti³. Sembra lecito ritenere che con l’espressione ‘diverso da esso’ Süßbauer enunci qualcosa di generale, che dunque vale a prescindere da

¹ Cfr. ad es. Hua XIX, p. 322: «Und so kann alles und jedes in der Weise des Bedeutens gegenständlich, d. i. zum intentionalen Objekt werden.»

² Cfr. *ivi*, p. 427: «Fragt man nun, wie es zu verstehen sei, daß das Nichtseiende oder Transzendente in einem Akte, in welchem es gar nicht ist, als intentionaler Gegenstand gelten könne, so gibt es darauf keine andere Antwort als diese eine und in der Tat voll ausreichende, die wir oben gegeben haben: Der Gegenstand ist ein intentionaler, das heißt, es ist ein Akt mit einer bestimmt charakterisierten Intention, die in dieser Bestimmtheit eben das ausmacht, was wir die Intention auf diesen Gegenstand nennen. Das sich auf den Gegenstand Beziehen ist eine zum eigenen Wesensbestande des Akterlebnisses gehörige Eigentümlichkeit, und die Erlebnisse, die sie zeigen, heißen (nach Definition) intentionale Erlebnisse oder Akte.»

³ Cfr. Süßbauer 1995, pp. 107 e 110–111: «...so scheint Intentionalität bei Husserl somit keine Beziehung oder Relation zwischen einem Akt und einem von diesem verschiedenen Gegenstand zu sein... Intentionalität ist also eine innere Eigentümlichkeit, d. h. eine Eigenschaft der Akte und kommt diesen wesentlich zu.» e «Wir nehmen also Husserl in dieser Hinsicht ernst und werden deshalb im Rahmen unserer Abhandlung strikt zwischen der Intentionalität, stets verstanden als eine Eigenschaft gewisser Erlebnisse, und der gegenständliche Beziehung des Aktes zu einem von ihm verschiedenen Gegenstand unterscheiden.»

come si concepisce l'oggetto: che esso sia un *intero distinto* dall'atto o che sia una *parte* di quest'ultimo è irrilevante; l'intenzionalità non è una relazione tra un atto ed un oggetto punto. A rigore ciò non sembrerebbe contraddire quanto da noi esposto, giacché nei termini da noi riportati Husserl concepisce l'intenzionalità come una *proprietà*, e dunque *non* come una relazione. E tuttavia, sempre restando fedeli al testo husserliano, non abbiamo potuto che rilevare come l'intenzionalità sia una proprietà che *implica una relazione*, la quale è appunto detta 'intenzionale'. Ora, è chiaro che Süßbauer negherebbe anche questa tesi. Se ciò fosse vero egli accoglierebbe il parallelo da noi suggerito—l'intenzionalità sta ad un atto come la colorazione sta ad un oggetto fisico—, ma non si troverebbe nella situazione di dover specificare la differenza tra i due tipi di proprietà considerati. L'intenzionalità figurerebbe solo in quello che abbiamo indicato come 'rapporto mereologico', vale a dire quello con il vissuto. In ciò non c'è nulla di incoerente: che x abbia la proprietà p non implica che x abbia un rapporto con qualcosa che non è parte di x ; implica solo che x abbia un rapporto con p .

Delle due tesi enunciate in apertura (cfr. *infra*, par. 8.1.1) Süßbauer reputerebbe husserliana solo la seconda: l'intenzionalità è sì una proprietà, ma non implica una relazione. Che un vissuto intenzionale si riferisca ad un oggetto è dunque qualcosa di *contingente*: si può dare cioè il caso che un vissuto intenzionale stia in relazione con un oggetto, ma si può dare anche il caso di un vissuto intenzionale che non stia in tale relazione. Accanto ad osservazioni di tipo esegetico molto insistite¹, Süßbauer elabora anche degli argomenti; ne propone ben tre:

1. Se pensassimo l'intenzionalità come una relazione tra un atto ed un oggetto, allora sarebbe difficile distinguere tra vissuti *intenzionali* e vissuti *non-intenzionali*; questa differenza concerne infatti le proprietà del vissuto, in astrazione dall'oggetto a cui questo si riferisce. L'argomento contraddice espressamente il testo husserliano: come abbiamo visto (cfr. Hua XXIV, p. 247) e come avremo ancora modo di vedere (cfr. *infra*, par. 8.3.2.3), la differenza tra vissuti intenzionali e vissuti non-intenzionali è spiegata da Husserl proprio ricorrendo alla nozione di 'riferimento ad un oggetto'.

¹ Lo studioso si richiama a vari passi delle *Log. Unt.* in cui l'intenzionalità viene descritta come una «peculiarità interna» o una «determinatezza essenziale» degli atti (cfr. ad es. Hua XIX, pp. 382), giungendo a sostenere che 'coscienza d'oggetto' sia solo un'espressione con cui Husserl *parafrasa* l'intenzionalità (cfr. Süßbauer 1995, pp. 107–108). Che l'intenzionalità implichi una relazione sarebbe dunque una tesi che emerge da qualche «osservazione avventata» (ivi, p. 111, n. 24); il termine stesso 'relazione' non andrebbe preso alla lettera, e ciò per due ragioni: primo perché talvolta virgolettato (cfr. Hua XIX, p. 386), e secondo perché impiegato solo al fine di spiegare come una coscienza d'oggetto sorga dall'apprensione delle sensazioni. Rispetto all'intenzionalità Husserl si servirebbe di modi di dire facilmente fraintendibili quali ad es. «coscienza di qualcosa» o «direzionalità». Il passo del secondo libro delle *Ideen* (cfr. Hua IV, p. 215) in cui si fa esplicita menzione del concetto di 'relazione intenzionale' non sarebbe da leggere in senso *letterale*, così come si dovrebbero prendere *cum grano salis* quei passaggi in cui la nozione di 'intenzionalità' viene sovrapposta a quella di 'riferimento ad un oggetto' (cfr. Süßbauer 1995, p. 124, n. 5 e p. 126, n. 8; di avviso simile è Küne 2011, p. 89, per cui vale che in generale il rappresentare non sarebbe una 'relazione', e ciò nonostante nelle *Log. Unt.* si «insinui» che tale concetto non si possa evitare). Il numero dei passi in cui Husserl definisce l'intenzionalità come qualcosa di implicante una *relazione* o specifica la relazione intenzionale come il riferimento ad un oggetto è talmente alto che a stento riusciremmo a dominarlo; bastino quelli già citati per esteso (per una lista si veda Heffernan 2015, p. 200). La tesi di Süßbauer appare dunque come il tentativo disperato di forzare il testo a fini interpretativi. Non solo: che l'impiego del concetto di 'relazione' sia da restringere al caso in cui un'apprensione anima delle sensazioni è dimostrabilmente falso; vedremo infatti come Husserl possa parlare di 'intenzionalità' anche per atti in cui non viene attuata alcuna apprensione.

2. Se l'intenzionalità fosse una relazione tra un atto ed un oggetto dipenderebbe da fattori contingenti quali ad es. l'esistenza reale dell'oggetto, e non potrebbe dunque essere accordata a *tutti* gli atti, come vuole invece Husserl; ad es.: un vissuto in cui mi rappresentassi un dato individuo potrebbe dirsi intenzionale solo in quei mondi possibili in cui quell'individuo esistesse realmente. Una percezione non-veridica di tale individuo ad es. non sarebbe un vissuto intenzionale.

3. L'ultimo argomento generalizza il secondo: se le percezioni non-veridiche non potrebbero dirsi intenzionali, ciò varrà *a fortiori* per tutte le 'rappresentazioni senza oggetto', il che contraddirebbe di nuovo la definizione husserliana.

Gli ultimi due argomenti hanno come perno testuale un passo del saggio husserliano intitolato *Intentionale Gegenstände*, vergato nel 1894; lì viene accettata la tesi secondo cui l'«essere» di una relazione implica l'«essere» dei relata, ed in un altro passaggio il dominio dell'espressione «c'è» viene espressamente identificato con quello del concetto di 'esistenza'¹. Ciò anticipa una tendenza che percorrerà l'intero ventennio che andiamo considerando: vedremo infatti (cfr. *infra*, par. 14.2) come nei manoscritti distribuiti in questi anni i termini 'essente' ed 'esistente' si alternino facendo l'uno le veci dell'altro e come l'esistenza stessa si specifichi come *esistenza possibile* (o più semplicemente 'possibilità') ed *esistenza reale* (o più semplicemente 'realtà'). D'altra parte non si può fare di quella singola affermazione la pietra angolare dell'analisi di un problema su cui Husserl è tornato più volte con pronunciamenti decisi. Ciò non è sfuggito ad alcuni studiosi: secondo Heffernan (2015, p. 204) ad es. il saggio in questione non sarebbe rappresentativo delle posizioni espresse negli scritti successivi, e lo stesso emergerebbe anche dallo studio condotto da Karl Schuhmann (1991). Dal punto di vista esegetico poi le due fonti non hanno lo stesso peso: mentre il primo è di fatto un manoscritto che Husserl non pubblicò mai, le *Log. Unt.* sono un'opera pubblicata ben due volte.

Sulla scia del saggio, Süßbauer assume che la nozione di 'essere' coincida con quella di 'esistenza', e procede come segue: assumiamo che (a) l'intenzionalità sia una relazione tra un atto ed un oggetto, ed accettiamo anche le due tesi husserliane secondo cui (b) ogni atto è intenzionale *ex definitione* e (c) l'esistenza di una relazione implica l'esistenza dei relata; se dunque non esiste uno dei due relata, allora non esiste nemmeno la relazione. Poniamo ora che non esista l'oggetto; non esisterà nemmeno la relazione tra l'oggetto e l'atto (da (c)). Se ne conclude che quest'ultimo non potrà dirsi intenzionale, il che contraddice l'assunzione (b). L'assunzione (a) è dunque falsa, per *reductio*. La via d'uscita di Husserl sarebbe dunque quella di rifiutare tale assunzione, per quindi distinguere tra 'intenzionalità' e 'riferimento ad un oggetto': la prima sarebbe una proprietà dell'atto, mentre la seconda sarebbe una relazione tra l'atto e l'oggetto². L'errore di quest'argomento sta nelle premesse, che non reggono da un

¹ Cfr. Husserl 1894, pp. 150 e 158: «Ähnliches gilt von jeder echten Relationswahrheit; denn das Sein der Relation schließt das Sein der Relationsglieder ein.» (cit. anche in Süßbauer 1995, p. 111, n. 24 e in Künne 2011, p. 86) e «So weit der Ausdruck „Es gibt ein A“ Sinn und Wahrheit beanspruchen kann, so weit reicht auch die Domäne des Existenzbegriffs.»

² Cfr. Süßbauer 1995, pp. 111 e 123: «Nahmen wir an, Intentionalität wäre eine Beziehung zwischen einem Akt und einem davon verschiedenen Gegenstand, so könnte erstens schwerlich zwischen intentionalen und nicht-intentionalen Erlebnissen unterschieden werden, denn dieser Unterschied ist ein innerer, die Struktur der Erleb-

punto di vista esegetico: nei prossimi paragrafi vedremo nel dettaglio come dalle *Log. Unt.* e dagli scritti successivi emergano chiaramente due tesi: (i) l'intenzionalità implica una relazione tra un *atto* ed un *oggetto*; (ii) l'esistenza della relazione intenzionale *non implica l'esistenza* dell'oggetto (e dunque *a fortiori* non ne implica l'esistenza *reale*).

8.1.2 La trascendenza dell'oggetto esterno

La percezione esterna è un vissuto il cui oggetto le è *trascendente*; questa è la tesi che Husserl ripete più volte nel corso dei primi scritti. In questa sede vorremmo problematizzarla, o quantomeno rigorizzarla. Le due nozioni da cui muoveremo sono quelle di 'parte' e 'contenuto'.

Parte. La definizione di 'parte' rilasciata nella *Terza Ricerca* permette di formulare due versioni: dicesi 'parte' ciò che è distinguibile *in* un oggetto o ciò che l'oggetto "*ha*" in senso «"reale" o meglio effettivo». L'oggetto di cui si discorre è l'oggetto considerato in astrazione da tutte le relazioni in cui esso è implicato; è l'oggetto «in sé e per sé»¹. Ciò che è qui in gioco è dunque esclusivamente il rapporto tra le *parti* e l'*oggetto*, il quale può essere dunque considerato un intero. Se volessimo tradurre in termini formali la prima versione, potremmo dire che *x* è parte di un intero *G* se e solo se *x* è in *G*; e se volessimo tradurre la seconda, diremmo che *x* è parte di un intero *G* se e solo se *G* ha effettivamente *x*.

Si nota subito come la seconda versione sia leggermente più specifica: al di là del gioco terminologico tra *real* e *reell*, che in questo caso resta innocuo, sembra che Hus-

nisse betreffend, würde aber, wäre die Intentionalität eine Beziehung, von externen, kontingenten Umständen wie etwa der zufälligen Existenz des Gegenstandes abhängen; zweitens könnte die Intentionalität allen Akten nicht wesensnotwendig zukommen, denn, wäre die Intentionalität eine Beziehung, so hiesse dies beispielsweise für das Vorstellen von Bill Clinton, dass in jeder möglichen Situation (möglichen Welt) ein solcher Vorstellungsakt in intentionaler Beziehung zu Bill Clinton stünde, und da nach Husserl das Bestehen einer Relation die Existenz der Relata impliziert, folgte daraus, dass ein solcher Vorstellungsakt nur in solchen möglichen Welten intentional sein kann, in welchen auch Bill Clinton existiert, was hiesse, dass die Intentionalität der Akte von der zufälligen (kontingenten) Existenz des Gegenstandes abhänge; drittens wären Akte, denen kein Gegenstand zukommt (wie etwa im Einhorn- oder Nashorn-mit-Pferdeschwanz-Beispiel), nicht intentional im Widerspruch zu Husserls Standpunkt.» e «Husserl findet einen Ausweg aus all diesen Komplikationen in einer Unterscheidung, nämlich er unterscheidet die Intentionalität des Aktes von der gegenständlichen Beziehung des Aktes zu einem Gegenstand. Die Intentionalität eines Aktes ist eine Eigenschaft desselben... und die gegenständliche Beziehung ist eben eine Relation des Aktes zu einem Gegenstand...» Süßbauer è costretto a negare anche il ruolo che Husserl assegna alla *materia*, che è proprio quello di conferire al vissuto il riferimento ad un oggetto; l'argomento ha sempre la stessa forma (cfr. *ibid.*, p. 127): se (a) *ogni* atto implica una materia ed (b) *ogni* materia implica il riferimento ad un oggetto, ne segue che (c) *ogni* atto implica il riferimento ad un oggetto—il che dal punto di vista di Süßbauer è falso, perché il riferimento ad un oggetto implica l'esistenza dell'oggetto. Le osservazioni che seguiranno saranno dunque votate a delegittimare anche questo rilievo.

¹ Cfr. Hua XIX, p. 231: «Der Begriff *Teil* fassen wir in dem weitesten Sinne, der es gestattet, alles und jedes Teil zu nennen, was „in“ einem Gegenstande unterscheidbar oder, objektiv zu reden, in ihm „vorhanden“ ist. Teil ist alles, was der Gegenstand im „realen“, oder besser reellen Sinne „hat“, im Sinne eines ihn wirklich Aufbauenden, und zwar der Gegenstand an und für sich, also unter Abstraktion von allen Zusammenhängen, in die er eingewoben ist. Danach weist jedes nicht bezügliche „reale“ Prädikat auf einen Teil des Subjektgegenstandes hin. So z. B. *rot* und *rund*, nicht aber *existierend* oder *etwas*.»

serl la predilige: che qualcosa sia una parte di un intero significa che l'intero ha *effettivamente* quel qualcosa. Va osservato che la definizione husserliana è generale, nel senso che vale per il *genere* 'parte'; le versioni citate varranno dunque sia per le parti *indipendenti* che per le parti *non-indipendenti*. Una frazione sarebbe allora qualcosa di indipendente che un intero avrebbe effettivamente, mentre un momento sarebbe qualcosa di non-indipendente che un intero avrebbe effettivamente.

Contenuto. Andiamo ora a considerare la nozione di 'contenuto' esposta nella *Quinta Ricerca*. Possiamo sezionare il passo husserliano in due tesi distinte: 1) il senso normale del termine 'contenuto' rinvia in genere ad un'«unità», il cui aggregato di parti coincide appunto con il suo contenuto; 2) ciò che si lascia concepire come parte di un intero e lo costituisce effettivamente appartiene al contenuto di quell'intero¹. Le due tesi potrebbero essere formalizzate come segue: 1') x è un 'contenuto' di un intero G se e solo se x è l'aggregato delle parti di G ; 2') se (i) x è parte di un intero G ed (ii) x è un costituente effettivo di G allora x appartiene al contenuto di G . Si noti che da quest'ultima versione non segue che se x *non* è un costituente effettivo di G , allora x *non* appartiene al contenuto di G ; ne segue solo che *ogni* costituente effettivo di G appartiene al contenuto di G . Se poi conserviamo le definizioni di 'parte' esposte e accettiamo che tra un costituente effettivo di un intero non sia altro che ciò che quell'intero ha effettivamente, allora dobbiamo giudicare la versione 2') come ridondante: una parte è infatti definita proprio come ciò che l'intero ha effettivamente.

Proviamo dunque ad assumere l'equivalenza tra 'parte' e 'costituente effettivo'; posto ciò, notiamo come le due versioni conducano a conclusioni discordanti.

In base ad 1') si ha che il contenuto di un intero G coincide con l'aggregato delle parti di G ; si può dunque dire che il contenuto di G non sia altro che l'aggregato dei costituenti effettivi di G ; se dunque x non è un costituente effettivo di G , allora x non appartiene al contenuto di G . Sappiamo però che nel caso di un atto trascendente l'oggetto non è un suo costituente effettivo; dunque in questo caso l'oggetto non può appartenere al contenuto dell'atto. In base a 2') si ha che se x è un costituente effettivo di G , allora x appartiene al contenuto di G ; da ciò non segue però che se x non è costituente effettivo di G , allora x non appartiene al contenuto di G ; può infatti darsi che x non sia un costituente effettivo di G e tuttavia appartenga al contenuto di G ; si potrà dunque dire che l'oggetto appartenga al contenuto di un atto trascendente, sebbene non ne sia una sua parte.

Il sezionamento del passo husserliano è stato del tutto arbitrario, e tuttavia era volto a dimostrare come la seconda delle due conclusioni non sia estranea alla prosa husserliana; di più: solo l'isolamento della seconda tesi consente di giustificare con rigore l'affermazione di Husserl secondo cui l'oggetto di un atto trascendente appartiene al *contenuto* di tale atto—e precisamente al suo contenuto *intenzionale*. Tale affermazione viene corroborata rendendo più duttile l'apparato concettuale: nell'ambito di un atto trascendente dobbiamo distinguere infatti tra ciò che è in esso effettivamente e ciò

¹ Cfr. *ivi*, p. 362: «Der normale Sinn des Wortes *Inhalt* ist ein relativer, er weist ganz allgemein auf eine umfassende Einheit hin, die in dem Inbegriff der zugehörigen Teile ihren Inhalt besitzt. Was immer an einem Ganzen sich als Teil auffassen läßt und es in Wahrheit reell konstituiert, gehört zum Inhalte des Ganzen.»

che non lo è. Ciò che costituisce effettivamente tale atto è ciò che è in esso in senso *proprio*; ciò che non lo costituisce effettivamente è ciò che è in esso in senso *improprio*. Come viene notato nell'*Abhandlung*, nel secondo caso la parola 'contenuto' è poco appropriata, perché viene applicata a qualcosa che non è *nell'*atto, ma piuttosto «mi sta di contro»¹. La distinzione discussa genera quella tra contenuto *effettivo* e contenuto *intenzionale*²: se al primo appartiene tutto ciò che è nell'atto trascendente in senso proprio, al secondo appartiene tutto ciò che è in tale atto in senso improprio; se dunque vale l'equivalenza tra 'parte' e 'costituente effettivo', allora si potrà dire che ciò che è nell'atto trascendente in senso improprio non è sua una parte. E dal momento che la percezione esterna è un atto trascendente, il suo oggetto apparterrà al suo contenuto, ma non sarà una sua parte.

Husserl non si limita ad enunciare la trascendenza dell'oggetto della percezione esterna, ma cerca anche di renderne ragione. Ciò avviene nei primissimi paragrafi degli *Hauptstücke*, dove vengono offerti due argomenti. Eccoli nell'ordine.

Argomento 1. Se un tale oggetto stesse all'atto come una parte sta al suo intero, allora posta l'*esistenza reale* dell'atto seguirebbe l'*esistenza reale* dell'oggetto. È infatti una legge analitica quella per cui l'esistenza di un intero implica l'esistenza delle sue parti: se cioè esiste l'intero G ed x è una parte di G, allora x esiste necessariamente. Ma l'oggetto esterno può essere irreali, come testimonia il caso dell'allucinazione³. Dunque esso non può essere una parte del relativo atto.

Argomento 2. Se un tale oggetto stesse all'atto come una parte sta al suo intero, allora percezioni diverse avrebbero necessariamente oggetti diversi. Interi *diversi* sono infatti interi *distinti*, e le parti di interi distinti sono a loro volta entità distinte, che in quanto tali sono numericamente distinguibili (sebbene possano essere indistinguibili qualitativamente). È tuttavia possibile che diverse percezioni si riferiscano ad uno *stesso* oggetto esterno. Dunque esso non può essere una loro parte.

Con ciò sappiamo che Husserl non accetterebbe queste due tesi: (i) necessariamente, l'atto sta all'oggetto come un intero G sta ad una parte di G; (ii) necessariamente, l'atto sta all'oggetto come una parte di un intero G sta a G. La prima l'abbiamo appena discussa, mentre del rifiuto della seconda abbiamo dato testimonianza in sede introduttiva, citando un passo di una lettera datata 1903 (cfr. *infra*, par. 1). Resta tuttavia una terza tesi, che possiamo esprimere come segue: (iii) necessariamente, l'atto sta all'oggetto come una parte di un intero G sta ad un'altra parte di G.

¹ Cfr. Hua XXXVIII, p. 130: «In dem Letzteren ist Inhalt ein wenig passendes Wort für Gegenstand, denn es betrifft das mir in der Wahrnehmung Gegenüberstehende, das von mir wahrnehmend, d. h. als daseiend Gemeinte (Intendierte)»

² Cfr. Hua XIX, p. 361: «Ähnliche Wesensunterscheidungen, wie wir sie eben in betreff der Wahrnehmung notwendig fanden, um das, was in ihr Erlebnis ist, nämlich was sie reell komponiert, von dem zu unterscheiden, was in einem uneigentlichen (dem „intentionalen“) Sinn „in ihr ist“, sind auch bei den anderen „Akten“ zu machen.»

³ Cfr. Hua XXXVIII, p. 13: «Haben wir zweierlei im Akt: die Wahrnehmung und den Gegenstand? Nein. Der Gegenstand braucht nicht zu existieren. Viele Wahrnehmungen und ein Objekt.» con Hua XIX, p. 260: «Denn es gilt die analytische Formel, daß die Existenz eines Ganzen G ($\alpha, \beta, \gamma, \dots$) überhaupt die seiner Teile α, β, γ einschließt.»

Quest'ultima è apertamente prospettata da George Heffernan, il quale tuttavia non si addentra in dettagli¹. Si potrebbe supporre che una simile lettura derivi da una certa concezione della relazione d'implicazione reciproca (o correlazione); si direbbe cioè: se un vissuto intenzionale *implica* un oggetto ed un oggetto *implica* un vissuto intenzionale—come visto (cfr. *infra*, par. 8.1.1.1)—, allora atto ed oggetto sono due *parti* di un intero, e nello specifico due *momenti*, in quanto l'uno può esistere solo in un intero che comprenda l'altro. Il ragionamento celerebbe dunque la seguente premessa: se *a* implica *b* e *b* implica *a*, allora *a* e *b* sono due momenti di un intero. Tale inferenza è tuttavia scorretta, giacché è certo solo l'opposto, e cioè che due momenti sono due entità che si implicano reciprocamente. Non è un caso infatti che la terza tesi sia esplicitamente rifiutata da Husserl: come rimarca nella lezione del 1915, il contenuto effettivo della percezione esterna ed il contenuto effettivo del suo oggetto sono fuori da «ogni connessione». Giacché quella tra parti è solo una *specie* di connessione tra le altre, si avrà che quella tra percezione esterna ed oggetto non sarà una connessione tra parti, in qualsiasi senso si intenda la nozione di 'parte'. La relazione d'implicazione che vige tra i due è solo una relazione intenzionale: la percezione esterna si riferisce all'oggetto così come quest'ultimo è il referente della prima².

8.1.3 Trascendenza, esistenza ed esteriorità

Come abbiamo visto, quella intenzionale è una relazione, ed in quanto tale coinvolge almeno due membri: un vissuto ed un oggetto; il primo può esser detto 'intenzionale' e 'trascendente'. Se la dimensione dell'intenzionalità fa sì che il correlato del vissuto sia rappresentato, quella della trascendenza fa sì che quest'ultimo non sia parte del vissuto stesso.

Qual è il rapporto tra le due dimensioni? Per rispondere a questo interrogativo occorre volgersi ad una lunga appendice delle *Log. Unt.*, la stessa con cui Husserl si propone di criticare la c.d. 'teoria degli oggetti immanenti'. Si tratta di una teoria propugnata soprattutto da Kazimierz Twardowski nel suo *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung*, un testo del 1894 con cui Husserl si era già confrontato nel saggio di quello stesso anno (cfr. Zahavi 1992, p. 122, nn. 10 e 11). La citata appendice gode di uno statuto molto peculiare, giacché si tratta di uno scritto revisionato *dopo* la pubblicazione del primo libro delle *Ideen*. Le tesi ivi espresse possono essere dunque considerate più mature di quelle disseminate nei manoscritti immediatamente poste-

¹ Cfr. Heffernan 2015, p. 197: «It may be possible to describe the relationship between the intentional act and the intentional object in terms of the distinction between dependent and independent contents or parts in the sense of the Third Logical Investigation. In that case, the intentional act and the intentional object would not be related as the whole and a part. Rather, the intentional act and the intentional object would be the non-independent parts (moments) that compose the whole.»

² Cfr. Hua XXXVI, p. 103: «Der reelle Wesensbestand des Bewusstseins und der reelle Wesensbestand des intentionalen Objekts sind aber nach dieser Analyse außer allem Zusammenhang. Die Beziehung, die das Bewusstsein wesensmäßig auf sein intentionales Objekt nach allen intentionalen Momenten hat, ist nicht eine Einheit im Sinn eines reellen Ganzen, wobei die Momente des Ganzen verbunden sind. Verbindung im eigentlichen Sinn fehlt hier, und fehlt hier notwendig. Es ist eine irrealer Aufeinander-Bezogenheit.»

riori alla prima edizione delle *Log. Unt.* Di ciò dovremmo tener conto in seguito, quando prenderemo in considerazione i manoscritti in questione.

Prima di procedere con la trattazione gioverà gettare uno sguardo all'*Abhandlung*. Le prime pagine di quest'opera sono infatti dedicate proprio al rapporto tra percezione, trascendenza ed esistenza, e presentano un'affinità notevole con quelle dell'appendice. La somiglianza è tale che è lecito sospettare che Husserl se ne sia servito durante la stesura delle *Log. Unt.* Del resto (cfr. *infra*, par. 2), si tratta dello scritto a cui tutte le successive analisi sulla percezione fanno capo.

Il punto d'avvio è dato proprio dalla teoria di cui si faceva menzione, che Husserl dichiara subito falsa. Essa afferma infatti la non-identità tra ciò che è detto 'oggetto intenzionale' o 'immanente' e ciò che è detto 'oggetto reale'. Tale posizione si basa sull'ormai classico argomento dell'errore percettivo (cfr. *infra*, par. 8.6): nei termini in cui la riporta Husserl, la teoria sostiene che una percezione non-veridica «porta a manifestazione» un oggetto tanto quanto una percezione veridica, e da ciò conclude che «ciò che si manifesta» o «il percepito come tale» non può essere identico a ciò che esiste «fuori di noi» o nella «realtà esterna» (Hua XXXVIII, p. 133). L'oggetto «intenzionale» sarebbe dunque un «oggetto immanente», il quale «esiste» anche quando la percezione non è veridica (cfr. *ibid.*). Husserl si rifiuta di pensare che l'oggetto *intenzionale* (qui: «ciò che si manifesta», «l'oggetto percepito» o «il percepito come tale») e l'oggetto *reale* (qui: «l'oggetto fuori di noi» o «l'oggetto stesso») siano entità numericamente distinguibili: l'oggetto intenzionale «è identico» all'oggetto reale; se dunque «esiste» il primo, allora «esiste» il secondo, e se non «esiste» il secondo, allora non «esiste» il primo. Ogni percezione ha dunque *un solo* oggetto. L'oggetto intenzionale è distinguibile da quello reale solo sul piano *teorico*: se nel caso della percezione esterna l'espressione 'oggetto intenzionale' designa ciò che è inteso in quanto qualcosa che si dà per profili, l'espressione 'oggetto reale' designa la cosa *stessa*, ossia ciò che è inteso a prescindere dalla sua relazione col percipiente¹. Husserl conclude che l'espressione 'oggetto immanente' può avere solo un senso «improprio»: essa non può voler dire che *nella* percezione *esiste* un *oggetto*; può voler dire solo che «esiste un'intentio» (*ivi*, p. 135), la quale è «corretta» se la percezione è veridica.

Come vedremo, si annidano qui molti problemi su cui la ricerca husserliana tornerà negli anni a venire. Si può anzi dire che l'*Abhandlung* contenga in forma germinale e per lo più abbozzata tesi che Husserl cercherà di raffinare in seguito. Questo è il motivo per cui ne abbiamo riportato il contenuto in modo piuttosto sommario. In partico-

¹ Cfr. Hua XXXVIII, pp. 133–134: «Angenommen es sei das wahrgenommene Haus in Wirklichkeit nicht, es sei meine Wahrnehmung bloße Halluzination—was ist dann wirklich? Der „immanente“ Gegenstand? Das „erscheinende Haus als solches“? Aber das erscheinende Haus ist ja, wie festgestellt, identisch mit dem wirklichen... Wenn das wahrgenommene Haus als solches existiert, so existiert eben das Haus als wahrgenommen, und einen anderen Sinn kann der Ausdruck nicht haben, wenn wir ihn ernst und eigentlich nehmen. Das intentionale Haus ist das, worauf die Intention geht, es ist das Haus, das und so wie es in der Wahrnehmung dasteht. Existiert es, so existiert eben dieses Haus hier. Existiert es nicht, nun dann existiert zwar meine Intention, näher mein Dies-Haus-Wahrnehmen, aber nicht das intentionale Haus, welches nichts anderes als das Haus selbst ist. Unterscheide ich doch das Haus selbst von dem wahrgenommenen Haus oder von dem Haus, so wie ich es wahrnehme, so mache ich mir im begrifflichen Denken klar, dass von dem Haus nicht alle Teile und Seiten selbst in die Wahrnehmung fallen.»

lare, le nozioni di ‘percepito come tale’ ed ‘*intentio*’ staranno al centro dei manoscritti sul percezionale (cfr. *infra*, par. 8.3.4.2). Torniamo ora all’appendice.

Intenzionalità e trascendenza. Come si diceva, la preoccupazione di Husserl è che nel caso di un atto trascendente si concepisca l’oggetto alla stregua di un’immagine o di qualcosa di analogo. La posizione difesa nell’appendice è dunque netta: non è corretto porre una «differenza effettiva» tra l’oggetto intenzionale e l’oggetto trascendente. Nel caso dell’atto trascendente ciò che diciamo ‘oggetto intenzionale’ non è infatti altro che ciò che diciamo ‘oggetto trascendente’. Si noti che Husserl non sta affermando che *ogni* oggetto intenzionale è un oggetto trascendente, perché ciò contraddirebbe la sua teoria della percezione c.d. “interna” (cfr. *infra*, par. 9.1); sta solo avversando l’idea secondo cui l’oggetto intenzionale di un atto trascendente sarebbe qualcosa di *distinto* da quello che diciamo ‘oggetto trascendente’; sta cioè contestando un modello che numericamente prevedrebbe *due* oggetti—uno «“meramente immanente”»¹ ed uno trascendente. Al di là della difficoltà di concepire un vissuto che abbia *nello stesso istante* due oggetti, ciò che Husserl sembra ritenere descrittivamente erroneo è frapporre tra l’atto e l’oggetto una replica di quest’ultimo. Con un esempio: la sfera rossa che percepisco è la *stessa* sfera che trascende il vissuto mediante cui la intendo; non vi è una prima sfera (il supposto ‘oggetto intenzionale’) che fungerebbe da immagine per una seconda sfera (l’oggetto trascendente). Tra ciò che dico ‘inteso’ e ciò che dico ‘trascendente’ vige infatti *identità*. Se dunque mi rappresento qualcosa di trascendente, allora questo qualcosa è l’oggetto intenzionale della mia rappresentazione.

La seconda parte della digressione è dedicata al rapporto tra intenzionalità ed esistenza. Si tratta di un passo molto conciso, in cui Husserl si concede il tono di chi sta rammentando qualcosa di ovvio. Tale non è sembrato a molti interpreti, che infatti l’hanno ampiamente commentato.

Intenzionalità ed esistenza. La tesi husserliana può essere enunciata come segue: se mi rappresento qualcosa, allora questo qualcosa sarà il mio oggetto intenzionale, sia che esso *esista*, sia che esso *non esista*. Husserl riporta due esempi molto esplicativi, entrambi di oggetti trascendenti: un oggetto assurdo quale un quadrato rotondo ed un oggetto fisico. Nel momento in cui mi rappresento il primo, questo è un oggetto intenzionale, e lo stesso vale per il secondo. Ciò che li distingue è il rapporto con

¹ Cfr. Hua XIX, pp. 438–440: «Es ist ein schwerer Irrtum, wenn man überhaupt einen reellen Unterschied zwischen den „bloß immanenten“ oder „intentionalen“ Gegenständen auf der einen und ihnen ev. entsprechenden „wirklichen“ und „transzendenten“ Gegenständen auf der anderen Seite macht... Man braucht es nur auszusprechen, und jedermann muß es anerkennen: daß der intentionale Gegenstand der Vorstellung *derselbe* ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand, und daß es *widersinnig* ist, zwischen beiden zu unterscheiden. Der transzendente Gegenstand wäre gar nicht Gegenstand dieser Vorstellung, wenn er nicht *ihr* intentionaler Gegenstand wäre. Und selbstverständlich ist das ein bloßer analytischer Satz. Der Gegenstand der Vorstellung, der „Intention“, das ist und besagt der vorgestellte, der intentionale Gegenstand. Stelle ich Gott oder einen Engel, ein intelligibles Sein an sich oder ein physisches Ding oder ein rundes Viereck usw. vor, so ist dieses hier Genannte und Transzendente eben gemeint, also (nur mit anderem Worte) intentionales Objekt; dabei ist es gleichgültig, ob dieses Objekt existiert, ob es fingiert oder absurd ist. Der Gegenstand ist ein „bloß intentionaler“, heißt natürlich nicht: er existiert, jedoch nur in der *intentio* (somit als ihr reelles Bestandstück), oder es existiert darin irgendein Schatten von ihm; sondern es heißt: die Intention, das einen so beschaffenen Gegenstand „Meinen“ existiert, aber nicht der Gegenstand. Existiert andererseits der intentionale Gegenstand, so existiert nicht bloß die Intention, das Meinen, sondern auch das Gemeinte.»

l'esistenza: mentre il quadrato rotondo *non può* esistere realmente (in quanto più genericamente non può *esistere*; cfr. *infra*, par. 13.1), l'oggetto fisico *può non* esistere realmente. Nel primo caso si avrà dunque un vissuto il cui oggetto intenzionale non esisterà realmente, e ciò *necessariamente*; nel secondo invece se ne avrà uno il cui oggetto intenzionale *potrà* non esistere realmente (basti pensare ad un'allucinazione). Ciò che è da rilevare è che in entrambi i casi non si possa fare a meno di parlare di *oggetti*. Che questi siano 'meramente intenzionali' non significa che essi esistano solo nel vissuto come suoi contenuti effettivi; significa solo che ad esistere è esclusivamente il vissuto. Esiste cioè il vissuto intenzionale, ma non l'inteso. Se invece l'oggetto intenzionale esistesse, allora esisterebbe non solo il vissuto, ma anche l'inteso. La nozione husserliana di 'oggetto' non solo è dunque meramente funzionale, ma è anche «esistenzialmente neutra» (Heffernan 2015, p. 202). La percezione ad es. implica il riferimento ad un oggetto, ma ciò non vuol dire che essa implichi anche l'esistenza reale di tale oggetto. Se così fosse non riusciremmo a rendere conto di alcune percezioni non-veridiche: le allucinazioni ad es. non sarebbero pensabili. Per dirla con le parole della *Dingvorlesung*: l'esistenza reale dell'oggetto non appartiene all'essenza della percezione¹. Nella terminologia da noi adottata potremmo riassumere quanto esposto nei termini seguenti: se all'essenza di un vissuto intenzionale appartiene il riferimento ad un oggetto, all'essenza di quello stesso vissuto non appartiene l'esistenza di un oggetto.

La tesi secondo cui l'esistenza di una relazione intenzionale è indipendente dall'esistenza dell'oggetto concorda con quanto leggiamo nel secondo libro delle *Ideen*: lì troviamo la distinzione tra 'relazione intenzionale' e 'relazione reale-naturale'. Se la cosa non esiste realmente, la relazione reale-naturale «cade», mentre quella intenzionale resta². In termini formali: una relazione reale-naturale esiste se e solo se (i) esiste realmente l'atto ed (ii) esiste realmente l'oggetto. Affinché esista una relazione intenzionale è invece sufficiente che sia soddisfatta la condizione (i): se esiste realmente l'atto, allora esiste la relazione intenzionale.

A questo punto siamo nella condizione di stabilire in che misura all'interno della cornice husserliana si possa parlare di 'rappresentazioni senza oggetto'. A riguardo un buon riferimento testuale è la lezione del 1906: lì Husserl cerca di chiarificare lo statuto di quella classe di percezioni i cui oggetti non esistono realmente, vale a dire le

¹ Cfr. Hua XVI, p. 15: «Selbstverständlich ist die Charakteristik nicht so zu verstehen, als ob zur Essenz jeder Wahrnehmung als solcher gehöre die Existenz des wahrgenommenen Objektes, die Existenz des in ihr in der Weise der Leibhaftigkeit Dastehenden. In diesem Fall wäre ja die Rede von einer Wahrnehmung, deren Gegenstand nicht existiert, ein Widersinn, es wäre illusorische Wahrnehmungen undenkbar.». Questo ed altri passaggi testuali hanno consentito ad alcuni interpreti di definire quella intenzionale una «relazione indipendente dall'esistenza» (cfr. ad es. Smith & McIntyre 1982, pp. 11 ss.): che *a* si riferisca intenzionalmente *b* non implicherebbe dunque che *a* esista e che *b* esista; implicherebbe solo che *a* stia in una certa relazione con *b*. Tale definizione non può essere accettata da chi si confronta con il passo del 1894 leggendolo in chiave esistenziale e proiettandolo in tal forma sulle opere successive (ad es. Süßbauer 1995 e Künne 2011); chi adotta questa lettura tenderà a negare che quella husserliana sia una teoria dell'intenzionalità che oggi diremmo 'relazionale' e ad optare per una lettura parametrica o avverbialista, cfr. Centrone 2016 ed Erhard 2009.

² Cfr. Hua IV, p. 215: «Also, es ist ein Unterschied: 1. diese intentionale Beziehung: ich habe das Objekt gegeben, ich habe es gegeben als so und so erscheinend... 2. die reale Beziehung: das Objekt D steht in real-kausaler Beziehung zu mir, zum Ich-Mensch, also zunächst zu dem Leib, der mein Leib heißt etc. Die reale Beziehung fällt weg, wenn das Ding nicht existiert: die intentionale Beziehung bleibt bestehen.»

allucinazioni. In senso *stretto* si può dire che tali vissuti siano senza oggetto, giacché i loro correlati intenzionali non esistono realmente; in un senso *ampio* però non si può negare che tali vissuti presentino una relazione intenzionale, vale a dire il riferimento ad un oggetto. In un'allucinazione ad es. l'oggetto sta «dinanzi ad i nostri occhi»¹. Husserl è perentorio: gli atti presentano necessariamente il riferimento ad un oggetto, sicché non risulta possibile pensare che in virtù di esso qualcosa non sia inteso. Nei termini scelti da noi: l'esistenza di un vissuto intenzionale implica che qualcosa sia un oggetto intenzionale.

La digressione husserliana sulla percezione trascendente si spinge però oltre: viene infatti sancita non solo l'identità tra l'oggetto intenzionale e l'oggetto trascendente, ma anche quella tra l'oggetto intenzionale e l'oggetto *reale*. Giacché per Husserl la realtà non è altro che un modo dell'esistenza (cfr. *infra*, par. 14.2), sembrerebbe che qui si stia contraddicendo quanto asserito in merito al rapporto tra esistenza ed intenzionalità. Si tratta di un punto delicato, in merito al quale varrà la pena procedere per gradi. Consideriamo nello specifico la percezione esterna, e poniamo il problema nei termini scelti da Guido Küng: se (i) l'oggetto intenzionale della percezione esterna è il *referente* di tale vissuto intenzionale—vale a dire ciò a cui tale vissuto si riferisce—, ed (ii) il referente della percezione esterna non è altro che l'oggetto *esterno*, ne segue che (iii) l'oggetto intenzionale della percezione esterna sia l'oggetto esterno—ove il «sia» esprime appunto identità. Da (iii) derivano due possibilità: a) se «c'è» l'oggetto esterno, allora «c'è» l'oggetto intenzionale, e b) se non «c'è» l'oggetto esterno, allora non «c'è» l'oggetto intenzionale². Come si nota, in quest'ultima formulazione ci si è serviti del concetto di 'essere'; se lo si sovrappone a quello di 'esistenza', Husserl potrebbe concordare con quanto esposto: che l'oggetto della percezione esterna non esista non significa altro che l'oggetto intenzionale di tale vissuto non esiste realmente (se infatti *a* è identico a *b*, allora l'esistenza di *a* equivale all'esistenza di *b*).

Ora focalizziamo la nostra attenzione sull'identità tra l'oggetto intenzionale e l'oggetto reale, e replichiamo il ragionamento sopra esposto sostituendo alla nozione di 'esistenza' quella di 'sussistenza'. L'assunzione dell'identità considerata comporta due conseguenze:

1. Se non sussiste l'oggetto reale—vale a dire se l'oggetto intenzionale non è *realmente esistente*—, allora non sussiste l'oggetto intenzionale (vale infatti che se *a* è identico a *b* ed *a* non sussiste, allora *b* non sussiste). Sappiamo tuttavia che in Husserl non si può parlare di 'vissuto *intenzionale*' se non sussiste un oggetto intenzionale.

¹ Cfr. Hua XXIV, p. 153: «Und so haben wir unzählige intuitive und konzeptive Denkakte, die gegenstandslos sind. Gegenstandslos, sofern die Gegenstände, die da vorgestellt und gedacht sind, gar nicht sind. Und doch nicht gegenstandslos, sofern in allen ein Gegenstandsbewußtsein vorliegt: In der Halluzination steht uns ein Gegenstand „vor Augen“, im falschen Urteil ist ein gedanklicher Sachverhalt geglaubt. Auf Sachen beziehen sich also die Akte, die wir Denkakte nennen, in jedem Fall.»

² Cfr. Küng 1973, pp. 673–674: «If the intentional object of external perception is understood to be the intended object, i.e., the *referent* of the intentional act, then it is identical with the external object... If in actual fact there is no object in external reality, then in actual fact there is no referent, i.e., no intentional object understood in the sense mentioned above.» ed Erhard 2014, p. 172: «Für Husserl ist das folgende Konditional ein „analytischer Satz“: „Wenn e (nur) auf X gerichtet ist und wenn der intentionale Gegenstand von e existiert, dann existiert X“; ferner auch der Satz „Wenn e (nur) auf X gerichtet ist und wenn der intentionale Gegenstand von e nicht existiert, dann existiert X nicht“.»

Ogni vissuto intenzionale è infatti tale in quanto si riferisce ad un oggetto; se dunque non sussiste un oggetto a cui tale vissuto si riferisce, allora non sussiste neanche il vissuto in questione.

2. Se non sussiste l'oggetto reale, allora non sussiste il vissuto intenzionale (vale infatti che se a è identico a b ed a non sussiste e c implica b , allora c non sussiste), il che è nuovamente inaccettabile dal punto di vista husserliano: è vero infatti che un vissuto intenzionale può sussistere anche se non sussiste un oggetto reale¹; se dunque vale che la sussistenza di un vissuto intenzionale implica la sussistenza di un oggetto intenzionale, allora l'identità tra 'oggetto reale' ed 'oggetto intenzionale' andrà rifiutata: in caso contrario si avrebbe infatti il caso di *una sola* entità che allo stesso tempo *sussiste e non sussiste*.

Qualora un simile argomento fosse valido dovremmo ammettere che l'impianto husserliano presenti una falla proprio in un punto nevralgico: la tesi dell'identità tra l'oggetto intenzionale e l'oggetto reale, compresa e sviluppata in un certo modo, contraddice di fatto la concezione generale dell'intenzionalità. Nella digressione Husserl sarebbe dunque caduto in una contraddizione davvero grossolana, in quanto ad una data affermazione avrebbe fatto seguire immediatamente una tesi in grado di contraddirla. Da quest'improbabile scenario si esce anzitutto cercando di contestualizzare e quindi di leggere in modo più circoscritto la digressione stessa. Come si accennava, ciò che Husserl ha qui di mira è la teoria secondo cui l'oggetto intenzionale sarebbe un'immagine o una replica meramente immanente di quello indicato come 'trascendente' e 'reale'. A quest'idea Husserl contrappone quella secondo cui l'oggetto intenzionale non sarebbe altro che quello reale, ed a ciò fa subito seguire la tesi secondo cui una relazione intenzionale non implica l'esistenza dell'oggetto. Ora, il contesto del passo indica chiaramente che il problema abbia come termine un oggetto *già assunto* come reale; in altre parole, la questione che Husserl si pone è la seguente: *posto* che l'oggetto della percezione trascendente esista realmente, esiste un oggetto distinto da esso che fungerebbe da immagine o replica meramente immanente del primo e che chiamiamo 'oggetto intenzionale'? La risposta a *questa* domanda è negativa. L'identità enunciata resta perciò un'identità che si potrebbe definire '*condizionale*'², vale a dire: *se* l'oggetto di un vissuto intenzionale v è reale, e dunque esiste, *allora* tra l'oggetto

¹ Cfr. Alweiss 2010, p. 699: «If to be an intentional object means to coincide with an actual object, then it seems to follow that if there is no actual object, there is no intentional object either. This would amount to saying that we cannot refer to an intentional act if there is no object since there is nothing to refer to. Yet, curiously, Husserl would disagree with such a view...he would argue that even when there is no (actual) object, there is still an aboutness to thought... In a word, talk about intentional objects is valid even when there is no actual object.»

² Mutuiamo l'espressione da Uwe Meixner (2014, pp. 408–409), del quale però non condividiamo l'intera esegesi. Egli sostiene che nel primo libro delle *Ideen* Husserl superi l'idea esposta nelle *Log. Unt.* secondo cui tra l'oggetto intenzionale e l'oggetto reale vige un'identità «*simpliciter*» (2010, pp. 198–199), cioè non-condizionale, optando dunque per un'identità condizionale, o meglio «*puramente contenutistica*» (ivi, p. 199)—ove con quest'ultimo termine Meixner intende un'identità in astrazione dall'esistenza. Riteniamo tale lettura inadeguata per due ordini di ragioni: a) nelle *Log. Unt.* si teorizza già un'identità meramente condizionale, giacché Husserl può affermare che una rappresentazione ha un oggetto intenzionale anche se quest'ultimo non esiste; b) la seconda edizione delle *Log. Unt.* (data: ottobre 1913; cfr. Melle 2002, p. xv) è *posteriore* al primo libro delle *Ideen* (data: aprile 1913), dunque sarebbe sorprendente che Husserl non dichiarasse il suo cambio di vedute su una questione così importante.

intenzionale e l'oggetto reale vige identità, ossia: l'oggetto a cui v si riferisce è l'oggetto reale. Con un esempio: se l'albero che percepisco è reale, allora l'oggetto intenzionale della mia percezione è proprio l'albero reale, e non una qualche sua replica meramente immanente. Nei termini che discuteremo in seguito e che possiamo qui anticipare (cfr. *infra*, par. 8.6), possiamo dire che se il vissuto intenzionale è *veridico*, allora vige un'identità tra oggetto intenzionale ed oggetto reale. A ben vedere una simile soluzione non è altro che una parafrasi più complicata di quanto segue facilmente da una teoria dell'intenzionalità che comandi una nozione puramente funzionale di 'oggetto'. L'identità condizionale non dice infatti altro che ciò che è *inteso* è *reale*; in termini più estesi: se x è *reale* ed x è inteso in un vissuto intenzionale v , allora l'oggetto di v è *reale*; se invece x non è *reale* ed x è inteso in v , allora l'oggetto v non è *reale*.

Giunti a questo punto possiamo gettare una prima luce sui rapporti che vigono tra le quattro dimensioni che abbiamo individuato, vale a dire intenzionalità, esistenza, esteriorità e trascendenza. Di tali rapporti forniremo spiegazioni in corso d'opera.

1. *Esistenza reale ed esteriorità*. Tra le due non si può dire che vi sia implicazione reciproca: che un oggetto esista realmente non implica che esso sia esterno; è possibile cioè che un oggetto esista realmente e tuttavia non sia esterno; come vedremo (cfr. *infra*, par. 9.2), è il caso del correlato intenzionale di una percezione *interna*. Naturalmente varrà anche l'opposto: che un oggetto sia esterno non implica che esso esista realmente; è il caso delle percezioni esterne non-veridiche di tipo allucinatorio. Come l'esistenza reale non implica l'esteriorità, così quest'ultima non implica la prima.
2. *Esteriorità e trascendenza*. Un oggetto esterno è un oggetto trascendente. Non si può dire però che tra le due dimensioni vi sia implicazione reciproca; la percezione esterna non è infatti che una *specie* di percezione trascendente: che un oggetto sia trascendente non implica che esso sia esterno; è possibile cioè che un oggetto sia trascendente e tuttavia non sia esterno; è il caso della percezione interna (cfr. *infra*, par. 9.2). L'esteriorità implica dunque la trascendenza, ma la trascendenza non implica l'esteriorità.
3. *Intenzionalità ed esteriorità*. Un oggetto esterno è necessariamente qualcosa di inteso, e lo è per definizione: dicesi infatti 'oggetto' il correlato di una rappresentazione. Tra la dimensione dell'intenzionalità e quella dell'esteriorità non vige però implicazione reciproca, ossia: che qualcosa sia inteso non implica che esso sia esterno; è cioè possibile che qualcosa sia inteso ma non sia esterno. È ancora una volta il caso della percezione interna. L'esteriorità implica dunque l'intenzionalità, ma quest'ultima non implica la prima.
4. *Intenzionalità e trascendenza*. Un oggetto trascendente è necessariamente qualcosa di inteso, e lo è per definizione. Si può dire però che qualcosa di inteso sia necessariamente qualcosa di trascendente? Dire che x è trascendente rispetto ad un vissuto v significa dire che x non è parte di v . È possibile allora che x sia *inteso* da v ma sia *parte* di v ? La risposta è positiva (cfr. *infra*, par. 9.3): è il caso del correlato inten-

zionale della percezione c.d. “interna” o immanente. La trascendenza implica dunque l’intenzionalità, ma l’intenzionalità non implica la trascendenza.

5. *Trascendenza ed esistenza reale*. Non si può dire che tra le due vi sia implicazione reciproca: che qualcosa trascenda un vissuto non implica infatti che quel qualcosa esista realmente; basta rammentare il caso di una percezione allucinatoria. Husserl concepisce poi un ‘essere immanente’, vale a dire qualcosa che *esiste realmente* ed è *parte* del vissuto che lo intende. Come la trascendenza non implica l’esistenza reale, così quest’ultima non implica la prima.
6. *Esistenza reale ed intenzionalità*. Si tratta di uno dei rapporti in cui si esprimerà propriamente l’idealismo trascendentale husserliano, che discuteremo nel capitolo finale (cfr. *infra*, par. 14.3); lo anticipiamo in forma stringata: se da una parte è vero che l’intenzionalità non implica l’esistenza reale—non tutto ciò che è inteso o intendibile esiste (cfr. *infra*, par. 13.1)—, dall’altra sembra che l’esistenza reale implichi l’intenzionalità, almeno per alcune entità): non nel senso che ciò che è detto reale sia necessariamente qualcosa di *fattualmente* inteso, ma nel senso che cioè che è reale è necessariamente qualcosa che *di principio* può essere reso oggetto.

8.2 Intenzione e riempimento

L’intera fenomenologia husserliana della percezione esterna si fonda su due concetti, quello di ‘intenzione’ e quello di ‘riempimento’. Nelle *Log. Unt.* leggiamo che sotto il concetto di ‘intenzione’ si deve intendere un vissuto intenzionale che ha la proprietà di poter fondare un rapporto di riempimento¹. Data l’equivalenza tra ‘vissuto intenzionale’ ed ‘atto’, si può dire che le intenzioni siano degli atti con la proprietà di poter fondare un rapporto di riempimento. Husserl parla inoltre di «atto riempiente», intendendo con ciò un atto che riempie un’intenzione. Il rapporto tra intenzione e riempimento è dunque da intendere come un rapporto tra *due atti*. Questo punto è ben evidenziato in un manoscritto inedito, la cui stesura risale al periodo dell’elaborazione delle *Log. Unt.*; Husserl vi afferma che il rapporto tra l’intenzione e il riempimento non dev’essere equivocado con quello tra la rappresentazione e l’oggetto. Intenzione e riempimento sono infatti due *rappresentazioni*; oggetto è ciò che è inteso, mentre l’atto riempiente è ciò grazie a cui l’oggetto perviene ad intuizione².

¹ Cfr. Hua XIX, p. 572: «Wir haben diesen Punkt schon früher behührt und unter der prägnanten Titel Intentionen eine Klasse von intentionalen Erlebnissen abgegrenzt, welche durch die Eigentümlichkeit charakterisiert sind, Erfüllungsverhältnisse fundieren zu können. In diese Klasse ordnen sich alle zur engeren oder weiteren Sphäre des Logischen gehörigen Akte ein, darunter auch die Akte, die in der Erkenntnis zur Erfüllung anderer Intentionen berufen sind, die Anschauungen.»

² Cfr. *ivi*, p. 582 «Allen Intentionen entsprechen der Möglichkeit nach Erfüllungen (bzw. ihre negativen Gegenstücke: Enttäuschungen), eigenartige Übergangerlebnisse, welche selbst als Akte charakterisiert sind und welche den jeweils intendierenden Akt in einem korrelativen Akt gleichsam sein Ziel erreichen lassen. Der letztere, sofern er die Intention erfüllt, heißt der erfüllende Akt...» con Ms. A VI 13; 6a e 7a: «Das Verhältnis von „Intention“ und Erfüllung ist nicht etwa das Verhältnis zwischen Vorstellung und Gegenstand. Die erregte Intention ist eine Vorstellung, aber Erfüllung findet die Intention, d.h. es ist ein neuer Akt da und nicht bloss, es ist ein Gegenstand. Der Gegenstand ist das Gemeinte, aber die Erfüllung der Meinung ist nicht dasselbe wie

A tal proposito può essere anticipata la tesi secondo cui l'esistenza di un rapporto di riempimento è indipendente dall'esistenza reale dell'oggetto; che due vissuti intenzionali v e v' stiano in un tale rapporto non implica cioè che l'oggetto di v e di v' esista realmente; implica solo che esistano realmente v e v' ; ad es.: due percezioni relative ad un albero possono fondare un rapporto di riempimento—la seconda riempie la prima—, ma ciò non implica che l'albero sia reale¹: esse potrebbero figurare infatti come atti appartenenti ad un decorso allucinatorio; ciò troverà conferma nelle affermazioni husserliane sulla natura delle percezioni non-veridiche (cfr. *infra*, par. 8.6). Un rapporto di riempimento è dunque semplicemente descrivibile come una relazione tra due vissuti intenzionali. Come nota Christopher Erhard (2014, pp. 494–495), si tratta di una relazione 'irriflessiva' ed 'asimmetrica': *irriflessiva* perché un vissuto intenzionale non può riempirsi da sé stesso (occorre sempre un secondo vissuto intenzionale); *asimmetrica* perché il riempimento non è bilaterale: un vissuto v riempie un vissuto v' , ma v' non riempie v .

Se dunque una rappresentazione trova un riempimento, ciò avviene solo grazie ad una seconda rappresentazione. Ma cos'è che propriamente fa sì che un atto possa riempirne un altro? Il manoscritto pocanzi citato offre strumenti per affrontare anche questo quesito. Husserl risponde che un possibile «saturatore» è la *sensazione*, vale a dire un «contenuto sensibile», per quindi aggiungere: tale contenuto viene *interpretato*, riempiendo così un'intenzione relativa a qualcosa che *non è* quello stesso contenuto. Dall'analisi del passo considerato si possono dunque enucleare tre tesi: (i) la sensazione viene interpretata; (ii) la sensazione riempie un'intenzione relativa verso qualcosa; (iii) ciò verso cui ci dirigiamo in tale intenzione non è la sensazione.

Ad i. Che una sensazione venga interpretata significa che essa viene *appresa*. 'Interpretazione' infatti non è che un altro nome per ciò che nelle *Log. Unt.* è più spesso indicato come 'apprensione' (cfr. *infra*, par. 8.3.3). Ciò vuol dire che nel caso di una percezione esterna affinché sussista un rapporto di riempimento non è sufficiente che venga vissuta una sensazione; tale sensazione dev'essere anche appresa, il che implica la presenza di un *secondo atto*: come vedremo infatti, l'apprensione è ciò in cui si costituisce l'intenzionalità di una percezione trascendente. In generale, della sensazione non si può dire né che sia sufficiente affinché sussista un rapporto di riempimento, né che sia qualcosa che si riempia: essa è infatti un vissuto *non-intenzionale* (cfr. *infra*, par. 8.3.2.4), cioè un vissuto privo di riferimento ad un oggetto, ed affinché un vissuto si riempia è necessario non solo che esso sia *vuoto*, ma anche che sia *intenzionale*.

Ad ii. La percezione visuale offre a questo riguardo un esempio paradigmatico. L'atto del vedere è infatti costituito da intenzioni *parziali* che vanno considerate in base alla distinzione tra intenzione e riempimento. Più precisamente, ogni percezione

das Gemeinte... Ich gebrauche den Ausdruck sehr oft: α erregt die Intention auf β . Schon die Empfindung haben wir als Erreger von Intentionen betrachtet. Der präsente sinnliche Inhalt wird gedeutet, er erregt eine Intention auf etwas, was er nicht selbst schon ist.» e «Wenn eine Vorstellung Erfüllung findet, so geschieht dies immer in einer zweiten Vorstellung, die das anschaulich vorstellt, was sie vorhin nicht anschaulich vorstellte.»

¹ Cfr. Erhard 2014, p. 492: «Ungeachtet dessen, dass in der Erfüllung die Sache selbst zur Gegebenheit kommt, ist Erfüllung nicht eo ipso faktiv oder veridisch. Es kann sich ein Gedanke an X durch eine Anschauung von X erfüllen, obschon X nicht existiert... Ich kann z.B. glauben, dass in meinem Kuhlschrank eine rote Paprika liegt; sehe ich nach und erliege dabei einer Halluzination, findet gleichwohl ein Erfüllungserlebnis statt.»

visuale è una «mistura» di intenzioni riempite e non-riempite (cfr. Hua XIX, p. 590). Se ad es. percepisco visualmente un dado, ne vedo propriamente solo il profilo a me volto. L'intenzione relativa al profilo anteriore è un'intenzione *piena*, mentre quella relativa al profilo posteriore è un'intenzione *vuota*. Si potrebbe dubitare del fatto che quello descritto sia un rapporto di coincidenza tra *due* atti; si direbbe cioè che l'atto in cui ci dirigiamo verso il profilo anteriore sia uno solo. Se però si intende la percezione come un processo *dinamico*, e dunque sviluppantesi nel tempo, allora non è difficile comprendere la tesi espressa: l'intenzione relativa al profilo anteriore è infatti un'intenzione in precedenza non-riempita, dato che ad es. ero in una diversa posizione rispetto al dado. Essa era tuttavia un *atto*, e precisamente un'intenzione percettiva relativa a ciò che ora mi si dà come profilo anteriore.

Ad iii. Che nell'intenzione ci si diriga verso qualcosa che non è la sensazione è una tesi su cui ci soffermeremo a lungo (cfr. *infra*, parr. 8.3.2.2 e 9.1.1); per ora ci limitiamo ad enunciarla in termini del tutto generali: tra *ciò verso cui ci si dirige* nell'intenzione e *ciò che la riempie* non v'è identità.

Quello che Husserl chiama 'rapporto di riempimento' si è prestato ad alcune letture che riteniamo errate o fuorvianti. Alcuni interpreti (ad es. Hopp 2008, p. 225 e Erhard 2014, p. 496) lo hanno concepito esclusivamente come un rapporto tra un atto intuitivo ed un atto *signitivo*, ove quest'ultimo indica un atto in cui non è dato nulla dell'oggetto. Se fosse così, si avrebbe non solo che *ogni* atto signitivo è un'intenzione—il che è banalmente vero per Husserl—, ma anche che *ogni* intenzione è un atto signitivo—il che non concorda con quanto leggiamo nelle *Log. Unt.*: lì viene asserito che nella classe delle intenzioni vanno infatti annoverati anche gli atti che sono deputati al riempimento di altre intenzioni, ossia gli atti *intuitivi*, sotto il cui titolo si devono intendere sia gli atti *immaginativi* che quelli *percettivi* (cfr. Hua XIX, p. 599). Ciò verrà sostenuto anche nei manoscritti di revisione della *Sesta Ricerca*, ove Husserl inviterà espressamente a non confondere le intenzioni vuote con quelle signitive¹. Non solo dunque è vero che un'intenzione non è necessariamente un atto signitivo, ma è vero anche che un atto intuitivo non è necessariamente un atto riempiente. Tutto ciò che si può dire è che ogni atto *riempiente* è un atto intuitivo. Nonostante i manoscritti di revisione renderanno la questione più sfumata (cfr. *infra*, par. 10.1.2), sembra lecito parlare di intenzioni *intuitive vuote*, e più nello specifico di intenzioni *percettive vuote*; esempio ne è l'intenzione relativa al profilo posteriore di un dado: essa è un'intenzione in quanto in essa rappresentiamo qualcosa; è intuitiva in quanto parte di un atto intuitivo; ed è vuota in quanto priva di sensazione.

Un'altra interpretazione del rapporto tra intenzione e riempimento è quella secondo cui un atto di riempimento sarebbe un atto composto da due atti, uno *vuoto* ed uno *intuitivo*. Tale lettura è ad es. intrapresa da Walter Hopp, che giunge alla conclusione secondo cui un atto intuitivo non può essere un atto di riempimento, pena il regresso all'infinito. Schematicamente, il suo argomento procede come segue: (1) ogni atto di

¹ Cfr. Hua XX/1, p. 91 con *ivi*, n. 1; come Husserl dichiara in questi manoscritti, l'analisi della percezione presente nella prima edizione delle *Log. Unt.* è per lo più «analogica», ed è solo in quel senso che si parla delle delle intenzioni vuote come intenzioni *signitive* (cfr. *ibid.* con Hua XIX, pp. 610–614).

riempimento deve contenere un atto vuoto A ed un atto intuitivo A'; (2) se un atto intuitivo A è un atto di riempimento, allora A deve contenere un atto intuitivo A'; (da (1)); (3) se A' è un atto di riempimento, allora A' deve contenere a sua volta un atto intuitivo A''; (da (1) e (2)); e così via.

Tale regresso all'infinito segue dalla definizione succitata¹, che a nostro parere è il frutto del linguaggio ondivago che caratterizza talvolta la prosa husserliana. Nella *Sesta Ricerca* si parla infatti sia di «unità di riempimento», sia di «atto di riempimento», intendendo in effetti un atto *composto* (cfr. Hua XIX, pp. 568 e 571). Se si assume questa definizione di 'atto di riempimento', allora è chiaro che un atto intuitivo non può essere tale, pena il regresso. Se tuttavia si accosta la nozione di 'atto intuitivo' a quella di 'atto riempiente', come Husserl stesso suggerisce in altro contesto, allora non si incorre nel regresso all'infinito: un atto riempiente non è infatti un atto composto, ma un atto semplice che può entrare in un rapporto di riempimento. Con l'espressione 'intuizione' si può dunque intendere un atto riempiente, vale a dire un vissuto in grado di riempire un'intenzione vuota. Il «può» lascia aperta l'altra possibilità, e cioè che con quell'espressione si designi un'intenzione parziale vuota qual è ad es. l'intenzione relativa al profilo posteriore dell'oggetto.

A questo punto sarà opportuno porre un problema di natura generale: a quali *condizioni* si può parlare di un rapporto di riempimento? Più precisamente: a quali condizioni un dato vissuto intenzionale può entrare in un rapporto di riempimento con un altro vissuto intenzionale? Una risposta approfondita si trova ancora una volta nel manoscritto appena esaminato; stando ad una prima affermazione di Husserl, due atti che stanno in un rapporto di riempimento si riferirebbero allo «stesso oggetto e nello stesso modo», ovvero sia: gli atti considerati «nei loro singoli momenti» avrebbero «la stessa oggettualità»². Tale terminologia potrebbe tuttavia fuorviare, giacché fa pensare che il riempimento implichi che l'oggetto sia *realmente lo stesso*, quando Husserl ha in mente qualcosa di più debole, e cioè che nei due atti intendiamo qualcosa *come lo stesso*. Apprezzeremo il valore di tale distinguo (cfr. *infra*, par. 8.4); ora concentriamoci sul manoscritto.

Sezioniamo il passo riportato in due parti: nella prima, Husserl afferma che un rapporto di riempimento presuppone non solo che due vissuti rappresentino qualcosa *come lo stesso*, ma anche che lo facciano *nello stesso modo*. Nel lessico tecnico husserliano, ciò indica che i due atti hanno non solo uguali *riferimenti*, ma anche uguali

¹ Cfr. Hopp 2008, p. 225: «If an intuitive act A were itself an act of fulfillment, then it would contain another intuitive act A*. Yet if this additional intuitive act A* were in turn an act of fulfillment, it would have to contain another intuitive act A** and so on.»

² Cfr. Ms. A VI 13; 3a, 4a e 5a: «Zwei Akte, die in diesem Verhältnis [= di riempimento] stehen, stellen denselben Gegenstand vor und in derselben Weise, soweit sie in diesem Verhältnis stehen, das heisst, die einzelnen Momente, die im einen erfüllend sich zu entsprechenden des anderen verhalten, haben gleiche Gegenständlichkeit.», «Intention und Erfüllung stehen im Verhältnis der Deckung und das ist ein eigenartiges Verhältnis, es bestimmt eben die Rede von derselben gegenständlichen Beziehung. M und N haben denselben Gegenstand, wenn sie in solch ein Verhältnis treten können, wenn sie eine Deckung begründen können.» e «„Identität der Intention“ im Verhältnis von Intention und Erfüllung, d.h. genauer, das was auf der einen Seite intendiert ist, findet auf der anderen Seite im korrelativen Akte seine Erfüllung. Der korrelierende und erfüllende Akt hat dieselbe Intention: Beziehung auf denselben Gegenstand, und zwar nach allen Teilen, Seiten, Bestimmtheiten. Wie steht nun diese Gleichheit der gegenständlichen Beziehung? Beide haben dieselbe Materie?»

materie (cfr. *infra*, par. 8.3.4.1) In termini più formali ne deriverebbe dunque una tesi di questo tipo: (1) due vissuti intenzionali v e v' fondano un rapporto di riempimento se la materia di v è uguale alla materia di v' . La seconda parte del passo dice qualcosa di più debole, ovvero sia: in due atti che fondano un rapporto di riempimento intendiamo qualcosa come lo stesso, il che può implicare che essi abbiano semplicemente riferimenti uguali. Se ne potrebbe dunque ricavare la tesi seguente: (2) se due vissuti intenzionali v e v' fondano un rapporto di riempimento, allora il riferimento di v è uguale al riferimento di v' . Si noti che la tesi (2) non esclude che Husserl possa ritenere vera la tesi (1), perché dice solo che una condizione *necessaria* per la fondazione di un rapporto di riempimento è l'uguaglianza del riferimento, il che vuol dire: il riferimento dell'intenzione vuota è uguale al riferimento dell'atto riempiente.

L'uguaglianza del riferimento sembra essere dunque un presupposto pacifico; la digressione presente nel manoscritto si conclude però con una domanda aperta: gli atti implicati nel rapporto di riempimento hanno necessariamente materie uguali? Più avanti (cfr. *infra*, par. 8.5) vedremo che a questa domanda si dovrà rispondere negativamente, perlomeno se si vuole conservare la concezione husserliana del rapporto tra riempimento ed elusione.

8.3 I componenti della percezione esterna

Sinora abbiamo esposto delle nozioni che valgono per una classe molto estesa di atti. Nei prossimi paragrafi introdurremo e discuteremo dei concetti che sono invece peculiari della percezione esterna, ed in particolare visuale. Come abbiamo più volte accennato (cfr. *infra*, parr. 1 e 4), ogni atto è un oggetto *complesso*, cioè un oggetto che consta di parti. Tali parti sono spesso chiamate da Husserl 'componenti'. Nella *Sesta Ricerca* ad es. viene asserito che la percezione esterna consta necessariamente di tre componenti, ovvero sia una qualità, una materia e dei contenuti rappresentanti (cfr. Hua XIX, p. 620). Questa è la tripartizione che compare nelle *Log. Unt.*, ma si può dire che si mantenga sostanzialmente immutata sino al primo libro delle *Ideen*, ove occorreranno solamente delle mutazioni terminologiche. Che tale distinzione si mantenga immutata nella sua struttura non significa però che i *singoli* componenti siano pensati sempre allo stesso modo. Lo schema relativo al concetto di 'contenuto rappresentante' ad es. viene rivisitato, e sarà dunque nostro compito discuterlo in rapporto a tale rivisitazione.

Sappiamo poi che la distinzione tra contenuti effettivi e contenuti intenzionali è profondamente ambigua, e in ciò sta forse il motivo per cui Husserl può chiamare 'componente' la *materia*, ossia un contenuto che in sede definitoria ha sancito come intenzionale. Crediamo tuttavia che si tratti di una distinzione relativamente secondaria, o comunque aggirabile; ciò che conta sono infatti le *proprietà* che si ascrivono ai singoli contenuti d'atto, effettivi o intenzionali che siano. Per fare un esempio guida: dai testi husserliani non emerge in modo perspicuo se la materia sia una componente effettiva o intenzionale; abbiamo cioè due definizioni contraddittorie, come abbiamo

visto (cfr. *infra*, par. 4). Per evitare che lo studio si arresti, possiamo andare a vedere se la materia sia ciò a cui l'atto si riferisce o se piuttosto non sia qualcosa che permetta il riferimento. Tali sono le direttive che guideranno il nostro studio.

Nell'analisi dei rapporti tra i componenti degli atti gioca un ruolo fondamentale il concetto di *variabilità*. Gli atti sono cioè considerati interi le cui parti possono non solo esibire rapporti di fondazione, ma anche variare in modo indipendente l'una dall'altra. Dati A e B possiamo concepire quattro rapporti di variabilità: (1) la variazione di A *implica* la variazione di B e la variazione di B *implica* la variazione di A; (2) la variazione di A *implica* la variazione di B e la variazione di B *non implica* la variazione di A; (3) la variazione di A *non implica* la variazione di B e la variazione di B *implica* la variazione di A; (4) la variazione di A *non implica* la variazione di B e la variazione di B *non implica* la variazione di A.

In generale, diremo che due contenuti sono in un rapporto di *variabilità indipendente completa* solo se la variazione di uno non implica la variazione dell'altro (il che è espresso dal caso (4)), e diremo che due contenuti sono in un rapporto di *variabilità non-indipendente completa* solo se la variazione dell'uno implica la variazione dell'altro (il che è espresso dal caso (1)).

Riguardo alla variabilità indipendente completa, il celebre esempio stumpfiano è quello del rapporto tra colorazione¹ ed estensione. Come avremo modo di appurare, la fenomenologia husserliana della percezione abbonda di casi in cui qualcosa è “insensibile” alla variazione di qualcos'altro, mentre è molto parca di rapporti di variabilità non-indipendente, ed in particolare di variabilità non-indipendente completa. In merito a quest'ultima occorre osservare quanto segue: che A e B stiano in un tale rapporto non significa né che A e B siano *uguali*, né che A e B siano la *stessa* entità. Tale variabilità non implica cioè né l'*uguaglianza* né con l'*identità*. Infatti A e B sono uguali se e solo se (i) A è *numericamente distinguibile* da B ed (ii) A è *qualitativamente indistinguibile* da B. Ora, due entità possono stare in un rapporto di variabilità non-indipendente completa pur essendo qualitativamente distinguibili. La non equivalenza con l'*identità* è poi evidente: infatti A e B sono identici se e solo se ciò che designiamo con 'A' è *numericamente indistinguibile* da ciò che designiamo con 'B'. In altri termini, che A sia identico a B significa che A e B sono *una sola* entità—dunque non *due* (cfr. anche Borsato 2009, p. 56)—, ed è chiaro che un rapporto di variabilità non-indipendente completa vige tra entità distinte. La definizione sopra enunciata dovrà dunque essere richiamata alla memoria ogni qual volta ci troveremo ad esaminare un rapporto tra componenti dell'atto percettivo.

¹ Cfr. Hua XIX, p. 235. Preferiamo ‘colorazione’ a ‘colore’, accogliendo l'invito di alcuni interpreti a distinguere (cfr. Piana 1966, p. 25 e Sowa 2005, pp. 82–83). Sowa in particolare nota che nel concetto di ‘colore’ non si trova la componente ‘diffusione’, e viceversa nel concetto di ‘diffusione’ non si trova nulla che sia costitutivo di quello di ‘colore’. La colorazione è concepita come qualcosa di necessariamente diffuso, mentre il colore è completamente determinato dai concetti di ‘tonalità’, ‘luminosità’ e ‘saturazione’. Inoltre non c'è simmetria: la diffusione può essere qualificata anche con qualcosa di diverso rispetto alla colorazione, ad es. attraverso il tatto. La colorazione invece dev'essere qualificata necessariamente mediante diffusione.

8.3.1 La qualità

Stando alle *Log. Unt.*, la qualità è una componente di *ogni* atto. Ciò significa che se penso un vissuto intenzionale, allora devo pensarlo necessariamente dotato di una qualità. Il termine ‘qualità’ è impiegato da Husserl in modo ambivalente: o per indicare il carattere posizionale o non-posizionale di un atto, o per riferirsi alle proprietà dell’oggetto (colorazione ed estensione ad es.). Da parte nostra, ovunque parleremo di ‘qualità’ la intenderemo nel primo senso. Definiremo il concetto di ‘qualità’ illuminando i rapporti che essa intrattiene con l’intenzionalità, l’esistenza, la forma apprensionale e la materia.

a. Qualità ed intenzionalità. La distinzione tra atti posizionali ed atti non-posizionali viene enunciata nella *Quinta Ricerca*, ove viene stabilito che i primi sono atti in cui intendiamo qualcosa come «essente» o «reale», mentre i secondi sono atti in cui lo lasciamo valere come «“meramente rappresentato”»¹. Notiamo di passaggio che un simile impianto non fa che confermare una delle tesi enunciate in apertura, quella secondo cui l’intenzionalità prescinde dalla posizionalità (cfr. *infra*, par. 8.1.1): gli atti non-posizionali sono per l’appunto *atti*, ovvero sia vissuti dotati della proprietà dell’intenzionalità.

b. Qualità ed esistenza. Proprio come l’intenzionalità prescinde dalla posizionalità, così quest’ultima prescinde dall’*esistenza* dell’oggetto: in un atto posizionale intendiamo cioè qualcosa come ‘esistente’ o ‘reale’, ma ciò non implica che tale qualcosa sia esistente o reale; per converso, in un atto non-posizionale lasciamo indecisa l’esistenza o la realtà di quanto inteso, ma ciò non implica che quest’ultimo non esista o non esista realmente. Con una terminologia di nostro conio, diciamo che la qualità prescinde dallo *statuto esistenziale* dell’oggetto. La discussione delle affermazioni husserliane sul rapporto tra percezioni veridiche e non-veridiche (cfr. *infra*, par. 8.6) corroborerà questa tesi.

¹ Cfr. Hua XIX, p. 499: «Wir unterschieden innerhalb der... Akte die setzenden und nichtsetzenden. Die ersteren sind gewissermaßen Seinsmeinungen; sie sind, sei es sinnliche Wahrnehmungen, sei es Wahrnehmungen in dem weiteren Sinn vermeintlicher Seinsfassungen überhaupt, sei es sonstige Akte, die, auch ohne daß sie den Gegenstand „selbst“ (leibhaft oder überhaupt anschaulich) zu erfassen vermeinen, ihn doch als seienden meinen. Die anderen Akte lassen das Sein ihres Gegenstandes dahingestellt; der Gegenstand mag, objektiv betrachtet, existieren, aber in ihnen selbst ist er nicht in der Seinsweise vermeint, oder gilt er nicht als wirklicher, er wird vielmehr „bloß vorgestellt“.» La mera rappresentazione non va confusa con la qualità del *dubbio*, altrimenti non si comprenderebbe perché nelle *Log. Unt.* le due vengano citate distintamente (cfr. *ivi*, p. 624): un vissuto *v* che si riferisca ad un oggetto come ‘meramente rappresentato’ resta cioè essenzialmente diverso da un vissuto *v* in cui si intenda qualcosa come ‘dubitabile’. Tenere conto di questo dato è importante non solo ai fini dello studio fenomenologico della percezione, ma anche rispetto ai presupposti stessi di tale studio: in alcuni passi delle *Log. Unt.* infatti la ‘mera rappresentazione’ viene accostata all’epoché (cfr. ad es. *ivi*, p. 387, n. *), e noi sappiamo che quest’ultima è pensata come uno strumento metodico non di natura *scettica*, e dunque dubitativa, ma *trascendentale* (cfr. *infra*, par. 5.3). Quella che nella *Quinta Ricerca* viene designata come «modificazione di neutralità» intrattiene dunque una parentela stretta con la sospensione presupposta dalla descrizione fenomenologica, la quale non *dubita*, ma semplicemente non *pone*. A riprova di ciò varrà ricordare come nel primo libro delle *Ideen* (cfr. Hua III, p. 265) Husserl dica *apertis verbis* che la modificazione di neutralità non è né un dubitare, né un porre l’oggetto come ‘ipotetico’. Sul rapporto tra epoché, dubbio e modificazione di neutralità si vedano le interessanti osservazioni di Stefano Bancalari (2015).

c. *Qualità e forma apprensionale*. Sarà bene tenersi lontani da un ulteriore equivoco: la qualità non va infatti confusa con quella che Husserl chiama ‘forma apprensionale’. Quest’ultima ci indica ad es. se un atto è percettivo o immaginativo (cfr. Hua XIX, p. 624), ma non ci dice ancora nulla sulla posizionalità dell’atto in questione. La forma apprensionale non determina infatti la *posizionalità* di un atto, ma il modo in cui un atto *apprende* i suoi contenuti rappresentanti. L’analisi di alcuni testi husserliani mostrerà come tra la forma apprensionale e la qualità viga un rapporto di variabilità indipendente completa (cfr. *infra*, par. 8.3.1.1): in particolare, proprio studiando la percezione esterna vedremo come si possa dare il caso che un atto mantenga la stessa forma apprensionale nonostante subisca una variazione di qualità.

d. *Qualità e materia*. È inoltre da notare che atti con diverse qualità possono non solo riferirsi allo stesso *oggetto*, ma possono anche determinarlo nello stesso *modo*¹. Nei termini delle *Log. Unt.*: la qualità può variare indipendentemente dalla materia. Formalmente diremmo allora che dati due vissuti intenzionali v e v' , è possibile che (i) la qualità di v sia *diversa* dalla qualità di v' e (ii) la materia di v sia *uguale* alla materia di v' . Uno stesso atto può dunque esperire una variazione di qualità, senza per ciò esperire una variazione di materia: una percezione in cui s’intenda qualcosa come ‘rosso’ può presentare quel qualcosa ora come ‘reale’ ed ora come ‘possibile’, senza cessare di determinarlo in quel modo. Anche la variabilità della materia è indipendente da quella della qualità, ed infatti due atti con materie diverse possono essere entrambi posizionali. Per dirla ancora in termini formali: dati due vissuti intenzionali v e v' , è possibile che (i) la materia di v sia *diversa* dalla materia di v' e (ii) la qualità di v sia *uguale* alla qualità di v' . Una percezione in cui intendiamo qualcosa come ‘reale’ può ora presentarlo come ‘rosso’ ed ora presentarlo come ‘rosso carminio’. Si tratta di quella che è stata chiamata «tesi di permutazione» (Stepanians 1998, p. 237): *ogni* qualità è compatibile con *ogni* materia. Come dunque si possono dare due percezioni dalla qualità diversa e che tuttavia determinano l’oggetto nello stesso modo, così possono darsi due percezioni dalla materia diversa e che tuttavia qualificano l’oggetto nello stesso modo.

Dalle *Log. Unt.* ricaviamo dunque le leggi che seguono: (1) una variazione della qualità non implica una variazione dello *statuto esistenziale* dell’oggetto; (2) una variazione dello statuto esistenziale dell’oggetto non implica una variazione della qualità; (3) una variazione della qualità non implica una variazione della *forma apprensionale*; (4) una variazione della forma apprensionale non implica una variazione della qualità; (5) una variazione della qualità non implica una variazione della *materia*; (6) una variazione della materia non implica una variazione della qualità.

¹ Cfr. Hua XIX, pp. 426 e 428: «Inhalt im Sinne von Materie ist eine Komponente des konkreten Akterlebnisses, welche dieses mit Akten ganz anderen Qualität gemeinsam haben kann.» e «Mit dieser Variation kreuzt sich eine andere, von ihr ganz unabhängige, nämlich die Variation der gegenständlichen Beziehung; der eine Akt kann sich auf dieses, der andere auf jenes Gegenständliche beziehen, wobei es gleichgültig ist, ob es sich um Akte gleicher oder verschiedener Qualität handelt.»

8.3.1.1 Carattere d'attualità e carattere esistenziale

Come Husserl afferma icasticamente nella *Einführung*, l'oggetto della percezione ha un carattere peculiare, che è quello di darsi 'in carne ed ossa'¹. Tale carattere definisce la percezione in modo esclusivo: come cioè *ogni* atto percettivo si riferisce a qualcosa di dato in carne ed ossa, così qualcosa di dato in carne ed ossa è necessariamente *percepito*. Il compito che ci si impone è dunque quello di circoscrivere il carattere in questione nel modo più esaustivo possibile.

Spazio. Innanzitutto occorre liberare il campo da un possibile fraintendimento. La locuzione 'in carne ed ossa' potrebbe infatti far pensare ad una *vicinanza*, ventilata anche dall'uso husserliano della particella *da*. La percezione è infatti quell'atto in cui è «qui» l'oggetto «stesso», come recita l'*Abhandlung*. Proprio in quello scritto siamo tuttavia messi in guardia dall'interpretare il 'qui' in senso *locale*: Husserl scrive che «„da“» non significa «in questa città, in questa casa, o davanti a me». Per quanto infatti possa accorciare la distanza, può sempre trattarsi di un atto che *non* è percettivo. Poniamo infatti di fantasticare un albero; possiamo fantasticarlo ora lontano ed ora vicinissimo. D'altra parte non si può neanche affermare che un oggetto per il solo fatto di essere percepito sia localizzato, cioè determinato spazialmente: a tal proposito Husserl parla delle intuizioni dei «vissuti psichici»², lasciando imprecisato se si stia riferendo alla percezione *interna* o a quella *immanente* (cfr. *infra*, par. 9.2). Al di là di tali dubbi, ad emergere nitidamente è l'idea secondo cui lo spazio non è qualcosa di determinante per la percezione.

Tempo. Una delle vie che Husserl imbecca più frequentemente per lumeggiare il carattere peculiare della percezione è quella di comparare quest'ultima con altri vissuti. È quanto avviene negli *Hauptstücke*. Qui la percezione viene definita come quell'atto il cui l'oggetto ci si manifesta «in propria persona», o meglio «come esso stesso presente»—ove i termini tedeschi che compongono quest'ultima espressione sono nell'ordine *selbst* e *gegenwärtig*. Di contro, la fantasia è qui definita come quell'atto il cui l'oggetto ci si manifesta «*come se fosse lì*», e dunque non come *presente*, ma solo come «presentificato»; esso ci è dato cioè in immagine, sicché la fantasia è a sua volta descrivibile come una *figurazione* (cfr. Hua XXIII, p. 16). Con un'annotazione Husserl smentisce tuttavia quanto detto: osserva infatti che i dubbi relativi al tentativo di leggere il vissuto fantastico come una «rappresentazione in immagine» si riveleranno fondati (cfr. *ibid.*, n. 1). Ciò accade nelle ultime battute del corso, le stesse in cui il vissuto fantastico viene messo a fuoco insieme al ricordo. Husserl nega che rispetto agli oggetti di questi ultimi due tipi di vissuti si possa parlare di 'oggetti-immagine' o di *analogia*, giacché ciò ha senso solo in merito al «vedere immagini in senso proprio», e

¹ Cfr. Mat. VII, p. 108: «Speziell der Gegenstand der Wahrnehmung hat, als wahrgenommener, einen eigentümlichen Charakter, den wir etwa als Charakter der Leibhaftigkeit bezeichnen können.»

² Cfr. Hua XXXVIII, p. 127: «„Da“ heißt nicht in dieser Stadt, in diesem Haus, hier vor mir. Denn wie eng ich die Ortsbestimmung auch umgrenzen mag, immer könnten es Vorstellungen jener anderen Arten sein... Und auch dies ist zu beachten, dass nicht jede Vorstellung, auch nicht jede anschauliche, die Vorstellung eines örtlich Bestimmten ist. Man denke nur an die Anschauungen von höheren psychischen Erlebnissen. Vielmehr heißt „da“ offenbar nichts anderes als im wahrnehmenden Akt selbst gegenwärtig.»

cioè riguardo a quella che conosceremo più dettagliatamente come ‘coscienza d’immagine’ (cfr. *infra*, par. 10.2). Il tratto tipico di tale coscienza è che *qualcosa rinvii a qualcos’altro*, che è proprio ciò che manca nel caso della fantasia o del ricordo. A questo riguardo parlare di ‘immagini fantastiche’ è tanto fuorviante quanto parlare di ‘immagini percettive’. La fantasia «semplice» si riferisce infatti all’oggetto in modo «schietto» tanto quanto la percezione¹. Le informazioni da ricavare sono dunque due: da una parte viene illuminata una distinzione *interna* ai vissuti fantastici: vi sono *fantasie di cose*, ma vi sono anche *fantasie di immagini di cose*; solo le prime sono semplici. Dall’altra viene affermato che la fantasia semplice, non meno della percezione, è *diretta* («schietta»), e quindi priva di quella *mediazione* tipica dei vissuti in cui qualcosa rinvia a qualcos’altro.

La stessa via è perseguita nella *Dingvorlesung*, la prima che cerca di raffinare la nozione di ‘dato in carne ed ossa’. Stando a questa lezione un oggetto dato in carne ed ossa non è altro che un oggetto dato come *presente*, il che implica però *due* fattori: (i) che quanto inteso ci si dia *in sé stesso*, e (ii) che quanto inteso ci si dia come dato *ora*. Come si vede, Husserl ripete qui due attributi già impiegati negli *Hauptstücke*, dislocandoli però in modo diverso. L’esser presente dell’oggetto è infatti *definito* dal suo darsi in sé stesso. A ciò si aggiunge una certa sottolineatura del connotato *temporale*, che è la condizione che pare distinguere il carattere d’attualità da quello proprio della fantasia: infatti qualcosa di fantasticato «sta certo dinanzi ai nostri occhi»—espressione che sembra parafrasare la nozione di ‘in sé stesso’ (prima clausola)—, ma non si dà come dato ora. Husserl concede che nel caso della fantasia si possa parlare di un ‘ora’, magari contemporaneo all’ora della percezione, ma afferma anche che tale ora è «pensato», e dunque non assimilabile a quello proprio della percezione². Ciò rifletterebbe peraltro una consonanza propria della lingua tedesca, in cui l’aggettivo *gegenwärtig* ha una connotazione eminentemente temporale.

L’ipotesi secondo cui il connotato temporale sia ciò che contraddistingue il carattere d’attualità viene tuttavia smentita nella *Einführung*: qui Husserl nega che l’‘in sé stesso’ di cui parliamo nel caso della fantasia sia riducibile all’‘in sé stesso’ di cui parliamo nel caso della percezione: quello della datità fantastica è infatti un ‘in sé stesso’

¹ Cfr. XXIII, p. 85: «Wie sind nun die schlichten Phantasievorstellungen zu verstehen? Wenn unsere Phantasie sich spielend mit Engeln und Teufeln, mit Zwergen und Nixen beschäftigt, oder wenn unsere Erinnerung uns in die Vergangenheit hineinversetzt, die in anschaulichen Gestaltungen vor unserem Geist vorüberzieht, so gelten die erscheinenden Gegenständlichkeiten nicht als Bildobjekte, als blosse Repräsentanten, Analoga, Bilder für andere: Während bei echten Bildern ein Hinausschauen, ein auf anderes Hingewiesensein, möglich ist und statthat, hat dies hier genau betrachtet gar keinen Sinn. Das Wort „Imagination“, die Rede von Phantasiebildern u.dgl. darf uns hier so wenig täuschen wie bei der Wahrnehmung die Rede von „Wahrnehmungs-Bildern“... Die Phantasieerscheinung, die schlichte, mit keiner daraufgebauten Bildlichkeit beschwerte, bezieht sich ebenso einfältig auf den Gegenstand wie die Wahrnehmung.» Husserl ribadirà tali osservazioni in un manoscritto del 1912 (cfr. Hua XXXVIII, p. 346), ove da una parte negherà che fantasia e ricordo possano essere definiti nei termini dei vissuti figurativi o simbolici, e dall’altra negherà che quanto in esse inteso si dia ‘in carne ed ossa’. La prima mossa li decreta come atti *intuitivi*, la seconda li distingue da quelli *percettivi*.

² Cfr. Hua XVI, pp. 14–15: «Der Gegenstand steht in der Wahrnehmung als leibhafter da, er steht, genauer noch gesprochen, als aktuell gegenwärtiger, als selbstgegebenener im aktuellen Jetzt da. In der Phantasie steht der Gegenstand nicht in der Weise der Leibhaftigkeit, Wirklichkeit, im aktuellen Gegenwart da. Er steht uns zwar vor Augen, aber als kein aktuell jetzt Gegebenes; eventuell mag er als ein Jetzt oder mit dem aktuellen Jetzt Gleichzeitiges gedacht sein, aber dieses Jetzt ist ein gedachtes und nicht dasjenige Jetzt, das zur Leibhaftigkeit, zur Wahrnehmungsgegenwart, gehört.»

«*per così dire*» (c.n.). L'«ora» subisce la medesima sorte, giacché anch'esso viene de-rubricato a «ora» «*per così dire*». Si tratta di sottigliezze a cui nel caso del ricordo non si è affatto costretti, giacché in quest'ultimo caso ciò che è inteso ci si dà come dato in un «ora passato»¹.

Le difficoltà che Husserl incontra nel cercare di circoscrivere il carattere d'attualità non saranno passate inosservate. Esse sono perspicue soprattutto nel caso del rapporto tra percezione e fantasia. Nel caso del ricordo infatti le stesse espressioni impiegate restituiscono una chiara differenza: l'ora *attuale* non è certamente né l'ora *passato* né l'ora *futuro*. Nel caso della fantasia Husserl ricorre invece ad uno stratagemma espressivo tipico dei suoi scritti: non avendo migliore locuzione sottomano, si limita a concepire l'ora della fantasia come «pensato» o come ora «per così dire», e dunque come un ora *in senso improprio*. Tale difficoltà linguistica tradisce tuttavia una difficoltà concettuale. Da una parte è infatti ovvio che il carattere temporale di cui si discorre sia qualcosa che concerne il *modo di darsi dell'oggetto*, non l'*oggetto stesso*: si può certo dire che qualcosa sia ricordato nell'istante in cui lo ricordo, nel senso ovvio in cui l'istante in cui *x* è inteso è *lo stesso* in cui intendiamo *x*. Quanto ricordato non è tuttavia inteso come «dato ora», ma appunto come «stato dato». Dall'altra nel caso della fantasia tale distinguo non è possibile: l'istante in cui qualcosa è fantasticato è *lo stesso* in cui la fantasia si riferisce a quel qualcosa, ma oltre a ciò non è possibile alcuna specificazione sul modo di darsi dell'oggetto. La differenza tra *gleichsam* e *aktuell* non può essere dunque rintracciata in nessuno dei due fattori che determinano il carattere d'attualità. È forse questa la ragione di una rapida annotazione di un manoscritto databile tra il marzo e l'aprile del 1912; recita così: «'in carne ed ossa' significa intuitività *ed impressione*. Così l'ho sempre interpretata» (Hua XXIII, appendice XL, p. 444, c.n.)². Ciò che dunque distingue il carattere d'attualità da quello proprio della fantasia è che solo il primo è funzione di qualcosa che impressiona. Più in generale, ciò che distingue l'atto percettivo da tutte le sue modificazioni intenzionali possibili è l'impressione; nei termini che vedremo tra poco (cfr. *infra*, par. 8.3.2.1), possiamo dire che solo la percezione possa essere funzione dell'occorrenza di una *sensazione*.

¹ Cfr. Mat. VII, p. 108: «In der Phantasie steht ein Gegenstand auch da, in gewisser Weise auch selbst. Aber das ist nicht das aktuelle Selbst, sondern nur gleichsam Selbst. Und ebenso ist das Jetzt der Phantasiegegenständlichkeit nicht das aktuelle Jetzt, sondern ein gleichsam Jetzt, und zwar ein Phantasie-Jetzt.» con ivi, nn. 2 e 3: «Leibhaft als Charakter des Selbst (original). Aber dazu auch: Leibhaft steht das Objekt in seiner Dauer da, es ist ein individuelles Objekt. Es ist leibhaft, das umschließt, dass es mit den Bestimmtheiten gegeben ist „jetzt“, „selbst“.» e «Leibhaftigkeitscharakter und Aktualitätscharakter ist dasselbe.» L'implicazione tra «ora», «in carne ed ossa» e «presenza» la si ritrova nei manoscritti di Bernau (cfr. Hua XXXIII, p. 41): Husserl scrive che solo l'ora nel modo dell'«in carne ed ossa» merita il nome di *essere simpliciter*, in quanto tutti gli altri modi dell'ora retroinviano ad esso. È tuttavia significativo che tra gli altri modi Husserl menzioni solo quelli del ricordo e dell'attesa, non quello della fantasia.

² Nei manoscritti di revisione Husserl allargherà le maglie della nozione di «impressione» (cfr. Hua XX/1, pp. 125–126), concependo vissuti *assolutamente* impressionali e vissuti *relativamente* impressionali. La peculiarità della percezione tuttavia non andrà persa: i vissuti assolutamente impressionali verranno chiamati «impressioni *simpliciter*», mentre verrà definito come «relativamente impressionale» qualsiasi vissuto sia in grado di fungere come sostrato della modificazione intenzionale dell'immaginazione (qui intercambiata con la fantasia). Ogni percezione esterna è un vissuto assolutamente impressionale, ed in quanto tale è un'impressione *simpliciter* o *originaria*. Queste ultime due nozioni sono chiaramente legate a quella di «dato sensoriale». In un manoscritto pubblicato come appendice al secondo libro delle *Ideen* leggiamo infatti che il termine «impressione» è adatto soltanto alle sensazioni, dunque non anche agli atti, in quanto esso esprime ciò che è dato all'io nel modo di un'affezione proveniente dall'esterno—il contrario di un atto (cfr. Hua IV, p. 336 ed *infra*, par. 8.3.2.1).

La formulazione husserliana è tuttavia ancora in grado di generare equivoci. Nella sua forma paradigmatica essa recita che l'oggetto della percezione ha il «*carattere peculiare*» (c.n.) del darsi in carne ed ossa. Si potrebbe dunque pensare che il carattere d'attualità sia una *parte* dell'oggetto. Una simile lettura incontrerebbe tuttavia ben tre difficoltà:

- (1) Se relativo ad un oggetto *esterno*, tale carattere dovrebbe darsi in una molteplicità di manifestazioni; se poi lo decretassimo come 'visto', esso dovrebbe adombrarsi o darsi in prospettiva; questo è infatti il caso di proprietà obiettive quali colorazione ed estensione. Da un punto di vista descrittivo sembra tuttavia molto difficile individuare un modo analogo di presentazione per il carattere in esame.
- (2) Una *fantasia* o un *ricordo* di ciò che prima era percepito si riferirebbero comunque a qualcosa di dotato del carattere d'attualità: se infatti x ha la proprietà p , allora x ha p in *qualsiasi* vissuto intenzionale—dunque qualunque sia la forma apprensionale di quest'ultimo. Ma ciò contrasta con quanto dettano le differenze essenziali tra gli atti. Al contrario, ciò non è in contraddizione con l'idea secondo cui fantasia e ricordo sono *modificazioni intenzionali* della percezione (cfr. *infra*, par. 9.4): quanto ricordato ad es. è necessariamente dato come era dato *nella percezione*, ma ciò non vuol dire che esso sia *percepito*; analogamente, la fantasia di una certa colorazione presuppone necessariamente *la percezione* di quella stessa colorazione, ma ciò non vuol dire la prima sia *percepita*. Come vedremo, campo percettivo e campo fantastico sono separati (o discontinui; cfr. *infra*, par. 10.1.2).
- (3) Qualora il carattere in questione venga concepito non solo come una *parte* dell'oggetto, ma più specificamente come un suo *momento*, non potrebbero esistere percezioni di oggetti *irreali* quali sono le allucinazioni. Ciò si dimostra facilmente: l'esistenza di un momento implica infatti l'esistenza dell'*intero* a cui appartiene; se dunque non esiste realmente l'oggetto, allora non esiste realmente nemmeno il carattere d'attualità; ma se non esiste realmente quest'ultimo non esiste realmente un vissuto percettivo. Ciò è tuttavia falso da un punto di vista husserliano, il quale ammette *percezioni* di oggetti *irreali*.

Il carattere d'attualità può essere dunque considerato il correlato *noematico* di ciò che nelle *Log. Unt.* veniva definita 'forma apprensionale percettiva'. Nella *Einführung* viene discusso di pari passo col correlato della qualità posizionale, che è detto «carattere esistenziale»¹. Anche qui, i due termini non fanno altro che esprimere la stessa cosa, solo considerata su due versanti d'analisi diversi: 'carattere esistenziale' è il nome *noematico* della qualità posizionale; 'qualità posizionale' è il nome *noetico* del carattere esistenziale. Tra i due vige dunque una variabilità non-indipendente completa: a due percezioni dotate di qualità posizionali *diverse* corrisponderanno necessariamente due oggetti percepiti con caratteri esistenziali *diversi*. Gli scritti husserliani riportano unanimemente l'idea che la percezione esterna sia di norma accompagnata dalla qualità della 'credenza', che non è altro che una specie di qualità posizionale; ad

¹ Cfr. Mat. VII, p. 109: «Was wir hinsichtlich der Wahrnehmung, dieser *cogitatio* selbst als Moment der Setzung bezeichnen, hat sein intentionales Korrelat in dem Existentialcharakter des wahrgenommenen Objekts als solchen.»

essa corrisponde come correlato intenzionale il carattere di ‘realtà’, che a sua volta non è che una specie di carattere esistenziale.

Un problema piuttosto discusso nella letteratura secondaria è se l’impianto teorico husserliano consenta di affermare una variabilità indipendente tra la forma apprensionale *percettiva* e la qualità della *credenza*. La questione è cioè se sia possibile che un vissuto intenzionale dalla forma apprensionale percettiva subisca una variazione della qualità pur mantenendo quella forma apprensionale. È chiaro: *non tutti* i vissuti in cui intendiamo qualcosa come ‘reale’ sono percezioni—si pensi ad es. ai giudizi; ma si può dire che in *tutte* le percezioni intendiamo qualcosa come ‘reale’?¹ Nei termini della *Einführung*: è possibile che un oggetto sia allo stesso tempo dotato e del carattere d’attualità e di un carattere esistenziale *diverso* da quello della realtà? In sintesi, la domanda potrebbe suonare come segue: secondo Husserl è possibile una *percezione priva di credenza*? In questo paragrafo mostreremo che la risposta è affermativa.

Prima di considerare testi più maturi sarà bene ancora una volta prendere le mosse dall’*Abhandlung*. Le prime battute di questo testo sono infatti dedicate proprio al rapporto tra la percezione e quello che Husserl chiama ‘*tener-per-vero*’. Il modello che guida la trattazione è quello del giudizio: come in questo caso possiamo sospendere il ‘*tener-per-vero*’, così anche nel caso della percezione. Husserl passa allora all’analisi di un fenomeno in cui il *tener-per-vero* viene inibito dal fatto che iniziamo a dubitare dell’esistenza di ciò che ci si manifesta: temiamo che i sensi ci ingannino, sicché seguiamo il decorso della manifestazione trattenendo la «decisione interna». In tutto ciò l’oggetto non ci sta dinanzi ‘come essente’, sicché il relativo atto è chiamato solo equivocamente («*aequivoce*») ‘percezione’. Qui sorge però la difficoltà: se nel caso del giudizio possiamo distinguere tra giudizi affermativi e negativi, nel caso della percezione il negativo sembra un assurdo, perché il termine tedesco per essa è proprio *Wahrnehmung*. Percepire è cioè per sua stessa etimologia un ‘*tener-per-vero*’. Husserl non vuole però rinunciare al parallelo, e ciò per esigenze eminentemente descrittive; scrive infatti che per il fenomeno discusso «manca la parola, ma non la cosa stessa» (Hua XXXVIII, p. 125). Accanto ad esso presenta quindi il caso delle percezioni non-veridiche: scrive che finché soccombiamo all’inganno «percepriamo», ma nel momento in lo cui sveliamo il percepire «cade», ossia non «prendiamo più l’oggetto per essente», e la manifestazione acquisisce il carattere dell’apparenza. Per descrivere quest’ultimo fenomeno Husserl conia il termine *Falschnehmung*—che come si vede mostra una perfetta simmetria col positivo tedesco—, ma ne è subito insoddisfatto: il modello del giudizio invita infatti a parlare di ‘percezioni affermative’ e ‘*percezioni negative*’, o anche di ‘percezioni d’essere’ e ‘*percezioni d’apparenza*’, cioè *Scheinwahrnehmungen*. A fronte di questa pletora di conii linguistici—di cui Husserl non è del tutto convinto—, ve ne sono due che vengono rifiutati: *scheinbare Wahrnehmung* e *Scheinwahrnehmung* (ivi, pp. 125–126), entrambi traducibili come ‘percezione apparente’. Non è facile afferrare la ragione per cui Husserl li ritenne inadeguati; il prosieguo del testo permette però quantomeno di azzardare un’ipotesi: la loro inadeguatezza

¹ Cfr. Ni 1999, p. 28: «Einerseits gilt die Bestimmung der Wahrnehmung als Seinsbewusstsein nicht umgekehrt (nicht alles Seinsbewusstsein ist Wahrnehmung); andererseits stellt sich die Frage, ob *jede* Wahrnehmung Seinsbewusstsein ist.»

potrebbe risiedere nel fatto che entrambi fanno pensare ad un atto che in realtà non è percettivo, mentre l'intento husserliano sembra essere quello di svincolare l'uso del termine 'Wahrnehmung' dall'etimologia stretta; a conferma di ciò sta la tesi esposta poco dopo¹: che l'oggetto sia inteso come 'essente', come 'nullo' o come 'dubbio', in tutti e tre i casi può apparire «in propria persona», ossia una «rappresentazione *perceptiva*» (c.n.). E in effetti la possibilità di una rappresentazione percettiva che non tenga per vero l'oggetto è già garantita dalla possibilità di neutralizzare la stessa, proprio come nel caso del giudizio.

Passiamo ora all'esame di un testo husserliano in cui il problema viene affrontato apertamente: si tratta della *Einführung*; qui Husserl introduce vari esempi atti a mostrare innanzitutto come il carattere d'attualità non sia da confondere con il carattere esistenziale della realtà; sebbene alcuni di essi si rivelino poco efficaci, varrà la pena discuterli comunque, perché proprio le loro deficienze contribuiranno ad illuminare la validità della concezione husserliana. Il primo esempio è tratto dal quotidiano: entriamo in un caffè e scorgiamo uno spazio ove siedono molte persone; camminiamo ancora e solo più avanti notiamo che uno specchio raddoppia lo spazio reale. A questo punto alcune delle persone che avevamo caratterizzato come realmente esistenti vengono ridotte ad «oggetti-immagine irreali», sicché non varranno più come persone reali. Il carattere esistenziale non è dunque più lo stesso, dato che la qualità della mia percezione ha subito una variazione: il modo della credenza è venuto a mancare. Si può dire tuttavia che il carattere d'attualità sia rimasto identico? La risposta data nella *Einführung* è negativa: l'oggetto prima percepito funge ora da *immagine*, avendo dunque un carattere essenzialmente diverso quello percettivo². Ciò che prima era inteso come 'attuale' e 'reale' è ora inteso come un'immagine riflessa in uno specchio. Husserl stesso si accorge della discutibilità del caso in questione, e rinvia dunque a due suoi esempi classici: quella della donna-manichino e quello dell'uomo-albero.

Il primo lo troviamo sin dalle *Log. Unt.*, per la precisione nel § 27 della *Quinta Ricerca*: camminando in un museo scorgiamo in lontananza una donna che ci indica un'entrata; ci avviciniamo e scopriamo che non era altro che un manichino. Superata l'illusione la qualità ha subito una variazione: al carattere di 'realtà' è subentrato il ca-

¹ Cfr. Hua XXXVIII, p. 128: «Den gleichsam in eigener Person erscheinenden Gegenstand hält die Wahrnehmung für seiend (also nicht bloß für da erscheinend, sondern für da seiend), die entsprechende Falschnehmung hält ihn für nichtseiend; ein entsprechender Akt des Zweifels oder der Urteilsenthaltung lässt es zweifelhaft oder dahingestellt, ob er ist oder nicht ist. Immerfort erscheint aber der Gegenstand in diesen Akten als persönlich gegenwärtiger, wofern sie nur, wie wir es hier voraussetzen, rein anschaulicher Natur sind. Das Identische in diesen und ähnlichen Fällen, welches wir abstraktiv erfassen, ist die „bloße“ Wahrnehmungsvorstellung...»

² Cfr. Mat. VII, pp. 109–110: «Wir treten in ein Kaffeehaus un sehen vor uns einen weiten Raum mit Menschen, wir schreiten Platz suchend weiter und auf einmal merken wir, dass zwei Schritte vor uns eine große Spiegelwand ist, welche den wahren Raum verdoppelt. Alle die Spiegelmenschen, Tische, Stühle, die wir soeben noch als Wirklichkeiten genommen hatten, werden nun zu unwirklichen, nichtseienden Bildobjekten, obschon von Bildern für die wirklichen Gegenstände vor dem Spiegel... Die Sachlage ist hier kompliziert, sofern das nichtige Objekt zugleich als Bild fungiert, was eine eigene phänomenologische Charakteristik darstellt.» Il carattere controverso dell'esempio è testimoniato dal fatto che Husserl vi ritorna in un manoscritto databile all'incirca al 1912 (cfr. Hua XXIII, appendice LIII, p. 495), in cui mette in discussione proprio la conclusione ora tirata. In questione è quel fenomeno che coinvolge qualcosa di riflesso da uno specchio, di qualunque tipo quest'ultimo sia (ad es. deformante o colorato). Dopo aver saggiato la validità di espressioni quali «percepire figurativo» o «percepire in immagine», Husserl sembra suggerire che vi è un senso legittimo in cui posso dire di *percepire* attraverso lo specchio (sebbene il verbo venga virgolettato).

rattere di ‘nullità’. Si può dire però che il carattere d’attualità sia rimasto tale? Secondo Husserl la risposta è positiva, dato che qualcosa mi si manifesta ancora dotato del carattere d’attualità, ossia ‘in carne ed ossa’, senza quindi rivelarsi un’immagine. A questo punto entriamo nel problema: si potrebbe obiettare che una variazione *reale* della qualità non sussista; superata l’illusione intendiamo infatti *qualcos’altro*, che necessariamente qualificiamo come ‘reale’, vale a dire: nell’istante in cui mi accorgo che vi è un manichino, il carattere esistenziale ad esso relativo è quello della realtà, lo stesso che attribuiamo in precedenza alla donna. La variazione non concernerebbe dunque la qualità—che rimane identica in entrambi i casi—, ma solo quella che conosceremo come *apprensione* (cfr. *infra*, par. 8.3.3)¹. Si avrebbe dunque uno schema di questo tipo:

t	Apprensione	Oggetto reale	Qualità
t ₁	Donna	Manichino	Realtà
t ₂	Manichino	Manichino	Realtà

La variazione della qualità sarebbe dunque meramente *ideale*, ovvero sia: al secondo istante all’inteso ‘donna’ apparterebbe idealmente il carattere di ‘nullità’. Da quanto Husserl afferma si può dire tuttavia che egli abbracci l’idea di una variazione *reale* della qualità; scrive infatti che anche «in seguito» al superamento dell’illusione, sebbene sappiamo che dinanzi a noi ci sia un manichino, possiamo continuare a vedervi una donna², attuando quindi un’apprensione che sia consapevolmente “in contraddizione” con l’oggetto che sappiamo essere reale; il carattere di ‘nullità’ ad essa relativo

¹ Dell’esempio della donna-manichino Husserl si serve in diversi contesti: talvolta lo introduce per mostrare come uno stesso complesso sensoriale possa esperire due diverse *apprensioni* (cfr. Hua XVI, p. 45 e Mat. VII, p. 121); talaltra lo adduce per mostrare come la percezione possa esperire due diverse *qualità* (cfr. Hua XIX, p. 460). Riprenderemo questo punto quando discuteremo il rapporto tra apprensione e qualità (cfr. *infra*, par. 8.3.3). Belussi (1990, pp. 157 e 162) sostiene che in Husserl si possa rinvenire una descrizione di tale esempio basata esclusivamente sulla nozione di ‘modificazione vuota’, che quindi non chiami in causa le variazioni di qualità. Una simile descrizione si troverebbe nei manoscritti di revisione del terzo capitolo della *Sesta Ricerca* (cfr. Hua XX/1, pp. 141 ss.), e sarebbe praticabile nei termini seguenti: nello svelarsi dell’inganno, la X percettiva ‘donna’ (la notazione è di Belussi) diverrebbe una X vuota, mentre la Y vuota ‘manichino’ diverrebbe una Y percettiva; lo svelarsi di una percezione non-veridica potrebbe cioè essere interpretato come una modificazione vuota di una rappresentazione piena, vale a dire: una rappresentazione *piena* X trapassa in una rappresentazione *vuota* X, e quest’ultima contrasta con una nuova rappresentazione piena Y. L’interpretazione di Belussi risulta criticabile su due piani: da un punto di vista esegetico dobbiamo segnalare come nei manoscritti citati non sia affatto rinvenibile la descrizione di cui parla Belussi; da un punto di vista teorico si deve invece notare come nel passaggio tra le percezioni non possa occorrere alcuno svuotamento: il contrasto tra la percezione della donna e quella del manichino è descrivibile solo nei termini di un trapassare della rappresentazione *piena* X in quella *piena* Y, e questo perché in entrambe occorrono dei dati sensoriali. La vuotezza o pienezza di una rappresentazione riguarda infatti i *dati sensoriali*, non l’apprensione o la qualità. Come vedremo (cfr. *infra*, par. 10.1.2), la nozione di ‘modificazione vuota’ verrà impiegata da Husserl non per descrivere lo svelamento di un’illusione, ma per spiegare come una percezione possa perdere il suo intero contenuto sensoriale senza che occorra una variazione di apprensione o di qualità.

² Cfr. Mat. VII, p. 110: «Auch nach der Aufhebung der Illusion können wir, obschon wir wissen, dass in Wahrheit vor uns eine Puppe steht, in ihr den Menschen sehen. Aber nun ist der Nichtigkeitscharakter da, und zwar in offener Beziehung zu dem Konkurrenzgegenstand Puppe und seinem Seinscharakter... Wir heben nur hervor, dass zum Grundwesen der Wahrnehmung und der übrigen hier mit ihr parallelisierten Phänomene phänomenologisch (ontisch) die Leibhaftigkeit gehört... und daß dieser Leibhaftigkeitscharakter zu scheiden ist von dem Charakter der existenzialen Wirklichkeit und von anderen Modis, wie Nichtigkeitscharakter, Zweifelhafteitscharakter usw.»

sarebbe allora necessariamente reale, e concorrerebbe con quello proprio del manichino. Lo schema sarebbe il seguente:

t	Apprensione	Oggetto reale	Qualità
t ₁	Donna	Manichino	Realtà
t ₂	Manichino	Manichino	Realtà
t ₃	Donna	Manichino	Nullità

La variazione della qualità è dunque reale, come testimonia il passaggio dal primo al terzo istante. Da ciò Husserl può giungere alla conclusione secondo cui il carattere d'attualità non coincide con il carattere della realtà.

Come visto, nella *Einführung* Husserl si trova a dover considerare un fenomeno molto sofisticato¹: ad illusione superata possiamo continuare a vedere ciò che ormai sappiamo essere altro. Nelle *Log. Unt.* troviamo poi un esempio non solo sofisticato, ma anche piuttosto controverso: lì Husserl sostiene che anche per la percezione si possa parlare di una modificazione di neutralità; è possibile cioè una percezione non-posizionale. Seguendo Belussi (1990, p. 36) possiamo dire che nelle *Log. Unt.* siano distinguibili almeno due forme di modificazione di neutralità: la 'neutralizzazione percettiva' e la 'neutralizzazione immaginativa'. Entrambe sono modificazioni che avvengono all'interno della *stessa* forma apprensionale: come un vissuto *percettivo* posizionale può modificarsi in un vissuto *percettivo* non-posizionale, così un vissuto *immaginativo* posizionale può modificarsi in un vissuto *immaginativo* non-posizionale. Come esempio di percezione non-posizionale Husserl cita in primo luogo quelle che chiama percezioni 'anomale' (cfr. Hua XIX p. 483), di cui parleremo a breve (cfr. *infra*, par. 8.6), ed in secondo luogo i fenomeni stereoscopici, nei quali qualcosa sarebbe visto «come esso stesso, e non come immagine di qualcos'altro» (Hua XIX, p. 512). L'esempio è ripreso in un manoscritto del 1912 (cfr. Hua XXXVIII, testo no. 3), ove si concretizza in una piramide osservata allo stereoscopio: Husserl scrive che la piramide è «“vista”», cioè è «conscia come qualcosa di percepito», ma non è dotata del «carattere d'essere» (ivi, p. 343). Ciò che Husserl ha in mente è chiaro: lo stereoscopio permette di simulare il carattere d'attualità, ragion per cui possiamo dire che l'oggetto ci appaia *come se* lo percepissimo; dato però che sappiamo che è uno strumento a creare

¹ Si tratta di un fenomeno affine a quello discusso dall'allievo Herbert Leyendecker nella dissertazione intitolata *Zur Phänomenologie der Täuschungen*. Anche qui, il problema è proprio quello di capire se percezione e credenza si coimplichino (cfr. Leyendecker 1913, pp. 151–152). Leyendecker muove dalla distinzione husserliana tra percezione e coscienza d'immagine, ricordando che solo nella prima tra le due ciò che è inteso si dà in sé stesso. Di qui passa all'analisi del fenomeno dell'elusione: in un primo momento crediamo al percepito, prendendolo dunque per reale; ci accorgiamo poi di esserci sbagliati, e tuttavia il «fantoma» (ivi, p. 152) dell'oggetto può persistere. A questo punto sorge la questione: caduta la credenza, abbiamo ancora a che fare con una *percezione* dell'oggetto allucinatorio? Le ipotesi sembrano essere due: o l'oggetto allucinatorio è appreso come immagine, e allora non possiamo più parlare di percezione, oppure non è così; Leyendecker propende per questa seconda ipotesi: superata l'allucinazione infatti non apprendo il fantoma come immagine, come quando ad es. riteniamo reale una tela dipinta; la qualità non è cioè più quella della credenza, ma questo non vuol dire che non continuiamo ad intendere qualcosa *percezionalmente*, vale a dire «“vedendolo”» tra altri oggetti che percepiamo e reputiamo reali. Anche Leyendecker suggerisce poi di guardare al fenomeno del dubbio, che è quello che ci accingiamo a discutere: la credenza comincia a vacillare ogni volta che l'oggetto ci sembra strano, insolito o improbabile, ma in tutto ciò la nostra coscienza resta *percettiva* (cfr. ivi, p. 153).

tale effetto, non intendiamo qualcosa come reale. Ciò concorderebbe anche con una delle tesi generali enunciate in apertura (cfr. *infra*, par. 8.1.1); ci riferiamo a quella desunta dalla lezione del 1908, ove si asseriva che l'intenzionalità prescinde dalla posizionalità; come si evince dalla formulazione, la validità della tesi in questione è *generale*: non riguarda cioè un vissuto intenzionale in particolare; riguarda i vissuti intenzionali in quanto tali. *Ogni* vissuto intenzionale può essere convertito in un vissuto non-intenzionale, e dunque anche la percezione.

Gli esempi addotti nelle *Log. Unt.* e nella *Einführung* possono risultare discutibili (cfr. ad. es. Rang 1990, p. 82, n. 69 e Kern 1975, p. 150, n. 226). Per mostrare come un vissuto intenzionale possa essere allo stesso tempo di forma percettiva e di una qualità diversa da quella della credenza si può tuttavia ricorrere ad un caso ben più semplice: basta considerare il fenomeno del *dubbio*. È ciò che Husserl suggerisce espressamente nella *Dingvorlesung*: ci sono molti casi in cui non sappiamo se la nostra percezione sia o non sia veridica; qui il carattere non sarebbe né quello della realtà, né quello della nullità, ma quello della *dubitabilità* (che può trapassare persino in quello della neutralità). Il fatto che subentri il dubbio non implica però che cada il carattere d'attualità: nel dubitare infatti l'oggetto può ancora persistere come 'in carne ed ossa'¹. Il dubbio può essere di triplice natura: posso dubitare che l'oggetto sia proprio quell'oggetto o abbia quella proprietà, ma posso anche dubitare che un oggetto ci sia. Mentre nei primi due casi il dubbio concerne l'*oggetto stesso* («è un uomo o un albero?», «è rosso o giallo?»), nel terzo concerne invece la sua *realtà* («c'è qualcosa?»). Nel caso in cui il dubbio si risolvesse negativamente si tratterà rispettivamente di un'illusione o di un'allucinazione. Per quanto riguarda il secondo caso risulta felice l'esempio addotto da Künne; si tratta della nota figura delle linee di Müller-Lyer: essendo disegnate in modo da generare il dubbio se siano o non siano della stessa lunghezza, il soggetto non si arrischia a prendere posizione². Per quanto riguarda invece il terzo caso, basti pensare ad una qualsiasi situazione in cui iniziamo a dubitare della realtà di quanto visto—magari perché in condizioni percettive anomale o perché ciò che è visto ha qualcosa di insolito: qualcosa ci si dà dotato del carattere d'attualità, ma dubitiamo del fatto che esso sia reale (ove ciò *non* esclude che in seguito ci si riveli tale). In definitiva, Husserl non negherebbe che in tutti e tre i casi l'oggetto possa ancora manifestarsi dotato del carattere d'attualità.

Il caso dell'allucinazione è stato discusso da Marcus Stepanians; la sua idea è che Husserl non possa concepire qualcosa come una percezione priva di credenza, e ciò proprio per le premesse da lui poste; la critica muove da un esempio semplice: suppo-

¹ Cfr. Hua XVI, pp. 15–16: «Nehmen wir das Wort Wahrnehmung in gewöhnlichem Sinn, so werden wir in den zugrunde liegenden Beispielen das „glaubhaft“ und „leibhaft“ verschmolzen finden. Die Wahrnehmung, das Phänomen des leibhaft dastehenden Hauses, ist zugleich Glaube, dass es dastehe. Vergegenwärtigen wir uns aber das Beispiel einer entlarvten Halluzination, so tritt an Stelle des Glaubens der Unglaube. Wieder andere Beispiele bieten sich uns, wo wir zunächst wahrnehmend zweifelhaft werden, ob Wahrnehmung oder Halluzination (vorliegt). Hier fehlt Glaube und Unglaube, statt dessen (besteht) Zweifel und vielleicht Suspension jeder Stellungnahme. Bei all dem besteht das Phänomen des leibhaft dastehenden Objektes fort oder kann fortbestehen.»

² Cfr. Künne 1986, p. 206: «Wer etwa mit der Müller-Lyer'schen Streckentäuschung vertraut ist, kann in eine Situation geraten, in der von ihm gilt: Ihm ist so, als sähe er zwei durch Pfeilspitzen begrenzte gleichlange Strecken; aber er riskiert keine Stellungnahme zu der Frage, ob sie wirklich gleichlang sind.»

niamo di essere nel deserto ed allucinare un'oasi, e supponiamo anche di essere consci del fatto che tale oasi non esista realmente; il nostro vissuto intenzionale non avrà dunque la qualità della credenza. Si può dire che tale vissuto sia semplicemente una variante neutralizzata di una percezione veridica di un'oasi? Se così fosse, ci troveremmo dinanzi ad una percezione priva di credenza. Se però è tipico della percezione che l'oggetto venga esperito come 'in carne ed ossa'—come vuole Husserl, argomenta Stepanians—, allora quella considerata nell'esempio non può considerarsi una *percezione* di un'oasi, ed a maggior ragione non può considerarsi nemmeno una percezione priva di credenza. Siamo infatti consci del fatto che lì «non ci sia nulla» che possa apparire 'in carne ed ossa'. Ciò che attuiamo è piuttosto quella che Husserl chiama 'coscienza d'immagine' (neutralizzata, in questo caso), che in quanto tale non ci dà l'oggetto 'in carne ed ossa'¹. Qual è il punto debole di tale lettura? Il fatto che il carattere d'attualità sia concepito come *funzione* del carattere esistenziale; lo slittamento è evidente: se (i) so che l'oggetto non esiste realmente, e dunque non lo intendo come 'reale', allora (ii) so che non c'è nulla che mi si possa manifestare 'in carne ed ossa'; dunque (iii) non c'è nulla che si manifesta come 'in carne ed ossa'. Husserl rifiuterebbe una simile inferenza: che io non intenda qualcosa come reale non implica che quest'ultimo non possa manifestarsi dotato del carattere d'attualità. Un'*allucinazione consapevole* resta per lui qualcosa di essenzialmente diverso da una *coscienza d'immagine*: come vedremo nel dettaglio infatti (cfr. *infra*, par. 8.6), le allucinazioni per Husserl sono a tutti gli effetti percezioni, sebbene non-veridiche; in tale quadro dunque, un'allucinazione consapevole di un'oasi non è altro che una *percezione non-veridica consapevole* di un'oasi.

D'altra parte non si può dire che Husserl non sia stato tentato dall'idea secondo cui ogni percezione è in quanto tale dotata della qualità della credenza²; l'esito maturo

¹ Cfr. Stepanians 1998, p. 238: «Angenommen, wir befinden uns in der Sahara und sehen die Fata Morgana einer Oase; und ferner, daß wir uns dessen bewusst sind, daß es sich um eine solche handelt. Entsprechend glauben wir nicht, daß dort tatsächlich eine Oase ist. Wir vollziehen also einen nicht-setzenden Akt. Aber ist dies wirklich die qualitativ modifizierte Variante der (veridischen) Wahrnehmung einer Oase? Wäre dem so, dann vollzögen wir nach wie vor einen Wahrnehmungsakt—nun glauben wir nicht mehr an die Existenz des Wahrgenommenen. Wenn es jedoch, wie Husserl meint, für das Wahrnehmen charakteristisch ist, daß der wahrgenommene Gegenstand als „leibhaftig da“ erfahren wird, dann kann es sich bei unserem Beispiel nicht um eine Oasen-Wahrnehmung handeln, und erst recht nicht um eine nicht-setzende. Denn wir sind uns ja dessen bewusst, daß dort nichts ist, was „leibhaftig“ erscheinen könnte. Vielmehr haben wir, wie Husserl sagen würde, eine (nicht-setzende) „Bildauffassung“ vollzogen, die das Gegenstück des Leibhaftig-da-seins darstellt.»

² Ni (1999, pp. 28–29) segnala che nel 1908 Husserl tentò di fondare la tesi secondo cui il credere è da identificare come il momento dell'*impressionalità* stessa, che è ciò che propriamente definisce la percezione. Lo studioso si riferisce al passo seguente: «Ich will nun zu begründen versuchen die Ansicht, welche den Glauben nicht als ein eigenes charakterisierendes Moment, sondern als die Impressionalität der Auffassung selbst interpretiert, wobei aber das Wort Auffassung weit genug greifen muss» (Hua XXIII, testo no. 4, p. 219). Come tuttavia segnala Eduard Marbach in nota (cfr. *ibid.*, n. 1), il testo viene rivisto nell'estate del 1909, quando Husserl scrive: «Die zwei Ansichten: Glaube als ein eigenes, abtrennbares Moment, Glaube als ein Modus... Also nicht jedes objektivierende Erlebnis ist eo ipso, wofern es Impression (unmodifiziertes) ist, schon ein „Akt des Glaubens“.» Un tentativo analogo fa la sua comparsa in una manoscritto del 1918 (cfr. Hua XXIII, testo no. 18, p. 501); Husserl definisce dapprima la realtà come ciò che comunemente appartiene al correlato della percezione, ma poi in nota si trova a questionare la scelta del termine 'realtà', per quindi preferirvi l'espressione «esso stesso, il carattere soggettivo» (*ivi*, n. 3). L'implicazione tra carattere d'attualità e carattere di realtà sembra però definitivamente accantonata nelle lezioni del 1925/26, in cui verrà ripresa l'analisi del fenomeno del dub-

della sua ricerca sembra però lasciare legittimamente supporre che egli sottoscriverebbe le quattro tesi seguenti: (1) è possibile che qualcosa si manifesti dotato del carattere d'attualità ed *esista realmente*; (1') è possibile che qualcosa si manifesti dotato del carattere d'attualità e *non esista realmente*; (2) è possibile che qualcosa si manifesti dotato del carattere d'attualità e *venga inteso come reale*; (2') è possibile che qualcosa si manifesti dotato del carattere d'attualità e *non venga inteso come reale*. Le prime due tesi non fanno che esprimere l'indipendenza della forma apprensionale 'percettiva' dallo statuto esistenziale di quanto percepito; le seconde due esprimono invece l'indipendenza della forma apprensionale 'percettiva' dal carattere esistenziale 'reale'¹.

Se quindi è vero che il carattere d'attualità è indipendente dal carattere di realtà, allora è lecito dissociarli anche sul piano dell'analisi: ciò che il linguaggio *ordinario* «fonde»—quando dico di vedere qualcosa 'in carne ed ossa' è implicito che intenda quel qualcosa come reale (cfr. Hua XVI, p. 16)—, l'analisi fenomenologica divide. È cioè possibile studiare la percezione prescindendo dalla dimensione della posizionalità. Nella *Einführung* infatti Husserl distingue più rigidamente tra 'mera *perceptio*' e 'piena *perceptio*', intendendo sotto quest'ultimo titolo la percezione dotata di una qualità posizionale e definendo la percezione «in senso proprio e pregnante» come una *perceptio* dotata di credenza (cfr. Mat. VII, p. 111). Da parte nostra continueremo ad intendere con 'percezione' semplicemente un atto il cui oggetto ci è dato attualmente, dunque a prescindere dalla sua qualità. Vedremo inoltre che la distinzione tra percezione e *perceptio* non è affatto superflua, dato che vi sono delle differenze descrittive che non riguardano affatto la percezione quale atto di credenza.

8.3.2 I contenuti rappresentanti

La fenomenologia husserliana della percezione presenta degli aspetti fortemente dibattuti; uno di questi è senz'altro la concezione dei c.d. 'dati sensoriali'. Nelle *Log. Unt.* di tali dati si dice che possono fungere da 'contenuti rappresentanti', o più semplicemente da 'rappresentanti'. È da notare che l'aggettivo 'rappresentante' traduce il

bio; in quest'ultimo caso entrambi gli oggetti si manifestano non solo come dubitabili, ma anche come 'in carne ed ossa' (cfr. Hua XI, p. 36).

¹ Cfr. Melle 1983, p. 33: «Der Charakter der Leibhaftigkeit des Gegeben in der Wahrnehmung garantiert nicht nur nicht die reale Existenz des Gegebenen, er scheint darüberhinaus noch nicht einmal notwendig mit einem Glauben an die reale Existenz des leibhaft Gegebenen verbunden.» Quanto afferma Elizabeth Ströker (1976, p. 108) non risulta dunque condivisibile: si può dire certo che la peculiarità della percezione sia quella di darci l'oggetto 'in carne ed ossa', ma non si può determinare quest'ultimo carattere contrapponendolo al 'meramente rappresentato'. Secondo Husserl infatti si può dare il caso che qualcosa sia *allo stesso tempo* dato 'in carne ed ossa' e meramente rappresentato; è il caso della percezione neutralizzata; il primo errore di Ströker sta dunque nel circoscrivere la forma apprensionale della percezione chiamando in causa una dimensione altra, quella della posizionalità. Il secondo errore sta nel descrivere il rapporto tra carattere d'attualità e carattere di realtà nei termini di una *fusione*: nella mereologia husserliana due parti *a* e *b* sono fuse se *a* implica *b* e *b* implica *a*; una fusione è cioè una *compenetrazione*, la quale è definibile come una fondazione tra due parti *non-indipendenti* (cfr. Hua XIX, pp. 251 e 282–283). Come abbiamo visto, non può essere il caso dei due caratteri: il primo non implica infatti il secondo, così come il secondo non implica il primo.

termine tedesco *Repräsentieren*, e pertanto non va confuso con quanto ‘rappresenta’ nel senso del *Vorstellen*. Una simile puntualizzazione ha un peso teorico notevole: i dati sensoriali sono infatti contenuti che permettono una ‘presentazione’—*Darstellung* in tedesco—, che è solo una specie particolare di rappresentazione. I contenuti rappresentanti della percezione esterna sono le *sensazioni*. Stando ai testi di Husserl, ‘sensazione’, ‘dato sensoriale’ e ‘dato fisico’ risultano essere varianti stilistiche, e dunque espressioni estensionalmente equivalenti (cfr. Hua XIX, p. 610 con Hua XVI, pp. 48 e 298). Da parte nostra parleremo o di ‘dato sensoriale’ o di ‘sensazione’, alternando le due espressioni per ragioni di mera eleganza.

La descrizione husserliana della percezione subisce una serie di revisioni, soprattutto nei manoscritti e nei corsi; ciò non esclude che si possano isolare delle tesi che restano immutate nel corso degli anni; tre spiccano sulle altre: (1) che qualcosa come dei dati sensoriali *vi sia*, (2) che questi siano *distinti* dalle proprietà obiettive, e (3) che la manifestazione di un oggetto richieda la loro *animazione*.

8.3.2.1 Il dato sensoriale come residuo fenomenologico

Tra tutte le nozioni della fenomenologia husserliana della percezione, quella di ‘dato sensoriale’ è forse la più controversa. Secondo Guido de Almeida ad es. (1972, p. 32), la tesi d’esistenza dei dati sensoriali non farebbe altro che esprimere una salda convinzione di Husserl, il quale reputandola ovvia non avrebbe avvertito la necessità di sottoporla a vaglio critico. Sulla stessa linea si colloca Ullrich Asemissen (1957, pp. 24–25), secondo cui Husserl assumerebbe la nozione in questione in maniera del tutto gratuita: la sensazione verrebbe infatti discussa esclusivamente in merito ad una funzione che le rimane inessenziale, e cioè quella di fungere da rappresentante di una proprietà obiettiva. A tal proposito Elmar Holenstein (1982, pp. 90–99) ritiene che negli scritti husserliani si possa rintracciare una «caratterizzazione *funzionale*» della sensazione ed una «caratterizzazione *descrittiva*» della stessa. La prima sarebbe prevalente, e si limiterebbe ad inquadrarla come qualcosa che svolge una precisa funzione in quello che conosceremo come ‘schema contenuto – apprensione’ (cfr. *infra*, par. 8.3.3); la seconda mirerebbe invece a definirla *ex negativo*, ovvero sia ponendola in contrasto col corrispettivo concetto psicologico o fisiologico, ma risulterebbe sporadica ed in definitiva fallimentare. In questo paragrafo cercheremo di indebolire tali interpretazioni, che per quanto ci riguarda risultano decisamente troppo severe. A tal fine tenteremo una ricognizione dei luoghi testuali in cui la nozione di ‘dato sensoriale’ viene circoscritta da un punto di vista fenomenologico.

Stando ad una delle sue prime occorrenze, il termine ‘sensazione’ esibisce una parentela stretta con ‘*impressione*’. È quanto si evince dalla *Seconda Ricerca*: parlando di quella che battezza come «psicologia “ideologica”», Husserl scrive che essa pretende di ridurre tutto ad associazioni di «idee» ed «“impressioni”», virgolettando quest’ultimo termine e traducendolo tra parentesi proprio con ‘sensazione’ (cfr. Hua XIX, p. 192). D’altra parte la nozione di ‘impressione’ non è proprietà esclusiva di una

psicologia da cui vengono prese apertamente le distanze, ma è anzi presente nelle stesse descrizioni husserliane: nella *Terza Ricerca* ad es. l'approssimazione verso il limite zero della vivacità di un contenuto sentito viene descritta come una diminuzione dell'«impressione qualitativa» (ivi, p. 237). L'accostamento tra sensazione ed impressione non è perciò il riflesso di una mera eredità terminologica, ma esprime piuttosto un nesso concettuale perfettamente chiaro ad Husserl. In un manoscritto di sicuro anteriore al 1917 (cfr. Hua IV, p. 418) si legge infatti che la parola 'impressione' si adatta solo alle sensazioni, in quanto esprime bene l'idea di ciò che è dato all'io nel modo di un'«affezione» proveniente da qualcosa che gli è *estraneo*¹.

Di 'impressione' si parla poi negli *Hauptstücke*, ove Husserl è intento a schizzare la descrizione di un decorso percettivo visuale: scrive a tal proposito che quando lasciamo vagare il nostro sguardo su un qualsiasi oggetto, il nostro occhio riceve «impressioni variamente cangianti», e così anche quando inversamente l'oggetto cambia la sua posizione rispetto ai nostri «organi di senso» (cfr. Hua XXXVIII, p. 43). Tale passo compare pressoché identico già nell'*Abhandlung*, nel quale però viene seguito da un'osservazione decisiva, qui omessa del tutto: Husserl qualifica quanto detto come «discorso popolare» (ivi, p. 142), e si chiede cosa possa filtrare attraverso di esso da un punto di vista fenomenologico.

Tale domanda rivela l'esigenza di circoscrivere la nozione di 'dato sensoriale' in modo più netto. In particolare, quel che salta all'occhio è il fatto che Husserl si serva della nozione di '*organo di senso*', la cui impertinenza fenomenologica sembra acclarata. Husserl ne è perfettamente consapevole sin dai primi scritti: nell'appendice *Äußere und innere Wahrnehmung* assistiamo infatti ad una prima chiara delimitazione del concetto di 'dato sensoriale': dapprima Husserl definisce 'percepito sensibilmente' tutto ciò che è percepito attraverso gli organi di senso (cfr. Hua XIX, p. 752), ma qualche pagina dopo aggiunge che le «qualità di senso» quali ad es. le sensazioni cromatiche o sonore formano un'«unità descrittivamente conchiusa», ovvero sia un'unità che prescinde dalla *realtà* dei sensi e degli organi ad essi relativi. Ciò non è che una conseguenza dell'orientamento fenomenologico (qui chiamato 'descrittivo'), il quale circoscrive l'analisi su due versanti: come i fenomeni «fisici» non sono più assunti come effetti corporei dell'azione di qualcosa sui nostri organi di senso, così quelli «psichici» non sono più ciò che rinveniamo percependo le azioni della nostra anima². Che la descrizione fenomenologica non faccia e non debba fare appello alla nozione di 'organo di senso' viene sostenuto in più luoghi: nell'*Erkenntnistheorie* leggiamo che la differenza tra percezione *sensibile* e percezione *non-sensibile* (qual è ad es. quella delle specie) è guadagnata senza ricorrere alla nozione in oggetto, la quale poco più avanti viene apostrofata come «metafisica» o propria delle scienze naturali (cfr. Mat.

¹ Cfr. Hua IV, appendice XII, p. 336: «Das Wort Impression paßt aber nur auf ursprüngliche Sensationen; Impression drückt gut aus, was von selbst, und zwar ursprünglich „da“ ist, nämlich dem Ich vorgegeben ist, sich ihm anbietend in der Weise eines als ichfremd Affizierenden.»

² Cfr. Hua XIX, pp. 756–757: «Die physischen Phänomene sind nun nicht mehr als die Erscheinungen definiert, welche aus der Einwirkung der Körper auf unsere Seele mittels der Sinnesorgane herrühren; die psychischen Phänomene nicht mehr als die Erscheinungen, welche wir in der Wahrnehmung der Betätigungen unserer Seele vorfinden. Beiderseits ist jetzt einzig und allein der deskriptive Charakter der Phänomene, so wie wir sie erleben, maßgebend.»

III, pp. 145–152). Negli *Hauptstücke* la stessa tassonomia di tutti i contenuti che si ordinano sotto il genere supremo ‘sensazione’ (umana o animale) viene sviluppata per via puramente fenomenologica: quelli di ‘campo visuale’ o ‘campo tattile’ sono cioè concetti che possono essere guadagnati senza fare alcun riferimento a quello di ‘organo di senso’ (cfr. Hua XXXVIII, pp. 21 e 92). Coerentemente con ciò, in un manoscritto del 1905 Husserl cercherà di elaborare la distinzione tra ‘percezione normale’ e ‘percezione anomala’ senza ricorrere a quella tra ‘organo sano’ ed ‘organo malato’ (cfr. *infra*, par. 8.6). Ciononostante, sul piano verbale Husserl continua ad usare espressioni quali «sensi umani», nonché a parlare di «adattamento dei nostri organi di senso» (cfr. Hua XXXVIII, pp. 93 e 95), citando come esempio la rotazione del capo.

Ad ogni modo, se il concetto fenomenologico di ‘dato sensoriale’ è ottenibile senza far riferimento a quello di ‘organo di senso’, sarà lecito ritenere che una descrizione che si voglia fenomenologica non possa nemmeno appellarsi a concetti *relativi* a quest’ultimo. È quanto troviamo confermato nelle *Log. Unt.*: che avvenga un processo di stimolazione dell’organo di senso è qualcosa a cui l’analisi fenomenologica deve restare indifferente¹. Come vedremo (cfr. *infra*, par. 8.3.3.1), ciò si tradurrà nel rifiuto da parte di Husserl di spiegare la differenza tra percezione e fantasia ricorrendo a quella tra *stimolo periferico* e *stimolo centrale*, bollata appunto come non fenomenologica. Una definizione di ‘dato sensoriale’ come stimolo resta infatti «psicofisica», il che significa che essa è non solo fenomenologicamente inservibile, ma anche bisognosa di una preliminare indagine fenomenologica che ne illumini i contorni, come Husserl afferma negli *Hauptstücke*². Ciò non è che una conseguenza delle direttive generali del progetto fenomenologico, il quale oltre a distinguersi da qualsiasi spiegazione causale o scientifica della percezione si propone anche di lumeggiare i presupposti di tale spiegazione (cfr. *infra*, par. 1). E con ciò si comprende anche perché nel primo libro delle *Ideen* venga chiarito che con ‘sensibilità’ s’intende «il residuo fenomenologico di ciò che viene trasmesso nella normale percezione esterna attraverso i “sensi”»³. In breve, quello che Husserl sembra negare è che il processo causale con cui una sensazione si origina appartenga all’*essenza* di quest’ultima.

¹ Cfr. *ivi*, p. 395: «Gewöhnlich legt man in der Lehre von der „Apperzeption“ vorwiegenden Nachdruck auf den Umstand, daß unter Voraussetzung gleicher Reize der empfundene Inhalt nicht überall derselbe sei, indem vermöge der von früheren Erlebnissen zurückgebliebenen Dispositionen das wirklich durch den Reiz Bedingte überwuchert werde durch Momente, die aus der Aktualisierung jener Dispositionen... herkommen. Aber mit dergleichen reicht man keineswegs aus, und vor allem kommt es phänomenologisch darauf gar nicht an. Wie immer die im Bewußtsein präsenten (die erlebten) Inhalte entstanden sein mögen, es ist denkbar, daß in ihm gleiche Empfindungsinhalte vorhanden und doch verschieden aufgefaßt...»

² Cfr. Hua XXXVIII, p. 25: «Zu sagen habe ich es wohl nicht nötig, dass die psycho-physischen Definitionen der Empfindung, die auf den Unterschieden zentraler und peripherer Reize beruhen, phänomenologisch unbrauchbar sind, zumal sie ja irgendeine phänomenologische Abgrenzung voraussetzen.» In una nota delle *Log. Unt.* compare l’espressione «contenuti di sensazione derivanti da stimoli esterni» (cfr. Hua XIX, p. 131, n. 1). Nell’esemplare personale della seconda edizione del primo libro delle *Ideen* (uscita nel 1922) si trova un’annotazione (probabilmente risalente all’autunno del 1929; cfr. Hua III, p. 478) in cui Husserl afferma che il fatto che una sensazione sia causata da un processo di stimolazione non appartiene alla sua essenza, e pertanto non è rinvenibile mediante analisi fenomenologica (cfr. Hua III, p. 495). E tuttavia, nel secondo libro delle *Ideen* si trovano analisi dedicate al rapporto tra stimolazione e dato sensoriale (cfr. ad es. Hua IV, p. 155).

³ Cfr. Hua III, p. 193: «Sinnlichkeit in einem engeren Sinne bezeichnet das phänomenologische Residuum des in der normalen äußeren Wahrnehmung durch die „Sinne“ Vermittelten.»

In questo quadro Husserl cerca di giustificare lo stesso impiego di termini denotanti parti corporee. È quanto avviene in un manoscritto datato tra la fine del 1911 e l'inizio del 1912 (cfr. Hua XXXVIII, testo no. 3), il cui scopo è la rifusione di *Über Wahrnehmung*, la prima parte degli *Hauptstücke*. Dopo aver ribadito quanto detto nella *Einführung*, e cioè che organi di senso, fasci di nervi o processi cerebrali non entrano nella fenomenologia, Husserl nota che se l'analisi della percezione visuale dovesse portare a parlare ad es. de «“il mio occhio nel mio corpo”... diretto così e così alla cosa», quanto espresso dovrebbe essere considerato il risultato parziale di una descrizione che prescinde dalla realtà dell'organo in questione¹. Tale esito non rappresenta una mera eventualità, giacché le stesse descrizioni husserliane contengono spesso vere e proprie *traduzioni* in termini obiettivi di asserti fenomenologici: è ciò che accade nel caso delle analisi dei mutamenti cinestetici (cfr. *infra*, par. 11.1), spesso riformulate facendo riferimento ad organi di senso e parti corporee.

Non è facile tracciare un bilancio dei pronunciamenti husserliani sulla nozione di 'dato sensoriale'. La tesi secondo cui la sua elaborazione prescinderebbe dalla realtà degli organi di senso rischia di essere troppo debole, in quanto si limiterebbe a fare della fenomenologia una fisiologia che abbia esercitato una sorta di epoché, ma non la riduzione. In altri termini, un processo come quello della stimolazione del nervo risulterebbe ammesso, con la sola precisazione che la realtà di quanto da esso implicato sarebbe stata sospesa. Un esito simile è tuttavia scongiurato da un'ulteriore delimitazione operata da Husserl, quella secondo cui il dato sensoriale in regime di riduzione non è considerato come l'effetto di un processo causale (e dunque *a fortiori* di un processo di stimolazione). In altri termini, vi sono buone ragioni per pensare che Husserl ritenesse che all'essenza del 'dato sensoriale' non appartenga quel processo fisiologico che pur ne rende conto sul piano obiettivo. Non a caso la descrizione fenomenologica che abbiamo citato non contiene alcun rinvio ai processi di cui si discorre, ma tenta piuttosto di chiarificare il concetto di 'sensazione' ricorrendo a quello di 'impressione', quest'ultimo a sua volta chiarito nei termini del rapporto che intrattiene con l'io.

8.3.2.2 Dati sensoriali e proprietà obiettive

Non c'è scritto sulla percezione in cui Husserl manchi di affermare la distinzione tra *dato sensoriale* e *proprietà obiettiva*. Una sensazione del colore 'rosso' è qualcosa di distinto dalla colorazione quale proprietà dell'oggetto rosso, così come una sensazione dell'estensione 'quadrato' è qualcosa di distinto dall'estensione quale proprietà dell'oggetto quadrato. Un complesso di sensazioni non coinciderà dunque con un complesso di proprietà obiettive. Il rapporto tra dato sensoriale e proprietà obiettiva nella

¹ Cfr. Hua XXXVIII, p. 328: «Sollte das betreffende Bewusstsein etwa als „Sehen“ den Gedanken an „mein Auge in meinem Leib, fixierend so und so eingestellt und auf das Ding gerichtet“ mit sich führen, so gehört dieser Gedanke eben zum phänomenologischen Befund. Aber wiederum unangesehen der Frage, ob es in Wirklichkeit ein Auge.»

percezione esterna emerge in vari ambiti; passando in rassegna i testi husserliani se ne possono individuare almeno tre:

a. Funzione. Mentre la sensazione svolge una funzione *presentativa*, cioè presenta una data proprietà obiettiva, quest'ultima è presentata, senza che a sua volta svolga una funzione presentativa. La sensazione della colorazione presenta la colorazione obiettiva, cioè la porta ad ostensione¹. La colorazione obiettiva è invece presentata, cioè si manifesta in forza della funzione presentativa svolta dalla sensazione.

b. Intenzionalità. Mentre la sensazione viene *vissuta*, ma non viene intesa, la proprietà obiettiva viene *intesa*, ma non viene vissuta. Se infatti si definisce 'inteso' ciò verso cui ci si *dirige* in un'intenzione, allora è chiaro che la sensazione non può essere intesa: nella percezione esterna non ci dirigiamo infatti verso la sensazione, ma verso la proprietà obiettiva. La sensazione della colorazione viene dunque *vissuta*, mentre la colorazione obiettiva viene *percepita*².

c. Mereologia. Se i dati sensoriali appartengono al contenuto *effettivo* della percezione esterna, la proprietà obiettiva appartiene per definizione all'oggetto di tale percezione, il quale è solo *intenzionalmente* contenuto in essa. Se dunque è vero che l'oggetto non appartiene al contenuto effettivo dell'atto, allora nemmeno la colorazione obiettiva, che è una *parte* dell'oggetto, potrà appartenervi.

Vedremo che tali rapporti non valgono in merito a ciò che Husserl chiama 'percezione "interna"' (cfr. *infra*, par. 9.1). A prescindere dalla percezione che si considera, ciò che distingue la sensazione dalla proprietà obiettiva è la *spazialità*, che è peculiare solo della seconda. Mentre infatti la colorazione quale proprietà obiettiva ha un luogo, una quantità e una diffusione nello spazio, la relativa sensazione manca di tutto ciò, in quanto *non è nello spazio*³. Quest'ultimo è la forma necessaria della cosa, vale a dire dell'oggetto esterno, non della sensazione.

Tra le specie dei dati sensoriali e quelle delle proprietà obiettive vige ciò che Husserl chiama «coappartenenza essenziale» (Hua XVI, p. 54): solo una sensazione della specie 'colorazione' può cioè presentare una proprietà obiettiva della specie 'colorazione'. Nelle *Log. Unt.* e negli scritti immediatamente successivi tale coappartenenza viene definita nei termini di una relazione di «somialianza» (cfr. ad es. Hua XIX, p. 623 ed Hua XXXVIII, p. 34), ma già nella *Dingvorlesung* Husserl invita ad accogliere questa terminologia con una certa cautela⁴. Come infatti riconoscerà lui stesso nei

¹ Cfr. Hua XIX, p. 610: «Die darstellenden Inhalte der äußeren Wahrnehmung definieren den Begriff der *Empfindung* im gewöhnlichen, engen Sinn.»

² Cfr. ad es. *ivi*, p. 399: «Die Empfindungen und desgleichen die sie „auffassenden“ oder „apperzipierenden“ Akte werden hierbei erlebt, aber sie erscheinen nicht gegenständlich; sie werden nicht gesehen, gehört, mit irgendeinem Sinn „wahrgenommen“. Die Gegenstände andererseits erscheinen, werden wahrgenommen, aber sie sind nicht erlebt.»

³ Cfr. ad es. Hua XXXVI, p. 102: «Die Dingfarbe erscheint als Vorkommnis am Ding, in der Dingwelt. Sofern es als Raumfüllendes sich gibt, hat es Ort, Größe, Ausbreitung im Raum. Von dem Empfindungsdatum „Farbe“ dasselbe zu sagen, ist ein Widersinn.»

⁴ Cfr. Hua XVI, pp. 45 e 54: «Die Empfindung bietet keine Reduplikation des Merkmals. Die Wahrnehmung enthält in sich also kein Bild des Gegenstandes, das Wort „Bild“ im gemeinen Sinn genommen, als ein zweites Ding, das ein Original durch Ähnlichkeit repräsentiert.» e «Im Grunde besagt also das Ähnlichkeitsverhältnis nichts anderes, als daß gewisse Artungen von physischen Daten gebunden sind ihrem Wesen nach an entsprechende Artungen von gegenständlichen Bestimmtheiten.»

manoscritti di revisione¹, in questo contesto parlare di ‘somiglianza’ è improprio, e lo è «per una situazione essenziale». Tale “situazione” può essere restituita nei termini seguenti: due entità A e B possono essere dette *simili* o *uguali* se e solo se A e B appartengono *allo stesso genere*. Si tratta di una condizione minimale: due foglie ad es. possono essere detti simili o uguali in quanto entrambe appartengono al genere ‘oggetto fisico’. Non è questo il caso della sensazione e della proprietà obiettiva: solo la prima infatti appartiene al genere ‘vissuto’. È Husserl stesso ad osservare che ‘somiglianza’ non è altro che un termine improprio per esprimere l’evidenza fenomenologica secondo cui certe specie di sensazioni sono legate «secondo la loro essenza» a certe proprietà obiettive, il che vuol dire ancora una volta: una colorazione obiettiva rossa può essere presentata solo da una sensazione di rosso. Il secondo rischio è che il rapporto tra sensazione ed proprietà obiettiva venga equivocato con un rapporto tra un’*immagine* e ciò di cui essa è immagine. Se nella *Dingvorlesung* una tale lettura viene semplicemente dichiarata scorretta, in alcuni scritti successivi verrà ampiamente giustificata (cfr. *infra*, par. 10.2).

L’enucleazione della differenze descrittive considerate presuppone però che si sia mostrata l’irriducibilità della sensazione alla proprietà obiettiva. A tal fine Husserl rievoca l’esempio lockiano della sfera rossa²: la superficie di tale sfera è vista come uniformemente rossa, mentre nel contenuto della percezione visuale rinveniamo il «necessario adombramento *delle* sensazioni di colore» (c.n.), che per definizione denota qualcosa di non-uniforme. Il genitivo evidenziato è estremamente equivoco, ed è la spia del fatto che ad Husserl non fosse ancora del tutto chiaro il rapporto tra sensazione e adombramento (cfr. *infra*, par. 8.3.2.4). Il passo lascia tuttavia desumere che quella che abbiamo indicato come ‘variabilità non-indipendente completa’ non vige tra la *proprietà obiettiva* ed il *dato sensoriale*, ma tra quest’ultimo e l’*adombramento*. Anche il dato sensoriale sarà perciò qualcosa di non-uniforme. A questo punto la conclusione è ovvia: due entità con predicati contraddittori non possono essere la *stessa* entità, per cui il dato sensoriale non può essere identificato con la proprietà obiettiva³. Si osservi che il rilievo husserliano non mira a dimostrare che *vi sia* qualcosa come dei dati sensoriali; Husserl vuole solo invitare a non confondere questi ultimi con le relative proprietà obiettive. Detto altrimenti: il rinvio alla differenza tra colorazione uni-

¹ Cfr. Hua XX/1, pp. 148–149: «Empfundener Farbe entspricht dingliche Farbe, empfundenem Ton dinglicher Ton (Ton im physischen Sinn) usw. Was liegt näher, als hier (wie es in der ersten Ausgabe des Werkes geschah) von einer Repräsentation durch Ähnliches zu sprechen? Aber diese Rede ist inkorrekt, eine eigentliche Ähnlichkeit und somit mögliche Gleichheit liegt hier nicht vor und ist durch die Wesenslage ausgeschlossen.» Klev (2013, p. 56) suggerisce di parlare di *isomorfismo*: affinché due figure siano omeomorfe non è infatti necessario che siano *simili*; è sufficiente che condividano delle caratteristiche *strutturali*.

² Che sia di Locke è riportato da Husserl nella *Dingvorlesung* (cfr. Hua XVI, p. 44); si tratta di un esempio che viene addotto nell’*Essay* (libro II, cap. ix, 8). Come nota Rang (1990, p. 181), i due filosofi se ne servono con esiti differenti: mentre per Locke la proprietà obiettiva *non* è vista, per Husserl lo è: nella fenomenologia husserliana si può dire che ciò che è visto sia la colorazione *uniforme*, cioè la colorazione quale proprietà dell’oggetto.

³ Cfr. Hua XIX, p. 359: «Nicht selten mengt man beides, Farbenempfindung und objektive Farbigkeit des Gegenstandes, zusammen... Es genügt hier aber der Hinweis auf den leicht faßlichen Unterschied zwischen dem objektiv als gleichmäßig gesehenen Rot dieser Kugel und der gerade dann in der Wahrnehmung selbst unzweifelhaften und sogar notwendigen Abschattung der subjektiven Farbenempfindungen—ein Unterschied, der sich in Beziehung auf alle Arten von gegenständlichen Beschaffenheiten und die ihnen Korrespondierenden Empfindungskomplexionen wiederholt.»

forme e colorazione non-uniforme non dimostra l'*esistenza* del dato sensoriale, ma dimostra solamente che tra quest'ultimo e la proprietà obiettiva non può esservi *identità*. L'esistenza dei dati sensoriali è dunque una premessa che nel passo considerato rimane implicita nella sua validità.

A questo punto è del tutto lecito chieder conto del lessico husserliano. Si potrebbe far notare che in senso stretto noi non percepiamo mai una superficie uniformemente colorata: la superficie che nel linguaggio ordinario diciamo 'vista' è infatti una superficie *non-uniforme*. Il rosso visto è cioè un rosso costantemente adombrato per via delle condizioni d'illuminazione e della nostra posizione. Se ci attenessimo a questo uso dovremmo concludere che ciò che vediamo sia il contenuto non-uniforme. Una simile conclusione sarebbe però in palese contrasto con la concezione husserliana. La via da seguire è dunque quella di considerare quale sia l'accezione in cui *Husserl* impiega termini quali 'vedere' e 'percepire': entrambi sono introdotti nel contesto della teoria dell'intenzionalità: 'vedere x' o 'percepire visualmente x' significa anzitutto '*intendere* x', ove l'intenzione—come vedremo subito (cfr. *infra*, par. 8.3.2.3)—è qualcosa che travalica ciò che il linguaggio ordinario decreta come 'visto'. Nell'intenzione ci si dirige infatti verso la proprietà obiettiva. Nei termini che incontreremo a breve (cfr. *infra*, par. 8.3.3), possiamo dire che ciò che *si manifesta* nella percezione esterna sia la proprietà obiettiva, non la sensazione. A manifestarsi è infatti ciò che nella percezione esterna viene inteso, vale a dire ciò a cui tale percezione si riferisce intenzionalmente. Nella percezione della sfera rossa noi non intendiamo dunque un rosso non-uniforme, ma un rosso uniforme, cioè il rosso quale proprietà obiettiva. Nell'accezione husserliana dunque, si può dire che noi vediamo una superficie colorata *uniformemente*¹.

8.3.2.3 La differenza tra sentire e percepire

Sinora abbiamo rilevato le differenze che sussistono tra il dato sensoriale e la proprietà obiettiva; si può dire che la nostra analisi si sia svolta *ex parte objecti*. Se tuttavia si deve distinguere ciò che è sentito e ciò che è percepito, si dovrà correlativamente distinguere tra *sentire* e *percepire*, e dunque procedere ad un'analisi *ex parte subjecti*. Di rado Husserl concede una trattazione di questi due termini; una discussione esplicita compare negli *Hauptstücke*—che è il testo che andiamo ora ad esaminare—, e coincide con quella che chiameremo 'prima teoria'. Ci serviremo di questa notazione al fine di distinguerla da una 'seconda teoria', che compare invece solo successivamente.

L'importanza della distinzione tra sentire e percepire emerge in tutta la sua portata se si considera il rapporto tra dato sensoriale ed atto percettivo. La percezione è ap-

¹ Cfr. McKenna 1984, p. 151: «Now one might want to say that, "strictly speaking", we do not see the uniform coloration of the sphere. We see a sphere with a non-uniform coloration... Thus his distinction between "seeing" and "sensing" is basically an epistemic distinction. The word "see" is used to name a visual experience in so far as it counts for us a cognition of an object. In this sense, we *see* a uniformly colored sphere.». Rochus Sowa (2005, p. 94) conia a tal proposito la distinzione tra '*Sehen_D*', che indica il vedere la proprietà obiettiva, e '*Sehen_{ph}*', che indica invece il vedere l'adombramento. Noi invece distingueremo tra intenzionalità in senso *proprio* ed intenzionalità in senso *improprio* (cfr. *infra*, par. 8.3.2.4).

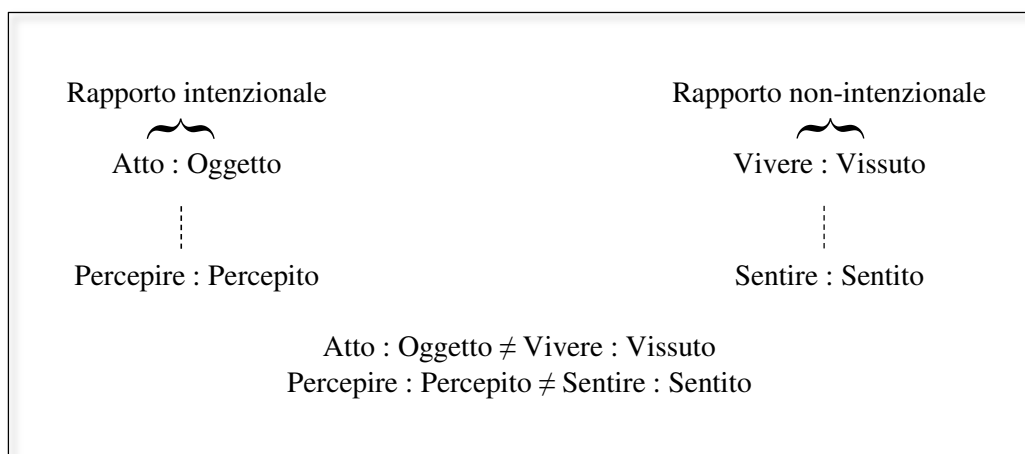
punto un *atto*, vale a dire un vissuto dotato della proprietà dell'intenzionalità. Come però abbiamo già avuto modo di indicare (cfr. *infra*, par. 8.2), vi sono dei vissuti *non-intenzionali*. È il caso delle sensazioni: la sensazione non è un atto, cioè non è un vissuto intenzionale¹. Questa è la tesi esposta nel corso summenzionato; nel prossimo paragrafo saremo obbligati a dibatterla, seguendo alcuni manoscritti husserliani. Ciò che questi ultimi lasciano immutato è che la sensazione sia un *vissuto*. Il termine 'vissuto' rinvia però evidentemente ad un 'vivere', ed il vivere è necessariamente un vivere qualcosa, ossia dei contenuti, che in questo caso sono i «contenuti sensoriali», o più semplicemente le sensazioni. Anche in tale occasione ci atteniamo al testo in esame, mantenendo l'equivalenza tra 'contenuto di sensazione' e 'sensazione'.

In base a quanto detto si ha dunque che il *vivere* sta al *vissuto* come il *sentire* sta al *sentito*. Come Husserl aveva già stabilito nelle *Log. Unt.*, il 'sentito' non è altro che la sensazione, la quale è necessariamente vissuta, a differenza dell'oggetto, che nel caso della percezione esterna non è vissuto, ma solo percepito (cfr. Hua XIX, p. 362). Abbiamo dunque guadagnato almeno due coppie concettuali: da una parte abbiamo il *percepire* ed il *percepito*, dall'altra abbiamo il *sentire* ed il *sentito*. Secondo Husserl i primi due termini non stanno nella stessa relazione in cui stanno i secondi; come il percepire è un atto, così il percepito è un oggetto; ma il vivere non è un atto, sicché la sensazione stessa non è per il vivere un oggetto. Il vivere infatti esprime esclusivamente l'«essere del contenuto nella connessione coscienziale», che in questo caso è percettiva. Se dunque si assume l'equivalenza tra 'atto' e 'vissuto intenzionale', allora segue che il sentire, dal momento che *non* è un atto, non è un vissuto intenzionale. In breve, il rapporto tra vivere e vissuto non può essere descritto nei termini di un rapporto tra un atto ed un oggetto². Ciò verrà sancito ancora più nettamente nella lezione del 1906, in cui Husserl dirà che il vivere non implica il riferimento ad un oggetto (cfr. Hua XXIV, p. 247), che come sappiamo è ciò che è stabilito dalla proprietà dell'intenzionalità (cfr. *infra*, par. 8.1.2). In sostanza, il rapporto tra sentire e sentito non è quel tipo di rapporto che sinora abbiamo indicato come 'intenzionale'. La figura seguente illustra i rapporti descritti da Husserl in quella che abbiamo chiamato 'prima teoria'.

¹ Cfr. Hua XXXVIII, p. 25: «Nach unserem Empfindungsbegriff gilt selbstverständlich: Empfindung = Empfindungsinhalt. Empfindung ist kein Akt, kein intentionales Erlebnis.»

² Cfr. *ivi*, p. 23: «Bedeutet Empfinden das Erleben, so bedeutet Empfindungsinhalt oder Empfindung den Inhalt selbst, an und für sich, ohne Rücksicht auf das Ich und den Zusammenhang, in dem es im Ich steht. Natürlich ist das kein Unterschied zwischen Akt und Gegenstand des Aktes. Das Erleben ist kein Akt, sondern drückt das Sein des Inhalts im Bewusstseinszusammenhang aus.»

Figura 1



Quanto sinora riportato consente di isolare almeno due tesi: (a) che la sensazione non sia un vissuto intenzionale (o che sia un vissuto non-intenzionale), e (b) che quanto viene indicato con il termine ‘sensazione’ sia *identico* a ciò che viene indicato come ‘contenuto di sensazione’. Vedremo a breve come i testi husserliani ci costringano a ridiscuterle.

Il rapporto tra sentire e percepire viene approfondito in un manoscritto datato tra il 1907 ed il 1908, tuttora inedito. Husserl scrive che il modo in cui il sentire «ha» il dato sensoriale non è uguale al modo in cui il percepire si rapporta al percepito. Ciò che tuttavia accomuna il sentire ed il percepire è che entrambi sono descrivibili come un ‘rendere presente’: il sentire è un rendere presente ‘immanente’—ove ciò che è reso presente è il dato sensoriale—, mentre il percepire (esterno) è un rendere presente ‘trascendente’—ove ciò che è reso presente può essere tanto l’oggetto quanto una sua proprietà¹. Husserl non è esplicito, ma la ragione di tale distinzione potrebbe derivare da ragioni che abbiamo già incontrato (cfr. *infra*, par. 8.1.2): se il percepire esterno è detto trascendente in quanto il suo oggetto può non esistere realmente e diverse percezioni possono riferirsi allo stesso oggetto, il sentire è detto immanente in quanto rispetto ad esso tali possibilità non sussistono: come non è possibile che il sentito non esista realmente, così non è possibile che senta diversamente una stessa sensazione. Il render presente trascendente è infatti indicato da Husserl anche come un render presente «“attraverso” manifestazioni», proprio in contrapposizione al sentire; di ciò daremo ragione a breve (cfr. *infra*, par. 8.3.3): nel solo sentire non si è infatti ancora costituita una manifestazione, ed ovviamente se x non si è costituito, allora non è possibile render presente qualcosa attraverso x.

¹ Cfr. Ms. L I 1; 07b: «Das Empfinden hat das Empfundene nicht in derselben Weise bewusst, wie die Erscheinung das Erscheinende (die Wahrnehmung das Wahrgenommene). Andererseits müssen wir doch eine Gemeinsamkeit des Wesens haben. Denn das Empfinden ist Gegenwärtigen wie auch das Wahrnehmen Gegenwärtigen ist. Das erstere ein immanent Gegenwärtigen, das letztere ein transzendent Gegenwärtigen, ein Gegenwärtigen „durch“ Erscheinung.»

8.3.2.3 Il rapporto tra sensazione e adombramento

A partire dalla metà del primo decennio del novecento Husserl studia più a fondo i rapporti tra sensazione e percezione; ciò lo conduce ad una vera e propria revisione delle tesi sostenute nelle *Log. Unt.* e nei corsi immediatamente successivi. Il testo in cui tale revisione prende corpo è un manoscritto risalente ad un periodo che si situa a ridosso degli anni dieci (cfr. Hua XXIII, testo no. 8). Indicheremo questo nuovo complesso di tesi come ‘seconda teoria’.

Muoviamo da una distinzione assodata: tra l'*adombramento* della colorazione e la colorazione quale *proprietà obiettiva* non vige identità: percependo una sfera rossa infatti la sua superficie colorata uniformemente mi si manifesta necessariamente in un certo adombramento, e se mi sposto mi si manifesterà necessariamente in un altro adombramento. La molteplicità di adombramenti di cui la proprietà obiettiva è l'unità è dunque un'entità distinta dalla proprietà in questione. La colorazione obiettiva della sfera rossa si costituisce cioè in una molteplicità di adombramenti di rosso, tali che ognuno di questi si distingue qualitativamente dalla colorazione obiettiva: un rosso adombrato infatti non è mai uguale ad un rosso uniforme. Nel caso in cui rotassimo attorno all'oggetto sussisterebbe un duplice rapporto di diversità: si avrebbe non solo che ogni adombramento è diverso da un altro adombramento, ma anche che ogni adombramento è diverso dalla colorazione obiettiva. Mentre però la prima è una diversità tra entità che appartengono allo *stesso* piano—quello della molteplicità—, la seconda è una diversità tra entità che non appartengono allo stesso piano. È piuttosto difficile pensare che Husserl concepisse il rapporto tra la molteplicità d'adombramenti e la proprietà obiettiva come un rapporto tra una *parte* ed un *intero*: se così fosse infatti, quest'ultima non potrebbe dirsi ‘uniforme’, giacché sarebbe un intero di parti non-uniformi. L'espressione husserliana rende dunque piena giustizia alle premesse teoriche che la sorreggono: la proprietà obiettiva non è infatti qualcosa di *identico alla* molteplicità di adombramenti, ma è qualcosa che si *costituisce nella* molteplicità di adombramenti.

Rochus Sowa ha fornito un'interpretazione molto raffinata della differenza tra adombramento e proprietà obiettiva; secondo lui si tratterebbe di una differenza *categoriale*¹: asserire ad es. che due oggetti abbiano una colorazione uguale è cioè qualcosa di diverso dall'asserire che due adombramenti siano uguali. Che *a* e *b* abbiano una colorazione uguale significa infatti quanto segue: se le condizioni percettive in cui *a* e *b* vengono percepiti sono uguali, allora *a* e *b* si manifestano in due adombramenti uguali. L'asserzione sulla proprietà obiettiva è dunque un'asserzione che non riguarda solo la manifestazione *istantanea*, ma anche quella *futura* o *controfattuale*; che la co-

¹ Cfr. Sowa 2005, p. 100: «Dass zwischen Dingfarben und Abschattungsfarben ein *kategorialer Unterschied* besteht... zeigt sich auch daran, dass Aussagen über die Identität von Dingfarben einen anderen Sinn haben als Aussagen über Identität von Abschattungsfarben. Behaupte ich, dass zwei Dinge *dieselbe* Farbe bzw. Färbung haben, so behaupte ich implizit mit, dass sie unter gleichen Bedingungen und insbesondere unter gleichen optimalen Beleuchtungsverhältnissen mit völlig gleicher Färbung erscheinen werden und dass sich also an ihnen dieselbe Farbe zeigt oder realisiert. Bei Aussagen über Abschattungsfarben gehe ich dagegen nicht über ihre momentane Gegebenheit hinaus. Sie implizieren keine Aussagen über künftiges Erscheinen unter anderen Bedingungen. Im Gegenteil. Behaupte ich hier Gleichheit zweier benachbarter Abschattungsfarben, so kann und muss ich das unter den momentan herrschenden Bedingungen aufweisen.»

lorazione di *a* sia uguale a quella di *b* può quindi significare almeno due cose: (i) se le condizioni in cui *a* e *b* si manifestano resteranno uguali, allora *a* e *b* si manifesteranno in due adombramenti uguali; e (ii) se le condizioni in cui *a* e *b* si manifestano fossero state diverse, *a* e *b* si sarebbero comunque manifestati in due adombramenti uguali. Non così per le asserzioni sugli adombramenti: queste sono infatti relative solo alla manifestazione istantanea, ed è ovvio: l'adombramento è infatti funzione di una condizione percettiva data in un preciso istante.

Accanto alla coppia concettuale 'sensazione'/'proprietà obiettiva' si deve affiancare allora un terzo termine, che è quello di 'adombramento'. Si può dire tuttavia che l'adombramento non sia altro che la sensazione, nel senso che tra i due viga un'identità? Lo Husserl del manoscritto in esame risponderebbe negativamente: la sensazione non è infatti l'adombramento, ma è la *coscienza* dell'adombramento. Con ciò sembra che sia messa in discussione la tesi (a) della prima teoria: la sensazione è infatti 'coscienza di', e parrebbe dunque dotata di una *certa* intenzionalità. Quale tipo di intenzionalità accordare alla sensazione? Husserl precisa che la sensazione non è una *percezione* dell'adombramento; la sensazione non è cioè 'coscienza di' nel senso di un «opporci ad un oggetto»¹. È una 'coscienza di', ma non è una percezione «normale e piena». Quest'ultima è definita infatti proprio come l'«avere-un-oggetto», o anche come un «esser volti ad esso». Ciò che dunque manca alla coscienza propria della sensazione è il riferimento ad un oggetto. Nondimeno, la sensazione è detta coscienza di un certo contenuto. Sarà dunque opportuno distinguere due tipi di intenzionalità, che rispondono a condizioni diverse: parleremo di intenzionalità in senso *improprio* ed intenzionalità in senso *proprio*, intendendo con quest'ultima quella che Husserl chiama 'piena', ossia quella implicante il riferimento ad un oggetto.

Se quindi si assume che la sensazione sia coscienza di qualcosa, e si indica questo qualcosa come un 'contenuto', allora si dovrà abbandonare l'equivalenza tra 'sensazione' e 'contenuto di sensazione', cioè la tesi (b) della prima teoria. È quello che Husserl fa espressamente nel manoscritto appena considerato². Se dunque volessimo riprendere quanto dicevamo in merito all'uso del termine 'vedere' nell'ambito della fenomenologia husserliana, potremmo dire ciò che il linguaggio ordinario dice 'visto' sia ciò che in senso tecnico si dice 'inteso in senso improprio', dacché ciò che quel linguaggio dice 'visto' è l'*adombramento*, e questo è ciò di cui la *sensazione* è coscienza. Un manoscritto relativo alla rielaborazione del primo libro delle *Ideen* testimonia come Husserl abbia continuato a concepire sensazione e adombramento come due entità distinte, sebbene pensate in un rapporto di variabilità non-indipendente completa. Si tratta di un appunto del 1915 (cfr. Hua III, appendice 67). Vi leggiamo che ogni va-

¹ Cfr. Hua XXIII, pp. 266–267: «In der Empfindung haben wir ein „Bewusstsein“ von dieser Abschattung, aber nicht eine Wahrnehmung. Es ist nicht die Abschattung selbst ein Bestandteil der äußeren Wahrnehmung, sondern eben die Empfindung, ein Bewusstsein von dieser Abschattung... Es ist nicht volle „Wahrnehmung“ (Meinung), aber im Kern mit ihm verwandt, es ist Bewusstsein von, obschon nicht ein als Objekt Sich-Gegenübersetzen... Zur normalen und vollen Wahrnehmung pflegen wir zu rechnen das im eigentlichen Sinn zum Objekt Haben, diesem Zugewendetsein.»

² Cfr. *ivi*, pp. 266, n. 2 e 267, n. 2: «Die Abschattung, der „Inhalt“ als „Bestandstück des Bewusstseins“ ist eine Einheit, die sich erst im Fluss der letzten Fluchten konstituiert.» e «Danach gebe ich also die Identifikation von Empfindung und Empfindungsinhalt (die ich in den *Logischen Untersuchungen* vollzogen habe) wieder auf? In gewisser Weise ja.»

riazione della sensazione implica una variazione dell'adombramento, ove appare implicito che valga anche il contrario. A trovarsi nel noema non è dunque il «dato ilettico» 'colore'—continua Husserl—, ma solo l'adombramento, cioè la «prospettiva» in cui il colore obiettivo ci è dato¹. Da questi appunti si evince dunque come Husserl conservi il dualismo tra dato sensoriale e adombramento, suggerendo così di nuovo l'idea secondo cui tra i due vige quel peculiare rapporto intenzionale che abbiamo indicato sotto il titolo di 'intenzionalità in senso improprio'.

La definizione di 'adombramento' che compare nei manoscritti pocanzi esaminati è tuttavia oscillante, se non del tutto contraddittoria: a quest'ultimo viene infatti negato e poi accordato lo statuto di 'componente' della percezione. Al di là di tale ambivalenza, ciò che Husserl sembra voler rimarcare è l'idea che sensazione e adombramento non siano riducibili l'uno all'altro. Se così fosse infatti, non si comprenderebbe come la prima possa essere coscienza del secondo. Husserl definisce l'adombramento un componente della *manifestazione* dell'oggetto (cfr. Hua XXIII, p. 147). La questione che sorge è dunque la seguente: come si costituisce una manifestazione?

8.3.3 Lo schema 'contenuto – apprensione'

È giunto il momento di considerare l'altro cardine della fenomenologia husserliana della percezione esterna. Alludiamo al concetto di 'apprensione', talvolta indicata anche come 'interpretazione' o 'appercezione'. Nelle *Log. Unt.* i termini 'apprensione', 'interpretazione' ed 'appercezione' appaiono spesso come equivalenti, o quantomeno come sinonimi (cfr. ad es. Hua XIX, pp. 399 e 406); 'appercezione' viene però giudicato da Husserl sviante², in quanto in grado di suggerire un'opposizione alla *perceptio*; ad esso viene dunque preferito 'apprensione' (cfr. *ivi*, p. 622). Lo studio di quello che

¹ Cfr. Hua III, p. 617: «Der Gegenstand schlechtin ist nur gegeben in Form des sich von der und der Seite, in der un der „perspektivischen Abschattung“, in der und der Farbenperspektive etc. Darstellend. Im Noema haben wir also nicht hyletisches Datum Farbe, sondern „Farbenperspektive“, nicht das hyletische Datum Ausbreitung und Quasigestalt, sondern Gestaltperspektive.» È vero dunque che nelle *Ideen* verrà affermato che il contenuto presentante è «latore» di intenzionalità senza essere esso stesso coscienza di qualcosa (cfr. *ivi*, p. 75). Tuttavia, alla luce di quanto esposto, tale affermazione può essere letta in due modi: o come il rifiuto di accordare alla sensazione *qualsiasi* tipo di intenzionalità—cosicché essa non sarebbe in nessun senso coscienza di qualcosa—, o come il rifiuto di accordarle un'intenzionalità *in senso proprio*.

² Sebbene negli scritti più tardi Husserl possa ancora parlare di «apprensione appercettiva» (EU, p. 98). Secondo Lohmar (1998, p. 182, n. 44) nella prima edizione dell'opera il termine 'apprensione' sarebbe sinonimo di 'interpretazione'; già lì però Husserl reputerebbe quest'ultimo termine «non del tutto esente da fraintendimenti» (Hua XIX, p. 406); nella seconda edizione 'interpretazione' verrebbe quindi esplicitamente dichiarato fuorviante, e rimpiazzato da 'apprensione'. Cfr. *ivi*, pp. 234 (*gedeutet* > „*aufgefaßt*“), 395 (*Deutung* > *Auffassung*), 397 (*gedeutet* > *aufgefaßt*), 407 (*Deutung* > *Auffassung*), 525 (*deutende Auffassung* > *Auffassung*), 528 (*Auffassung oder Deutung* > *Auffassung*), 760 (*Intepretation* > *Apperzeption*) con Panzer 1984, pp. lviii–lix ed *ivi*, n. 1. Anche in quest'edizione vi sono tuttavia dei casi in cui l'apprensione viene indicata come un'interpretazione (cfr. *ivi*, pp. 378 e 406). Lohmar sostiene che il motivo dell'abbandono del termine 'interpretazione' sia da rintracciare nel fatto che ad Husserl non appariva fenomenologicamente corretto parlare di un dato sensoriale «isolato» che viene *poi* interpretato. La lettura lohmariana si presta a vari rilievi: 1) la locuzione «non del tutto esente da fraintendimenti» non è riferita solamente al termine 'interpretazione', ma anche ad 'apprensione'; 2) come Lohmar stesso riconosce, il termine 'interpretazione' compare anche in passaggi cruciali della seconda edizione; 3) il motivo del presunto rifiuto del termine in questione non può essere quello addotto, perché Husserl mantiene proprio quella concezione che a detta di Lohmar gli apparirà scorretta.

Husserl chiama «schema ‘contenuto apprensionale – apprensione’»¹ fornirà la risposta alla domanda sul costituirsi della manifestazione.

L’idea fondamentale di Husserl è che la percezione esterna non possa essere ridotta ad un mero complesso di dati sensoriali². Con l’espressione ‘complesso sensoriale’ possiamo intendere sia un insieme di dati sensoriali dello *stesso genere o specie*, ma che si pongono come differenze ultime—ad es. due sensazioni di sfumature di rosso differenti—sia un insieme di dati sensoriali di *generi o specie diversi*, e che tuttavia si legano in ogni percezione di cosa—ad es. una sensazione di colore ed una sensazione d’estensione.

Come emerge chiaramente dalla *Einführung*, il rapporto tra sensazioni e percezione è un rapporto mereologico: se le sensazioni “cadono”, allora certamente non esiste più percezione alcuna. Tuttavia con le sole sensazioni non esiste ancora alcuna percezione. In altri termini, affinché esista una percezione, le sensazioni si pongono come condizione necessaria ma non sufficiente. Il complesso sensoriale infatti non reca in sé ancora alcuna relazione intenzionale a qualcosa di determinato. Nella sola relazione istituita dal sentire non si ha ancora nemmeno l’attuarsi della funzione presentativa: il dato sensoriale è infatti reso presente immanentemente, ma con ciò non è ancora in grado di presentare la proprietà obiettiva ad esso relativa. In altri termini, il sentire non riesce ancora a conferire al dato sensoriale la funzione principale che deve svolgere, cioè quella di *presentare* qualcosa di trascendente. Solo l’apprensione può svolgere questo compito: è grazie alla funzione dell’apprensione che il dato sensoriale assume lo *status* di ‘rappresentante’ della corrispettiva proprietà³.

Ci si potrà domandare perché mai si debba complicare ulteriormente la struttura della percezione esterna; dopotutto la descrizione appena data potrebbe apparire dogmatica e barocca. Husserl presenta due “argomenti” al fine di giustificare la tesi secondo cui la percezione esterna non può ridursi ad una mera relazione tra sentire e sensazione. Consideriamoli nell’ordine.

Argomento 1. *Il complesso sensoriale può variare al restare costante del riferimento.* Se ruotiamo attorno ad una sfera rossa la sua colorazione ci si manifesterà in adombramenti sempre diversi, vale a dire in una molteplicità di colorazioni non-uniformi;

¹ Il nome «schema contenuto apprensionale – apprensione» compare nelle lezioni sul tempo del 1905 (cfr. Hua X, p. 7, n. 1) ed in un manoscritto del 1909 (cfr. Hua XXIII, p. 265), che sono anche due tra le occasioni in cui lo schema viene sottoposto a discussione; Husserl vi torna anche in un passaggio del manoscritto catalogato come L I 19, 9b (cit. in Marbach 1980, p. lxiii ed ora in Hua XXXIII, p. 175) e in un’annotazione nell’esemplare personale delle *Log. Unt.* (cfr. Hua XIX, p. 884). Per quanto riguarda la letteratura secondaria sullo sviluppo dello schema, si veda Boehm 1966, pp. xxx–xli; Marbach 1980, pp. lx–lxiii; Piazza 2001; Lohmar 2006 e 2009, Mensch 2010 e Niel 2011, p. 52, n. 136 e capp. 5 e 6. Un parere di riguardo è quello di Levinas (1965, p. 39, n. 1), che rinviando ad *Erfahrung und Urteil* (cfr. EU, p. 116) può affermare che Husserl non abbia mai abbandonato lo schema in questione.

² Cfr. Mat. VII, p. 120: «Diese den eigentlich perzipierten dinglichen Momenten (nach Maßgabe unserer Beispiele etwa wahrgenommene und empfundene Farbe) entsprechenden reell immanenten Inhalte nannten wir im Gegensatz zu den wahrgenommenen objektiven Bestimmtheiten empfundene Inhalte oder Empfindungsinhalte. Ihr Gesamtkomplex macht aber nicht etwa den Gesamthalt der Perception aus, obschon wir sagten, dass, wenn sie fortfallen, auch die Perception nicht mehr sein könnte.»

³ Cfr. Hua XXXVIII, p. 12: «Die Intention kommt erst hinein durch den Charakter der Auffassung, den Charakter der Präsentation. Dadurch werden die sinnlichen Inhalte zu Präsentanten entsprechender Momente des Gegenstandes.»

correlativamente occorrerà dunque una variazione del complesso sensoriale. Ad una variazione di tale complesso starà però di fronte la costanza del riferimento: in ogni fase della rotazione infatti la colorazione obiettiva è intesa come invariata, e dunque come *uniforme*. Se tuttavia è vero che complesso sensoriale è sempre diverso, e se dunque è vero che la stessa proprietà ci si manifesta in una molteplicità di colorazioni non-uniformi, cosa ci permette di intendere la proprietà obiettiva come uniforme? Il mero sentire non può garantire tale funzione, perché si limita a render presente immancabilmente il complesso sensoriale; con il mero sentire abbiamo cioè solo un complesso sensoriale che varia. La percezione è tuttavia percezione della proprietà obiettiva, cioè di qualcosa che *non varia*. L'apprensione permette dunque di intendere la proprietà obiettiva come qualcosa che resta costante al variare del complesso sensoriale¹.

Argomento 2. *Il riferimento può variare al restare costante del complesso sensoriale.* Il secondo argomento presenta la prova inversa: il complesso sensoriale non è sufficiente affinché esista una percezione, giacché esso può restare costante al variare del riferimento. Husserl porta più di un esempio a riguardo; il più impiegato è senz'altro quello della donna-manichino: visitando un museo di cere ci imbattiamo in una donna, ma poi ci accorgiamo che non si trattava altro che di un manichino. Quello riportato è un classico esempio di errore percettivo; la variazione discussa può accadere però anche in virtù di un progresso conoscitivo; è il caso che Husserl sceglie nell'*Abhandlung*: immaginiamo di vedere la testa di un uomo a noi sconosciuto, ed immaginiamo poi di stringerci un'amicizia; il complesso sensoriale relativo alla testa potrà restare costante, mentre il riferimento varierà dal semplice 'uomo' ad 'amico' (cfr. Hua XXXVIII, pp. 132–133). Se tutto ciò è vero, ne consegue che il sentire non determina alcun riferimento. La percezione implica però necessariamente un riferimento determinato, sicché è necessaria un'ulteriore funzione costitutiva, quella dell'apprensione.

L'apprensione è dunque detta 'animazione', perché è la sola a conferire al complesso di dati sensoriali una «direzione», o meglio ancora un «senso» o «significato»². Con

¹ Cfr. Hua XVI, p. 45: «Wir haben schon der Evidenz Erwähnung getan, daß die Komplexion der Empfindungsinhalte sehr verschieden (ist) und doch die zugehörigen Wahrnehmungen ihrem Wesen nach als Wahrnehmungen vom denselben Gegenstand sich ausgeben; umgekehrt gilt auch, daß dieselbe Komplexion von Empfindungsinhalten verschiedene Wahrnehmungen begründen kann, Wahrnehmungen von verschiedenen Gegenständen, wie jede Puppe beweist, sofern hier bei festgehaltenem Standpunkt zwei Perceptionen in Widerstreit stehen, die des Puppendinges und die des dargestellten Menschen, beide aufgebaut auf derselben Empfindungsgrundlage.». Riferendosi all'argomento della colorazione uniforme, Husserl scrive (Mat. VII, p. 120): «Das geht schon daraus hervor, dass bei Erhaltung der Identität der gegenständlichen Bestimmtheit—nach dem vorhin Gesagten—mannigfaltige Wahrnehmungen möglich sind, die sie zur Perception bringen.» A ben vedere si può tener conto di una complicazione che Husserl non sembra considerare: è infatti possibile che sussista una variazione *simultanea* del complesso sensoriale e del riferimento; basta immaginare il caso in cui giriamo attorno a qualcosa lasciando "oscillare" il riferimento ('donna' o 'manichino'?).

² Cfr. Mat. VII, p. 121: «Die Empfindungsinhalte an sich enthalten noch nichts vom spezifischen Charakter der Dingperzeption, nichts von der Richtung auf den perzipierten Gegenstand, d. h. in ihnen liegt nicht das, was es erst macht, dass ein Dingliches in Leibhaftigkeit dasteht. Ein eigentümlicher Überschuss ist da, ein zum Gehalt der Perception reell immanent Gehöriges, das den in sich bedeutungslosen Empfindungsstoff gleichsam be-seelt, ihm Bedeutung, ihm gegenständlichen Sinn verleiht und Wahrnehmung, überhaupt perzeptives Bewusstsein von einem äußeren Gegenstand herstellt... Wir nennen dieses den Empfindungsinhalt gleichsam be-

ciò si spiega la formula con cui negli *Hauptstücke* viene riassunta la percezione trascendente:

$$W = A_G p$$

ove 'W' sta per *Wahrnehmung*, 'A' per *Auffassung*, 'G' per *Gegenstand* e 'p' per *Präsentant* (cfr. Hua XXXVIII, p. 39). Il concetto di 'apprensione' può essere compreso appieno solo se lo si studia in rapporto ad altre quattro nozioni implicate nella fenomenologia husserliana della percezione esterna; ci riferiamo a quelle di 'dato sensoriale', 'qualità', 'forma apprensionale' ed 'oggetto'.

1. Apprensione e dato sensoriale. Come accennavamo pocanzi, tra i dati sensoriali e la percezione vige un rapporto mereologico: rispetto alla seconda infatti i primi sono *contenuti effettivi*, ossia *parti*. Lo stesso deve dirsi dell'apprensione, dato che come sappiamo anch'essa viene designata come contenuto effettivo (cfr. *infra*, par. 4.1). Nell'*Abhandlung* tale rapporto viene contrapposto a quello tra percezione ed oggetto; Husserl scrive che nel caso della percezione esterna il «carattere d'atto» può ricevere due nomi: rispetto *all'oggetto* lo si deve chiamare 'intenzione', mentre rispetto *al contenuto sentito* lo si deve chiamare 'apprensione'. La relazione tra percezione ed oggetto è quindi detta intenzionale, e nel caso della percezione esterna è «senza fondamento nel vissuto stesso». La relazione tra apprensione e contenuto sentito esprime invece una «connessione concretamente conchiusa», o anche un'«unità sussistente realmente» in quel medesimo vissuto (cfr. Hua XXXVIII, p. 137). Parafrasando: se quello tra percezione esterna ed oggetto non è mai un rapporto mereologico (cfr. *infra*, par. 8.1.2), quello tra apprensione e sensazione lo è.

Dato sensoriale ed apprensione stanno allora alla percezione come due parti stanno ad un intero. Il rapporto in questione può essere dunque discusso con rigore solo se si introducono alcune leggi generali della mereologia husserliana. Date due parti α ed μ sono possibili tre rapporti: (i) α può esistere solo in un intero che lo connetta ad μ , ma μ può esistere anche al di fuori di un intero che lo connetta ad α ; (ii) μ può esistere solo in un intero che lo connetta ad α , ma μ può esistere anche al di fuori di un intero che lo connetta ad α ; (iii) α può esistere solo in un intero che lo connetta ad μ ed μ può esistere solo in un intero che lo connetta ad α . I casi (i) e (ii) esprimono un rapporto di fondazione *unilaterale*, che è dunque un rapporto tra una parte indipendente ed una parte non-indipendente, cioè tra una frazione ed un momento; il caso (iii) esprime invece un rapporto di fondazione *bilaterale*, che è dunque un rapporto tra due parti non-indipendenti, ossia tra due momenti (cfr. Hua XIX, pp. 267 e 270–271).

Possiamo dunque formulare tre tesi: (i') un dato sensoriale può esistere solo in un intero che lo connetta ad un'apprensione, ma un'apprensione può esistere anche al di fuori di un intero che la connetta ad un dato sensoriale; (ii') un'apprensione può esistere solo in un intero che la connetta ad un dato sensoriale, ma un dato sensoriale può esistere anche al di fuori di un intero che lo connetta ad un'apprensione; (iii') un dato

sensoriale può esistere solo in un intero che lo connetta ad un'apprensione ed un'apprensione può esistere solo in un intero che la connetta ad un dato sensoriale.

Ad i'. La questione legata alla prima tesi può essere enunciata come segue: un dato sensoriale può esistere solo in quanto appreso? Nella *Dingvorlesung* Husserl è piuttosto esplicito a riguardo; scrive: *di norma* i dati sensoriali si trovano «già legati» ad un'apprensione, ma ciò non significa che non possa esistere un dato sensoriale inanimato. Il paragone husserliano è illuminante: come l'intensità di un suono non è separabile dalla sua altezza, così quest'ultima non è separabile dalla prima: se esiste l'intensità, allora esiste l'altezza, e viceversa. Intensità ed altezza sono dunque due *momenti* di un intero (il suono), sicché tra loro vige un rapporto di fondazione bilaterale. Non così nel caso del dato sensoriale e dell'apprensione: non si può dire che un dato sensoriale «richieda» un'apprensione. L'esistenza del primo non implica cioè l'esistenza della seconda, sicché non è neanche necessario che un dato sensoriale funga da rappresentante¹.

La concezione husserliana esposta permette di formulare la tesi seguente: è possibile che un soggetto S che non attui alcuna apprensione viva dei dati sensoriali. Si noti che la tesi enunciata è generale, ed in quanto tale suggerisce l'idea secondo cui un dato sensoriale può esistere come privo di *qualsiasi* funzione presentativa: non solo dev'essere possibile che S viva dei dati sensoriali senza attuare un'apprensione relativa ad un *oggetto*; dev'essere anche possibile che S viva dei dati sensoriali senza attuare un'apprensione relativa ad una *proprietà obiettiva*². Posso cioè vivere il dato sensoriale rosso senza riferirlo ad una donna, ma posso anche vivere il dato sensoriale rosso senza riferirlo ad un rosso obiettivo. Non è dunque da escludere che la sensazione stia alla percezione come una *frazione* sta ad un intero, ed anzi è proprio questa l'ipotesi che Husserl sembra avvalorare. Tre sono i testi che parlano espressamente in favore di una fondazione unilaterale: il primo è l'*Abhandlung*, ove Husserl sceglie una locuzione che non è affatto innocua: si tratta di *zugrunde liegen* (cfr. Hua XXXVIII, p. 129), la stessa che compare nella *Terza ricerca* per descrivere il rapporto tra rappresentazione e giudizio. Il parallelo sarebbe allora il seguente: come quest'ultimo è fondato unilateralmente nella prima (cfr. Hua XIX, pp. 270–271), così le percezioni sono «complessioni» fondate unilateralmente nelle sensazioni. Il secondo è la *Prima Ricerca*: lì siamo esplicitamente invitati a *fingere* il caso in cui un soggetto S che stia *solo visualmente* dinanzi ad un albero (il che vuol dire: che abbia solo sensazioni visuali) abbia le

¹ Cfr. Hua XVI, p. 48: «Physische Daten finden wir in der Regel verbunden mit beseelender Auffassung. Machen wir aber sie zu Gegenständen einer Selbststellung, so nehmen wir entweder die ganze Einheit aus physischem Datum und Auffassung, also die ganze Perception zum Gegenstand, oder wir sehen, ausschließlich auf das Physische hinblickend, von der Auffassung ab. Man kann aber nicht sagen, daß es sich um eine Abstraktion handle derart, wie sie unabtrennbare Momente zur Sonderbeachtung bringt, etwa die Tonstärke in Abstraktion von der Tonhöhe u.dgl. Man kann nicht *a priori* sagen, daß ein physisches Datum eine Auffassung fordert, daß es also als darstellender Inhalt fungieren muß.»

² Che la tesi in questione valga anche per la proprietà obiettiva emerge chiaramente nelle lezioni del semestre estivo del 1925; lì Husserl afferma che i dati sensoriali non sono già di per sé «prospettive», ma lo diventano solo grazie all'apprensione (cfr. Hua IX, p. 163), per poi aggiungere: «Wir können auch gar nicht sagen, daß derartige Daten notwendig in Darstellungsfunktion stehen müssen, daß wir sie nur in der Weise erlebnismäßig haben können, in der in ihnen abschattendes Raumliches und so ganz andersartiges wie sie selbst erscheint... Wir können, genau besehen, nicht einmal sagen, daß derartige Daten notwendig in solcher abschattenden Funktion stehen müssen...» (ivi, p. 165).

stesse sensazioni di un soggetto S' che invece veda un albero; S vivrà quindi dei dati sensoriali, ma senza che questi «significhino» qualcosa, mentre S' li vivrà animandoli, cioè conferendo loro un determinato significato. Si noti che l'invito alla finzione è un invito a *fantasticare*, e come vedremo la fantasia è un atto che consente di rilevare delle possibilità (cfr. *infra*, par. 13.2.1)¹. Il terzo è infine un manoscritto datato tra il 1905 ed il 1917 (cfr. Hua X, appendice V), ove Husserl ipotizza che il dato sensoriale debba essere «già costituito prima che abbia inizio l'apprensione» (ivi, p. 110). In più, una suggestione *indiretta* ci proverrà dall'esperimento mentale dell'annichilimento del mondo (cfr. *infra*, par. 13.4).

Ad ii'. Può esistere un'apprensione priva di dato sensoriale? La questione è molto delicata, e chiama in causa concetti husserliani che avremo modo di trattare diffusamente solo più in là (cfr. *infra*, par. 10.1.2 e 12.2). Tutto starà nel riuscire a restituire l'intero spettro semantico che Husserl conferisce alla nozione di 'apprensione': quest'ultima può indicare tanto la *percezione complessiva* di qualcosa quanto un'*intenzione parziale* della stessa; nel secondo caso Husserl può parlare di 'apprensioni vuote', precisamente sotto due rispetti: o indicando le intenzioni parziali relative ai profili nascosti di un *singolo* oggetto, o indicando le intenzioni relative a quegli oggetti che figurano come membri di un *complesso*—una schiera di alberi ad es.—, e che però eccedono il campo visuale; a tali intenzioni non corrisponde infatti alcun dato sensoriale. Non solo: constateremo come Husserl arrivi a forzare persino l'idea che un'apprensione percettiva implichi dei dati sensoriali (cfr. *infra*, par. 10.1.2). La tesi (ii') è dunque anch'essa da rifiutare.

Ad iii'. Giacché un rapporto di fondazione bilaterale non è altro che un rapporto tra momenti, anche l'ipotesi (iii') andrà rifiutata: in base alla discussione di (i') e (ii'), nessuna delle due parti è definibile come non-indipendente.

Compiuta questa analisi la lettura di Lohmar risulta difficilmente accettabile²; egli sostiene che i dati sensoriali siano «già sempre» 'appresi' o 'interpretati' come rappresentanti. Concepirli come «oggetti predati ed autonomi sarebbe erroneo», dacché tali contenuti «sono un momento non-indipendente dell'intero atto intenzionale»; li avremmo cioè «sempre solo come momenti presentanti di oggetti intenzionali». Richiamandosi direttamente ad un passo husserliano (cfr. Hua XIX, p. 387), Lohmar conclude che non vediamo mai un dato sensoriale, ma «già sempre» una cosa colorata.

Ritengo che tale lettura contenga più di un errore esegetico. Definire il dato sensoriale un *momento*, cioè una parte non-indipendente, è del tutto in frizione con quanto abbiamo rilevato nei primi scritti husserliani. Lo abbiamo visto: se il dato sensoriale “cade”, allora non esiste percezione. Ciò non implica tuttavia che valga il contrario; si

¹ Cfr. Hua XIX, p. 80: «Fingieren wir ein Bewußtsein vor allen Erfahrungen, so empfindet es der Möglichkeit nach dasselbe wie wir. Aber es schaut keine Dinge und dinglichen Ereignisse an, es nimmt nicht Bäume und Häuser wahr, nicht den Flug des Vogels oder das Bellen des Hundes»

² Cfr. Lohmar 2008, pp. 104–105: «Ein Verstandnis der reellen Inhalte im Sinne von vorgegebenen, eigenständigen Gegenständen wäre verfehlt, denn reelle Inhalte sind ein unselbständiges Moment am vollen intentionalen Akt. Sie sind damit etwas, das man allenfalls in der Reflexion zum Gegenstand machen kann. Wir haben reelle Inhalte immer nur als darstellende Momente von intentionalen Gegenständen, d.h., wie Husserl es ausdrückt: Wir sehen niemals Rot-Daten, sondern wir sehen immer schon eine rote Rose, wir hören keine Töne, sondern das Lied der Sängerin.»

rammenti a tal proposito l'esempio della *Dingvorlesung*: non si può dire che quello tra apprensione e dato sensoriale sia un rapporto analogo a quello tra l'intensità di un suono e la sua altezza; queste ultime non sono tra loro separabili, in quanto fondate bilateralmente. A tal proposito risulta indicativo anche un passaggio degli *Hauptstücke*: lì le sensazioni vengono definite come contenuti che fungono «da rappresentanti per le percezioni sensibili o che sono identici a questi rappresentanti *a prescindere da questa funzione*» (c.n.), ove la seconda parte della definizione serve proprio a porre l'accento sul fatto che le sensazioni potrebbero occorrere anche inapprese¹. Il passo citato da Lohmar è infatti situato in ben altro contesto: Husserl sta lì ribadendo la distinzione tra ciò che è *vissuto* e ciò che è *inteso*: non intendiamo infatti il dato sensoriale 'rosso', ma la sfera colorata di rosso. Solo quest'ultimo può dirsi oggettuale. L'espressione «già sempre» non solo non si trova nel testo, ma è anche fuorviante, perché suggerisce che l'occorrenza del dato sensoriale e l'attuazione dell'apprensione siano *necessariamente* contemporanee, il che è qualcosa che Husserl sembra escludere, come visto. A questo punto si potrebbe dire che nei confronti del dato sensoriale l'apprensione resti una *possibilità*². In realtà i testi husserliani non consentono di trarre nemmeno questa conclusione, che risulta comunque troppo forte: ciò che Husserl si limita a sostenere è che non vi sono sufficienti evidenze per decretare il dato sensoriale un momento della percezione; con ciò non si impegna tuttavia a dichiararlo una frazione. Il suo giudizio sulla questione resta sospeso.

Un'altra lettura fortemente discutibile è quella di Vittorio de Palma, il quale sostiene che lo schema 'contenuto – apprensione' contraddica la concezione husserliana dell'*a priori materiale*. Secondo Husserl infatti i contenuti della sfera materiale presentano forme d'unità che derivano dalla loro stessa essenza: è l'essenza della colorazione a prescriverle di poter esistere solo come qualità di un'estensione, ed è l'essenza dell'estensione a prescriverle di essere sempre e solo estensione colorata. È bene notare che con 'contenuti' Husserl si riferisce sia ai dati sensoriali che alle proprietà obiettive. Si può dunque parlare sia di forme *sensoriali* di unità che di forme *obiettive* di unità³. Nel primo caso, diremo che la sensazione di una colorazione non è pensabile senza la sensazione di un'estensione—e viceversa—, mentre nel secondo diremo che una colorazione obiettiva è sempre colorazione di un'estensione obiettiva—e viceversa (cfr. Hua XIX, pp. 253–254). Le forme di unità che interessano lo schema sono le prime: l'apprensione apprende infatti le sensazioni, non le proprietà obiettive. Se dun-

¹ A tal proposito occorre mettere in discussione anche l'interpretazione di Rang (1990, p. 211): lo studioso sostiene che abbandonando la teoria della sensazione come 'segno' Husserl rifiuti la concezione della sensazione come «impressione sensibile» capace di esistere indipendentemente dall'apprensione; la sensazione diverrebbe cioè «una parte non-indipendente» della percezione. Ciò risulta problematico per due ragioni: non tanto perché di una simile "teoria" e del relativo abbandono è difficile trovare chiare tracce nel testo, ma soprattutto perché anche i testi husserliani più tardi mantengono l'idea che la sensazione non esiga necessariamente un'apprensione (cfr. *infra*, p. 99, n. 2).

² Cfr. Montagová 2013, p. 117: «Durch die apperzeperierend intentionalen Funktionen des Bewusstseins wird das strömend-hyletisch Erlebte zu Erscheinung-von etwas. Wichtig ist hierbei, dass die empfundene Sinnlichkeit auf diese Weise fungieren kann, apperzeperiert werden kann, jedoch nicht muss.»

³ Cfr. Hua XIX, p. 237: «Doch bedurfte es hierbei noch der ergänzenden Unterscheidung zwischen den phänomenologischen Einheitsmomenten, welche den Erlebnissen oder Erlebnisteilen selbst (den reellen phänomenologischen Daten) Einheit geben, und den objektiven Einheitsmomenten, welche zu den intentionalen und im Allgemeinen der Erlebnissphäre transzendenten Gegenständen und Gegenstandsteilen gehören.»

que è vero—si argomenta—che i contenuti sensoriali presentano forme di unità che derivano dalla loro particolarità, cioè dalla loro essenza, e non dall'apprensione, ne segue una conclusione disgiuntiva: o vale lo schema, o vale l'*a priori* materiale, *tertium non datur*¹. Una fenomenologia della percezione che voglia conservare sia lo schema che l'*a priori* materiale sarebbe dunque inconsistente. Le affermazioni husserliane tuttavia non conducono affatto ad una tale conclusione disgiuntiva. Si può dire persino che la premessa da cui muove la critica sia vera; quel che non è ammissibile è che da tale premessa si deduca l'incompatibilità tra lo schema e l'*a priori* materiale; vediamo perché.

Il secondo “argomento” husserliano sancisce la tesi secondo cui il complesso sensoriale può restare costante al variare del riferimento; in altri termini, lo stesso complesso sensoriale può fungere da base per percezioni di oggetti diversi. L'apprensione anima i dati, determinando così il riferimento della percezione: se il complesso sensoriale viene animato secondo una direzione *d*, allora ci si manifesterà l'oggetto *a*; se il complesso sensoriale viene animato secondo una direzione *d'*, ci si manifesterà l'oggetto *b*. Con ciò non è detto che l'apprensione determini le *forme di unità* che vigono tra i dati sensoriali; è detto solo che l'apprensione determina *il riferimento* della percezione. Che la sensazione di una colorazione si presenti necessariamente unita a quella di un'estensione non lo determina l'apprensione, ma il genere a cui le due sensazioni appartengono. L'apprensione determina solamente se questi contenuti devono fungere da base per la manifestazione di una donna piuttosto che di un manichino. Ciò è del tutto comprensibile: una data estensione ed una data colorazione sono infatti proprietà associabili a *più* di un oggetto spaziale. Questo intende Husserl quando afferma che le sensazioni sono prive di significato: il fatto che alla loro essenza non appartenga un riferimento *univoco*². La funzione interpretativa dell'apprensione non tange dunque la legalità dei dati sensoriali, che resta fondata nella loro stessa essenza. La premessa da cui muove la critica è dunque corretta. Non è corretto derivarne la conclusione disgiuntiva di cui sopra: lo schema ‘contenuto – apprensione’ è infatti pienamente compatibile con la concezione dell'*a priori* materiale riguardo ai dati sensoriali.

Si potrebbe muovere poi un'altra critica: nel momento in cui si assume il ruolo dell'apprensione, allora la tesi di coappartenenza essenziale tra dati sensoriali e proprietà obiettive diviene superflua. È l'*apprensione* infatti—si direbbe—che fa sì che la colorazione sensoriale presenti una colorazione obiettiva. Anche in questo caso, si incorrerebbe in un fraintendimento. Che una colorazione obiettiva possa essere presentata solo da una colorazione sensoriale non è funzione di una determinata apprensione, ma deriva dal fatto che la proprietà ed il dato appartengono allo stesso genere. Lungi dall'essere una prerogativa dell'apprensione, la coappartenenza essenziale ne esibisce un limite: lo stesso complesso sensoriale può essere animato da apprensioni *diverse*,

¹ Cfr. De Palma 2009, p. 63: «Dieser Ansatz [= dello schema] ist mit den Gedanken von materialem Apriori und von sinnlichen Einheitsformen unverträglich, wonach die sinnlichen Inhalte sachliche Strukturen besitzen, die von ihrer Besonderheit und nicht von der Auffassung stammen.»

² Si capisce dunque perché nella sua copia personale del primo libro delle *Ideen* Husserl critichi la sua stessa espressione *formen*, ossia «mettere in forma» (cfr. Hua III, p. 194 con *ivi*, p. 506). Ciò che propriamente è operato dall'apprensione non è infatti una *messa in forma* dei dati sensoriali, che di per sé hanno già una “forma”, quantomeno di unità, ma un conferimento di riferimento; è di quest'ultimo che sono sicuramente privi.

ma non da apprensioni *qualsiasi*. Per riprendere la felice formulazione di Føllesdal (1974), possiamo dire che le sensazioni siano *condizioni limite* della percezione. L'apprensione potrà cioè variare, ma in ogni caso la colorazione obiettiva dovrà essere presentata dalla sensazione di una colorazione¹. In altri termini, l'apprensione non può tangere la relazione di coappartenenza essenziale tra sensazioni e proprietà. Le legalità che l'apprensione deve rispettare sono dunque due: una è per così dire "orizzontale", ed è quella che vige tra *dati sensoriali*; l'altra è per così "verticale", ed è quella che vige tra *dati sensoriali e proprietà obiettive*. Le legalità in questione fanno sì che il percipiente non abbia il potere di influenzare o modificare le forme di unità vigenti tra dati sensoriali e quelle vigenti tra proprietà obiettive (cfr. Lohmar 1998, p. 182); quest'ultimo caso vale anche per la fantasia: l'*apriori* materiale legifera infatti sull'*intuizione*, di cui la fantasia è una specie: ciò significa che sono certo libero di intendere un centauro che sia colorato ma non esteso, ma allora questo non sarebbe un atto *fantastico*, giacché sarebbe un atto necessariamente *vuoto*.

2. Apprensione e forma apprensionale. Le due nozioni non vanno interscambiate: mentre la prima indica l'operazione dell'interpretare o dell'animare, la seconda indica il *modo* in cui tale operazione si dispiega. 'Apprensione' e 'forma apprensionale' non solo non vanno confuse, ma non vanno nemmeno pensate in un rapporto di variabilità non-indipendente completa. Secondo Husserl infatti non è necessario che una variazione dell'apprensione implichi una variazione della forma apprensionale. Nonostante l'esempio della donna-manichino si presti a dei fraintendimenti², non lo si può considerare un caso di variazione di forma apprensionale: sia la donna che il manichino si manifestano infatti come dotati del carattere d'attualità, e quindi nella forma apprensionale *percettiva*; se così non fosse non si spiegherebbe perché Husserl possa affermare che i due vissuti intenzionali si edificano sullo stesso complesso *sensoriale*. In entrambi i casi vengono infatti apprese *sensazioni*, che sono i contenuti rappresentanti propri della percezione esterna.

3. Apprensione e qualità. Nel momento in cui mi accorgo che ciò che ho dinanzi non è una donna, bensì un manichino, attuo un cambio di apprensione: il complesso senso-

¹ Cfr. Mat. VII, p. 122: «...dem Wesen nach dieselben darstellenden Inhalte lassen zwar verschiedene, aber nicht beliebige Auffassung zu. Halten wir uns speziell an die Sphäre der eigentlichen Perception, die ja grundlegend ist für Perception überhaupt, so ist es evident, dass gewisse Wesenszusammenhänge zwischen Auffassung und Empfindungsinhalten, die Auffassung erfahren, bestehen, nämlich solche, die sich in Sätzen wie in folgenden aussprechen: Objektive Farbe kann nur durch Empfindungsfarbe dargestellt werden, objektive Rauigkeit durch Empfindungsrauigkeit usw.»

² Tale esempio è stato contestato da Kevin Mulligan (1995, p. 184), il quale lo ha giudicato improprio da un punto di vista descrittivo: considerare ciò che è visto una donna e poi considerarlo un manichino significherebbe passare dal modo *percettivo* al modo *immaginativo*. A tal proposito v'è da dire che Mulligan confonde la forma apprensionale con la qualità, per cui il suo fraintendimento è doppio: non solo infatti la variazione d'*apprensione* non coincide con una variazione di *forma apprensionale*, ma quest'ultima non coincide con la *qualità*. Come già rilevato, l'esempio della donna-manichino è lo stesso addotto per descrivere una variazione della qualità, ed in questa misura può fuorviare. Il richiamo di Mulligan alla *Quinta Ricerca* sta lì a testimoniarlo. Che non si tratti però di una variazione di forma apprensionale è evidente proprio dal punto di vista descrittivo: nel passaggio dal primo al secondo atto l'oggetto mi resta dinanzi 'in carne ed ossa', cioè dotato del carattere d'attualità. Non è infatti necessario che io immagini il manichino; posso semplicemente intenderlo in modo percettivo, senza immaginarlo o senza che esso funga da 'oggetto-immagine' per un 'soggetto-immagine' (per queste ultime due nozioni, cfr. *infra*, par. 10.2).

riale viene ora appreso come rappresentante di qualcos'altro. L'esempio della donna-manichino è dunque valido, ed è anche quello prediletto da Husserl, ma rischia di essere sviante, giacché viene impiegato sia per mostrare come uno stesso complesso sensoriale possa esperire due diverse *apprensioni*, sia per mostrare come un complesso sensoriale possa restare costante al variare della *qualità* (cfr. *infra*, par. 8.3.1.1). Il rischio è che si confonda una variazione d'apprensione con una variazione di qualità. Si ha qui piuttosto un altro caso di variabilità indipendente completa; valgono cioè due tesi congiunte, su cui avremo modo di tornare: (a) una variazione dell'apprensione non implica una variazione della qualità; (b) una variazione della qualità non implica una variazione dell'apprensione. L'apprensione è infatti da riferire esclusivamente a quella che abbiamo incontrato sotto il titolo di 'mera *perceptio*'¹, cioè alla percezione considerata indipendentemente dalla qualità posizionale.

Per quanto concerne la tesi (a), l'ideale sarebbe fornire un esempio che non coinvolga una variazione di qualità e che tuttavia mostri come sia possibile una variazione del riferimento nella costanza del complesso sensoriale. Husserl lo considera nell'*Einführung*: immaginiamo di dubitare che quello davanti a noi sia un uomo o un manichino; la nostra apprensione "oscillerà" di continuo (a t_1 'uomo', a t_2 'manichino', a t_3 'uomo', a t_4 'manichino'...), e tuttavia porremo entrambi gli oggetti come *dubitabili*²; a variare non sono dunque né la qualità né il complesso sensoriale; ciò che varia è l'apprensione.

Riguardo alla tesi (b), si può considerare un qualsiasi caso in cui si inizia a dubitare di un oggetto; ciò che fino ad un istante prima intendevo come 'reale' mi appare ora insolito, sicché lo pongo come 'dubitabile'; in tutto ciò non è necessario che la mia apprensione vari: posso continuare ad apprendere il complesso sensoriale nella direzione 'uomo', mettendo semplicemente in discussione quello che Husserl chiama 'carattere esistenziale'.

4. Apprensione ed oggetto. A questo punto disponiamo dell'armamentario concettuale per rispondere alla domanda generale che ci eravamo rivolti: come si costituisce una manifestazione? La risposta più filologicamente fedele che si possa dare è che la manifestazione sia l'«unità» di dati sensoriali ed apprensione. Nella terminologia delle *Log. Unt.* la manifestazione coincide con ciò che Husserl chiama 'rappresentanza': questa è infatti indicata come l'«unità di apprensione e contenuti rappresentanti», ed è definita come qualcosa che prescinde dalla qualità (cfr. Hua XVI, p. 143 e Hua XIX, p. 763). Come l'apprensione è indifferente alle variazioni di qualità, così lo è manifestazione: è indifferente se riteniamo l'oggetto 'reale' o 'dubbio'; in ogni caso ci si manifesta un determinato oggetto. Dalle definizioni succitate sembrerebbe dunque che la manifestazione sia qualcosa da porre sul lato *noetico*: dato sensoriale ed apprensione

¹ Cfr. Hua XVI, p. 46: «Nachdem sich uns vorher schon als wechselndes Moment der Wahrnehmung abgehoben hat das Moment der Stellungnahme, wie Glaube, Unglaube u. dgl., so ist es selbstverständlich, daß wir den Begriff der Auffassung so eng fassen, daß für ihn diese Unterschiede irrelevant sind und es somit auf die bloße Perzeption bezogen ist.»

² Cfr. Mat. VII, p. 110: «Der Streit kann aber auch unentschieden sein: Wir zweifeln, ob Puppe oder Mensch, ob Spiegelbild oder Wirklichkeit. In diesem komplexen Zweifelsphänomen haben die Bewusstseinsglieder wieder nicht den normalen Wahrnehmungscharakter; es fehlt der schlichte Seinscharakter gegenständlich auf beiden Seiten, die vielmehr im Zweifelhaftigkeitscharakter dastehen.»

sono infatti contenuti effettivi, sicché la loro unità parrebbe essere a sua volta qualcosa di effettivo; una conclusione così rigida non rispetterebbe però l'impiego husserliano del concetto in questione, che è molto più vario: la manifestazione sembra infatti essere talvolta¹ il "risultato" *noematico* dell'unità tra dato sensoriale ed apprensione, ovvero sia: se apprendo tali dati (lato noetico), allora si costituisce una manifestazione (lato noematico).

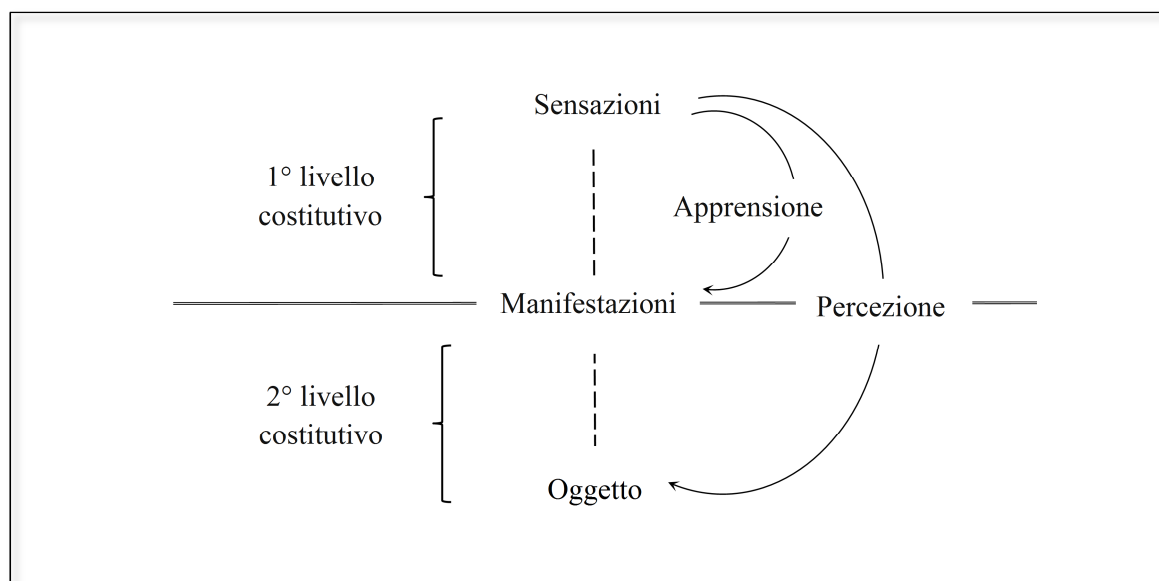
Lo schema 'contenuto – apprensione' permette dunque di distinguere i primi due gradi costitutivi della percezione esterna. Tale scansione emerge chiaramente nel manoscritto datato tra il 1907 ed il 1910: lì Husserl fa corrispondere ad ogni operazione costitutiva un'unità costituita; nel corso della nostra esposizione abbiamo già incontrato le tre unità coinvolte nella costituzione operata dalla percezione esterna: le sensazioni, le manifestazioni e gli oggetti; più nello specifico, si dovrà distinguere tra il *dato sensoriale* relativo alla colorazione, la *manifestazione* della colorazione e la colorazione quale *proprietà obiettiva*. Mentre le manifestazioni sono costituite mediante l'apprensione dei dati sensoriali, gli oggetti si costituiscono «“nelle”» manifestazioni², o meglio: gli oggetti sono unità che si costituiscono in una molteplicità di manifestazioni. Non tutte le unità sono però sullo stesso piano, almeno stando al manoscritto in esame: mentre i dati sensoriali e le manifestazioni sono infatti indicati come unità *immanenti*, gli oggetti e le loro proprietà sono indicati come unità *trascendenti*. La fenomenologia husserliana di questo periodo non permette dunque di confondere l'apprensione con la percezione, e questo per almeno due ragioni: non solo perché è vero che non tutte le apprensioni sono percettive—si dà infatti apprensione anche nella coscienza segnica (cfr. ad es. Hua XIX, p. 621)—, ma anche perché le relative unità costituite sono di diversa natura: se l'apprensione costituisce un'unità immanente (la manifestazione), la percezione (esterna) ne costituisce una trascendente (l'oggetto). Non v'è d'aggiungere che la ragione di tale distinzione è la stessa incontrata in merito al rapporto tra sentire e percepire (cfr. *infra*, par. 8.3.2.3).

Con ciò abbiamo compiuto un primo passo nell'analisi di quello indicato come il primo grado del problema della costituzione (cfr. *infra*, par. 5.2). La figura seguente illustra la struttura generale dello schema 'contenuto – apprensione' così come viene presentato negli scritti husserliani che abbiamo esaminato.

¹ Studiando i manoscritti dedicati al concetto di 'percezionale' vedremo come Husserl faccia un uso segnatamente *noematico* della nozione di 'manifestazione' (cfr. *infra*, par. 8.3.4.2); nel primo libro delle *Ideen* poi la manifestazione verrà definita come l'unità tra senso noematico e pienezza; cfr. Hua III, p. 306.

² Cfr. Ms L I 1; 04b, 05b e 07b: «Wie ist es mit dem wahrgenommenen dinglichen Rot? Auch das ist eine konstituierte Einheit, aber das Rot ist „erscheinendes“ Rot und die „Erscheinung“ ist selbst empfunden und impliziert ein unmittelbar empfundenes Rot.», «Dabei dienen immanente „Inhalte“ des Bewusstseins, konstituierte Einheiten, als Träger von „Auffassung als“. Empfindungsinhalte werden apperzipiert als transzendente Gegenstände, und in dieser Apperzeption bilden sich neue immanente Einheiten, die Erscheinungen.» e «Also während die Erscheinungen Einheiten sind, konstituiert durch Empfindungen, sollen „in“ diesen Einheiten wieder andere Einheiten konstituiert sein, die erscheinende Objekte.»

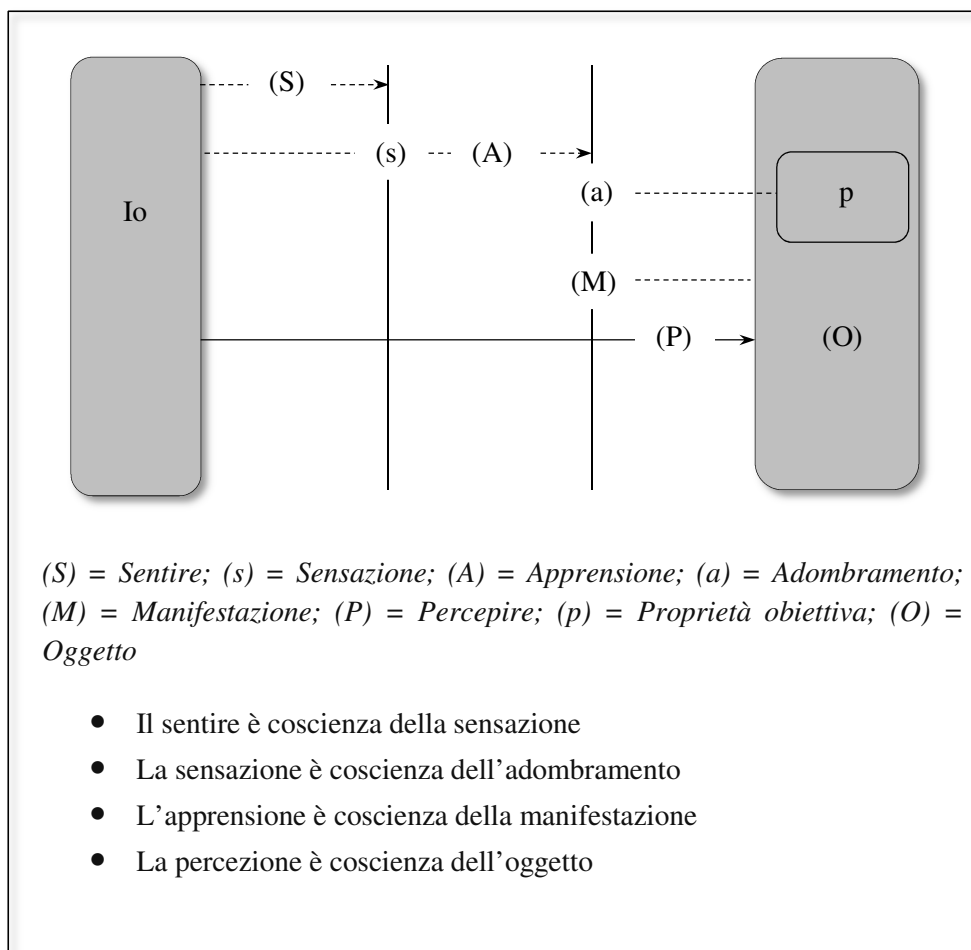
Figura 2



Giunti a questo punto della trattazione disponiamo di alcune delle nozioni fondamentali con cui spiegare la costituzione percettiva di un oggetto esterno. Il grafo¹ seguente illustra la struttura di quella che Husserl chiama 'mera *perceptio*', cioè la percezione considerata a prescindere dalla qualità. I punti che seguono riassumono le varie forme di intenzionalità che si presentano nei gradi costitutivi.

¹ Traggio ispirazione da uno schema presentato da Ingarden (1967, p. 152) nelle lezioni di Oslo.

Figura 3



8.3.3.1 Le sensazioni visuali sono un costrutto teorico?¹

Come già rilevato, non c'è opera o lezione in cui Husserl manchi di affermare la differenza tra sensazione e proprietà obiettiva: una colorazione obiettiva è uniforme, mentre il relativo adombramento non lo è; a tale adombramento corrisponde un dato sensoriale, o più semplicemente una 'sensazione', che nel caso della percezione visuale è appunto *visuale*. Che qualcosa come delle sensazioni visuali esista è una tesi che nell'impianto husserliano funge da assunto descrittivamente legittimo. Alcuni interpreti lo hanno messo però in discussione: secondo loro l'analisi descrittiva del contenuto della percezione esterna non rinverrebbe questa specie di sensazioni, sicché il concetto di 'sensazione visuale' sarebbe da considerare o una nozione sospetta o un

¹ In questo paragrafo propongo delle tesi che ho discusso anche in Marchesi 2015.

costrutto teorico¹. Tali affermazioni sono naturalmente in conflitto con il dettato di Husserl, il quale sostiene non solo che qualcosa come le sensazioni visuali *vi sia*, ma anche che senza di esse non esisterebbe alcuna percezione visuale.

Ciò che ci proponiamo è discutere queste critiche alla luce della concezione husserliana. Non si tratterà propriamente di refutarle, quanto piuttosto di mostrare i loro punti di frizione con il testo interpretato. Ciò si rivelerà particolarmente opportuno nel caso in cui queste pretendano di avversare Husserl con strumenti offerti da Husserl stesso. Parallelamente procederemo ad una critica di quelle letture che cercano invece di conservare l'impianto husserliano, e lo faremo spiegando come queste non siano adeguate o per motivi teorici o per motivi strettamente esegetici. In conclusione individueremo una fonte testuale in cui Husserl rafforza la tesi già incontrata secondo cui la sensazione è ciò che consente di distinguere la percezione dalle sue modificazioni intenzionali possibili.

1. *La tesi di Shim*. Michael Shim ha sostenuto che la distinzione tra il complesso sensoriale e la proprietà obiettiva può essere messa in discussione proprio sulla base della teoria dell'apprensione proposta da Husserl. La sua tesi è che la divergenza tra la molteplicità di sensazioni ed il riferimento che resta costante possa essere diagnosticata come un'*asimmetria quantitativa* tra l'ammontare dell'informazione sensoriale e la scarsità del repertorio concettuale proprio dell'apprensione. Secondo Shim il soggetto assumerebbe inattentamente la sfera come uniformemente colorata, servendosi del semplice concetto di 'rosso'; a seguito di un'introspezione più nitida, il soggetto noterebbe la variegata delle sensazioni, per la quale però potrebbe non avere i concetti richiesti. Questo dimostrerebbe che la differenza tra contenuto sensoriale e proprietà obiettiva è solo apparente: la divergenza in questione sarebbe cioè materia di inattenzione cognitiva². Ciò basterebbe a rendere la nozione stessa di 'sensazione visuale' quanto meno sospetta.

Si può dire che il rilievo di Shim sia appropriato? La sua terminologia non è ortodossa, ma la sua lettura del concetto di 'apprensione' è chiara: questa sarebbe da iden-

¹ Di 'costrutto teorico' o 'sustruzione' ha parlato anzitutto Ulrich Asemissen (1957, pp. 25–27), e sulla sua scia Guido de Almeida (1972, pp. 40–42) ed Holenstein (1972, pp. 93 e 101–107). Questi interpreti rilevano degli aspetti della concezione husserliana del dato sensoriale che sono effettivamente problematici, come ad es. il fatto che alle sensazioni venga attribuita una *diffusione*, cioè qualcosa di intrinsecamente spaziale; letteralmente si avrebbe infatti un contenuto effettivo, e quindi vissuto, connotato però dalla spazialità, che come abbiamo visto è una forma propria solo della cosa. Per evitare tale controsenso gli interpreti citati propongono di leggere la sensazione come qualcosa di appartenente alla compagine *noematica* della percezione. A tal proposito ci siano concessi due rilievi: 1) tale soluzione contraddice quanto affermato nel manoscritto relativo alla rielaborazione del primo libro delle *Ideen*, datato 1915 (cfr. *infra*, par. 8.3.2.4); 2) i richiami husserliani ad intendere termini quali 'estensione' e 'diffusione' in senso non-spaziale sono ripetuti (cfr. ad es. Hua XVI, p. 166), e trovano un'espressione icastica in un manoscritto del 1913, ove leggiamo: «Die ideale Möglichkeit, Stück für Stück, Punkt für Punkt der Dingfarbe vorzunehmen und daran die Empfindungsreflexion zu üben, bedingt den Anschein von Bedeckung und somit von Ausdehnung für die Empfindungsfarbe. Es ist ein phänomenologischer Widersinn, der letzteren (und Empfindungsdaten überhaupt) Ausdehnung (*extensio*) im räumlichen Wortsinn, ob nun körperliche oder flächenhafte, beizulegen.» (Hua XX/1, p. 149).

² Cfr. Shim 2011, p. 212: «The divergence between the variants sensations and the constant representational content may be diagnosed as a kind of quantitative asymmetry between, respectively, the amount of sensory information on offer and the relative paucity of the apprehensional repertoire of concepts. Cognitively, the subject inattentively assumes the ball to be uniform in color with the simple color-concept "red"; but, upon closer introspection, the subject notices the variegation, for which she may very plausibly lack the requisite concepts.»

tificare con un *repertorio concettuale*. L'obiezione si lascia dunque formulare nei termini che seguono: qualora il repertorio proprio dell'apprensione fosse commisurato alla quantità dell'informazione sensoriale ricevuta, allora la divergenza tra il complesso sensoriale e la proprietà obiettiva non sussisterebbe più. Non è chiaro se il repertorio in questione sia relativo alle molteplicità delle sfumature della colorazione o alle condizioni percettive quali l'orientazione e l'illuminazione. In ogni caso la tesi di Shim non regge, e non regge proprio se si considera la concezione husserliana dell'apprensione. Vediamo perché.

Dal punto di vista di Husserl il sentire si limita a rendere presente immanentemente un complesso sensoriale. Tra ciò che è sentito e l'apprensione non vige un rapporto di dipendenza reciproca; lo abbiamo visto: è possibile che un soggetto S che stia solo visualmente dinanzi ad una sfera rossa senta *allo stesso modo* di un soggetto S' che invece riesca ad apprendere i dati sensoriali relativi alle proprietà obiettive. Non solo è vero però che un dato sensoriale non esige necessariamente un'apprensione, ma è vero anche che quest'ultima *non sopprime* il dato sensoriale: S' apprenderà il dato sensoriale 'rosso' come relativo alla proprietà obiettiva della sfera, ma non per questo cesserà di sentirlo. Sia che io disponga unicamente del concetto di 'rosso', sia che io disponga anche dei concetti relativi a tutte le sue sfumature—anche le più sottili—continuerò comunque a percepire la colorazione obiettiva in modo variegato.

Cosa distingue allora S da S', se non il complesso sensoriale? La risposta husserliana è chiara: il fatto che solo S' *riferisca* il complesso sensoriale variabile a qualcosa che *non varia*. La tesi di Shim risulta dunque rovesciata, e ciò proprio nel punto su cui faceva perno: tanto più il repertorio concettuale di S sarà adeguato, tanto più S esperirà la divergenza tra il complesso sensoriale e la proprietà obiettiva.

2. *La tesi di Erhard*. Secondo Erhard Husserl offrirebbe due argomenti al fine di mostrare l'esistenza delle sensazioni visuali. Il primo è il c.d. *argomento della variazione*, che si scinde a sua volta in due sottoargomenti. Tali sottoargomenti sono quelli che abbiamo esaminato pocanzi: come il riferimento può restare costante al variare del complesso sensoriale (per noi 'primo argomento'), così il complesso sensoriale può restare costante al variare del riferimento (per noi 'secondo argomento'). Erhard sostiene che da questi due sottoargomenti Husserl "deduca" l'esistenza delle sensazioni visuali¹. Ciò risulta insostenibile, giacché i due sottoargomenti vengono elaborati da Husserl non per mostrare *l'esistenza delle sensazioni visuali*, ma per giustificare *la necessità dell'apprensione*. Lo stesso Erhard (2014, p. 165, n. 1) può infatti notare come

¹ Cfr. Erhard 2014, p. 164: «So wären Empfindungen beschaffen, wenn es sie gabe. Natürlich glaubt Husserl, dass es sie gibt; dies ist für ihn sogar introspektiv aufweisbar. Soweit ich sehe, bietet Husserl auch *zwei Argumente* an. Das *erste*... Argument kann man als *Variationsargument* bezeichnen. Es beruht auf der Beobachtung, dass Objekte mitsamt ihren (phänomenalen) Eigenschaften auf dieselbe Weise gegeben sind, obschon sich im Erlebnis etwas ändert (1. Fall): *ein* gleichmäßig gesehenes Rot—variierende Abschattungen. Umgekehrt gilt, dass trotz einer gewissen Konstanz im Erlebnis Verschiedenes intendiert ist (2. Fall): Wahrnehmung einer Person, dann einer Schaufensterpuppe—konstanter sensorischer Input. In beiden Fällen schließt Husserl, dass es nicht-intentionalen Erlebnisse geben muss, die im Fall (1) variieren und im Fall (2) konstant bleiben. Husserl zweites Argument für die Existenz von Empfindungen ist eine Art *regressives Isolationsargument*. Husserl beschreibt anhand einer auditiven Wahrnehmung (Hören eines Tones) einen dreistufigen Abstraktionsprozess, bei dem schrittweise verschiedene Auffassungen ausgeblendet werden, so dass man schliesslich bei einem nicht-intentionalen Tondatum ankommt.»

il primo argomento non obblighi affatto a concludere che esistano delle sensazioni visuali: dal fatto che io veda una sfera uniformemente colorata al variare della mia posizione non segue che occorran delle sensazioni visuali; segue solo che la proprietà obiettiva non viene intesa come non-uniforme.

Il secondo argomento sarebbe il c.d. *argomento dell'isolamento regressivo*. L'esempio guida di cui si serve Husserl è quello della nota di violino, ed è dunque tratto dal campo della percezione uditiva (cfr. Hua X, pp. 271–272 ed Hua IV, p. 22), ma può essere facilmente tradotto nel campo di quella visuale: se ad es. vediamo una foglia verde muoversi, non solo la determiniamo spazialmente (ad es. localizzandola), ma la poniamo anche in relazione ad una causa materiale qual è il vento. Possiamo però operare una triplice astrazione: possiamo cioè astrarre non solo dall'apprensione c.d. 'obiettivante'—quella che mi permette di vedere *una foglia*—, ma anche da quella spaziale e materiale, ed allora il residuo di tale astrazione sarà il dato sensoriale 'verde'.

Anche in questo caso, la tesi di Erhard incontra difficoltà teoriche ed esegetiche: non solo non è rinvenibile alcun passo in cui Husserl dichiara che una tale astrazione consenta di mostrare l'esistenza della sensazione; è vero anche che ciò sarebbe problematico da un punto di vista teorico: il dato sensoriale infatti non è qualcosa che *esiste* se faccio astrazione dalle apprensioni di cui potrebbe essere veicolo; il dato sensoriale è semplicemente qualcosa che *rimane* se faccio astrazione dalle apprensioni di cui potrebbe essere veicolo; la riprova di ciò sta nel fatto che l'attuazione delle due apprensioni implica comunque l'occorrenza di un dato sensoriale, il che vuol dire che se localizzo la foglia non per questo cesso di avere di una sensazione della sua colorazione. In breve: l'astrazione non conduce *al* dato sensoriale, ma *al solo* dato sensoriale. L'isolamento regressivo non mostra dunque l'esistenza della sensazione visuale, ma la presuppone.

3. *La tesi di McKenna*. William McKenna ha elaborato degli esempi atti a «stabilire» l'«esistenza» delle sensazioni, nonché a risolvere la questione se queste siano contenuti effettivi o se piuttosto siano da concepire come «componenti noematici» (1984, p. 153). Due esempi sono tratti dal campo della percezione visuale.

Il primo è quello di una persona che ci si avvicina gradualmente: sebbene la sua figura sia percepita come costante, si dovrà dire che visualmente varia, in quanto si ingrandisce ad ogni passo da lei compiuto. Il secondo è meno consueto: immaginiamo di camminare in un corridoio lungo e stretto; progredendo ci sembrerà che i muri si muovano con noi, e lo stesso corridoio sembrerà aprirsi sempre di più. Tale movimento concernerebbe il campo sensoriale visuale¹. McKenna ritiene che questi due casi pos-

¹ Cfr. McKenna 1984, pp. 153–154: «A person approaches from a distance. Although the person is seen to be of constant size, one may notice a gradual increase in the “size” of the figure. This increase in size is a hyletic phenomenon... While walking down a straight narrow corridor we may note that there is a kind of “movement” taking place within our environment. The “walls” seem to “move apart” as we progress and the whole “corridor” seems to “open wider”. This “movement” is one within the hyletic visual field. This example is perhaps more convincing than the previous ones, for one is less able to describe the changes in “objective (or noematic) terms”... In the example of the corridor, however, the “movement” of the “walls” does not have an analog in some objective movement. Our own movement down the corridor could not be cited as that which we are “really” describing. The “movement” of the “walls” does seem to be a “subjective” phenomenon.»

sano essere considerati esempi di fenomeni iletici, ovvero sensoriali, ma ritiene anche che solo il secondo sia al riparo da obiezioni. A suo dire il caso della persona potrebbe essere descritto in termini esclusivamente «obiettivi (o noematici)»: si potrebbe cioè replicare che ciò che l'analisi constata sia semplicemente che il corpo di una persona impedisce la vista di ciò che le è alle spalle.

Non ci è possibile qui discutere l'equivalenza tra ciò che è 'obiettivo' e ciò che è 'noematico'—un'equivalenza tutt'altro che scontata negli scritti di Husserl. Vorremmo piuttosto tentare una descrizione del secondo caso con gli strumenti dell'apparato concettuale husserliano: quando camminiamo lungo il corridoio vediamo i muri, che sono quindi gli oggetti della nostra percezione visuale; i muri ci sono dati in un certo modo, vale a dire in un certo *sensu*, e poiché il muro è una cosa esso ha delle proprietà che ci sono date in un certo adombramento; abbiamo dunque sensazione di queste proprietà: nello specifico, abbiamo una sensazione dei loro colori e delle loro estensioni, che ci si manifesteranno in una certa prospettiva; infine, il nostro camminare sarà segnalato dalle cinestesi (cfr. *infra*, par. 11). Possiamo replicare questa stessa descrizione per il primo esempio, eccetto forse per l'ultimo punto, giacché non è chiaro se io sia in quiete mentre la persona si avvicina. Il secondo esempio è infatti niente meno che una *percezione non-veridica*—precisamente un'*illusione*—, il cui carattere consuetudinario potrebbe far sì che essa sia *consapevole*. Ora, come vedremo nel dettaglio (cfr. *infra*, par. 8.6), il contenuto fenomenologico di una percezione non-veridica può essere *indistinguibile* da quello di una percezione veridica. Per Husserl anche nella descrizione di una percezione non-veridica troviamo un contenuto intenzionale, e dunque un oggetto. Ciò che dunque distingue le due situazioni non può essere il fatto che nel secondo viviamo delle sensazioni, giacché la prima percezione differisce dalla seconda solo perché l'oggetto di quest'ultima esiste in un modo diverso da come lo intendiamo (il corridoio *sembra* aprirsi o il muro *sembra* muoversi, ma noi sappiamo che non lo fanno *realmente*). Solo in *questo* senso Husserl designerebbe quest'ultimo fenomeno come qualcosa di «“soggettivo”». Ma se tutto ciò è vero, allora il secondo esempio non ci costringe ad ammettere l'esistenza di sensazioni visuali: chiunque intenda rifiutarle potrebbe descrivere le due situazioni semplicemente impiegando la nozione di 'adombramento', che come abbiamo visto è concepito da Husserl come qualcosa di noematico.

4. *La tesi di Melle*. Secondo Ulrich Melle le sensazioni visuali sono un mero costrutto teorico, che in quanto tale non dovrebbe avere posto nell'analisi fenomenologica della percezione¹. I rilievi di Melle sono per lo più di natura descrittiva. La sua critica procede come segue: mentre nel caso percezione tattile l'analisi del fenomeno rileva una differenza tra la proprietà obiettiva *tastata* e la corrispettiva sensazione tattile, ciò non

¹ Cfr. Melle 1983, pp. 48–49: «So kann ich mich beim Tasten scheinbar jederzeit von der ertasteten gegenständlichen Bestimmungen zurückwenden auf ihnen korrelierende Druckempfindungen... Demgegenüber sei beim Sehen von Gegenständen eine Umwendung auf irgendwie den gegebenen gegenständlichen Bestimmungen korrelierende Empfindungen offensichtlich nicht möglich, solchen Empfindungen seien phänomenal einfach nicht nachweisbar... Auch beim Sehen könnte man von einem Umschlagen in eine Art blosses Empfinden sprechen, z.B. wenn ich einen Schlag auf das Auge erhalte und nur noch ein blosses Flimmern in Auge habe, wenn ich durch ein grelles Licht geblendet werde oder wenn ich nur das Auge mit meinem Finger berühre und drücke.»

accade nel caso del rapporto tra la proprietà obiettiva *vista* e le sensazioni visuali. Per quanto riguarda il vedere posso certo parlare di un 'sentire', ma solo in riferimento a casi in cui il mio occhio subisce un colpo e mi trema la vista, oppure ai casi in cui l'occhio viene toccato dalle dita o accecato da una luce fortissima.

Ciò che non si può condividere della critica di Melle è che egli consideri questi ultimi esempi come relativi al sentire *nel vedere*. Il 'sentire' di cui si può parlare nel caso del vedere non è infatti quello che occorre nel momento in cui il mio occhio viene colpito o toccato. Husserl invita a distinguere quest'ultimo tipo di sensazioni da quelle visuali. In particolare, invita a non confondere cinque rapporti distinti: 1) la relazione tra la colorazione di ciò che è visto e l'occhio che vede; 2) l'"esser diretto" dell'occhio aperto sulla colorazione della cosa vista; 3) il rinvio a questa direzione dell'occhio implicito nell'avere delle manifestazioni visuali; 4) il rapporto che ne deriva tra le sensazioni della colorazione e l'occhio; 5) l'avere queste sensazioni nel modo di una 'sensazione localizzata'¹. Nel momento in cui l'occhio viene palpato, viene appreso come inerente al corpo vivo, cioè viene localizzato in esso. Le sensazioni visuali sono dunque date a loro volta come sensazioni localizzate.

Non si può tuttavia confondere l'avere le sensazioni visuali come localizzate con l'avere le sensazioni visuali che rinvia al dirigersi dell'occhio sulla cosa vista. Più in generale, non si può confondere una sensazione che deriva dall'esser tastato *dell'occhio* con una sensazione che deriva dal rapporto tra *l'occhio e la colorazione obiettiva*. Le sensazioni in gioco nella percezione di una cosa quali rappresentanti appartengono patentemente al secondo caso. Che le sensazioni presentino dei tratti comuni non vuol dire che tra di loro non intercorrano delle differenze. Come mostrano le ricerche husserliane sulla localizzazione, il dominio visuale e quello tattile sono molto diversi tra loro.

5. *La tesi di Smith*. Quentin Smith ha messo in discussione l'idea che nella riflessione si possano intuire delle sensazioni "amorfe"², cioè inapprese—cosa che per Husserl è invece possibile (cfr. ad es. Hua XIX, p. 767). La critica di Smith procede come segue: le sensazioni non possono essere intuite riflessivamente come "svestite" di ogni apprensione o interpretazione, perché nella riflessione le interpretiamo come *qualcosa*,

¹ Cfr. Hua IV, pp. 148–149: «Das Auge wird getastet und liefert selbst Tast- und Bewegungsempfindungen; darum wird es notwendig als zum Leib gehörig apperzipiert... Man wird nicht die Beziehung der gesehenen Dingfarbe auf das sehende Auge „mit“ dem wir sehen, das „Gerichtetsein“ des offenen Auges auf das gesehene Ding, den Rückweis auf diese Augenrichtung, der im Haben der Gesichterscheinungen liegt, und dann das Verhältnis der Farbenempfindungen zu Auge, das daraus erwächst, vermengen mit dem Gegebenhaben dieser Empfindungen in der Weise eines lokalisierten „Empfindnisses“.»

² Cfr. Smith 1977, p. 363: «If we wish to intuit the sensations *as such*, we must abstract from all interpretation and meaning, and come to see them *as raw sensations*... As Husserl phrases it in an "Appendix" to the *Logical Investigations*, when we "reflect on" these sensations we must "abstract" from all that we recently or usually meant by them, and take them simply as they are. I now attempt to do this. But I suddenly find there is an insurmountable problem... For the sensation that I am trying to intuit cannot be intuited as being anything, for if it were intuited as a certain "what", this "what" would constitute an interpretation of the sensation. If I were to intuit the sensation of white, I could not be conscious of it *as white*, for this "as white" would then be a meaning with which the sensation is interpreted. Nor can I be conscious of this sensation *as a color*, or even *as something*, for these are both interpretative meanings. In fact, I cannot be conscious of it as being anything at all, for to do so would be to be conscious of an interpretative meaning of it. A sensation as such cannot appear to me, for to do so it must appear as a "what", and this "whatness", as a meaning, destroys its character as an uninterpreted, meaningless sensation.»

vale a dire come *'sensazioni'*, e con ciò le destituiamo del loro carattere di materiale inanimato.

Va anzitutto notato che l'argomento di Smith si basa su un errore categoriale, giacché il carattere amorfo di una sensazione non è pregiudicato dalla riflessione, ma è piuttosto stabilito dalla possibilità reale che in un vissuto *pre-riflessivo* una sensazione sia vissuta senza funzionare come rappresentante. Accertare un vissuto come *'realmente possibile'* significa trovarlo nell'analisi descrittiva. Se fosse così, allora—nei termini di Smith stesso—non intuiremmo le sensazioni semplicemente come *qualcosa*, ma piuttosto come *qualcosa che può rimanere amorfo*.

La questione è tuttavia eminentemente tecnica. Se consideriamo la concezione husserliana della riflessione possiamo misurare quanto l'argomento di Smith sia problematico. Come vedremo, *'riflessione'* non è che un altro nome per quella che Husserl chiama *'percezione immanente'* (cfr. *infra*, par. 9). Ora, ciò che distingue una percezione immanente da una percezione trascendente è precisamente il fatto che la prima *non* implica apprensione. Anticipiamo sommariamente quanto avremo modo di discutere nel dettaglio: sappiamo che la percezione esterna non è altro che una specie di percezione trascendente; dal momento che ciò che in essa è oggetto è necessariamente dato in un certo adombramento, la relativa sensazione dev'essere appresa, perché altrimenti non potremmo vedere la proprietà obiettiva come qualcosa di uniforme. Questa è la prima ragione per cui siamo costretti ad ammettere la funzione costitutiva dell'apprensione. La seconda ragione è che il riferimento può variare al restare costante del complesso sensoriale. Vedremo che entrambe le variabilità sono tuttavia escluse nel caso della percezione immanente (cfr. *infra*, par. 9.3), il che ci farà concludere che l'intenzionalità non implica l'apprensione. Tutto ciò che potremmo dire sarà quanto segue: necessariamente, se in un vissuto *v* intendiamo *x* mediante *apprensione*, allora *v* si riferisce *intenzionalmente* ad *x*; ma che in *v* ci si riferisca *intenzionalmente* ad *x* non implica che in *v* intendiamo *x* mediante *apprensione*. Se dunque rifletto su un contenuto, ciò significa solo che lo *intendo*; per cui, se il contenuto è dato, e se esso può rimanere "amorfo", allora posso intenderlo senza alterare la sua natura. In breve: la possibilità di una sensazione inappresa non è pregiudicata dalla natura della riflessione; lo sarebbe se fosse impossibile trovare vissuti pre-riflessivi in cui *sentiamo qualcosa senza percepire alcunché*—una possibilità che come sappiamo Husserl non esclude affatto ed anzi sembra prediligere.

Come visto (cfr. *infra*, par. 8.3.2.1), secondo molti Husserl assumerebbe acriticamente l'esistenza delle sensazioni; da un punto di vista strettamente esegetico questa tesi resta discutibile: abbiamo infatti avuto modo di portare all'attenzione testi in cui Husserl tenta una descrizione di quel fenomeno che va appunto sotto il nome di *'dato sensoriale'*.

Tale evidenza descrittiva affiora con particolare forza nel momento in cui si intende chiarificare la differenza tra *percezione* e *fantasia*. Questa è la via seguita negli *Hauptstücke*; lì Husserl invita a considerare una possibilità che può realizzarsi proprio nel campo della percezione visuale: è possibile cioè che una manifestazione percettiva ed una manifestazione fantastica siano indistinguibili rispetto al *riferimento* ed al *modo d'orientazione*. Quel che Husserl ha in mente è chiaro: consideriamo la percezione vi-

suale di un albero, e poi consideriamo una fantasia che la riproduca o meglio che rappresenti l'albero che era visto dal profilo in cui era visto. Ciò che qui Husserl non dice ma che segue da quanto asserito nelle *Log. Unt.* è che le due manifestazioni possono essere indistinguibili anche rispetto alla *materia*, cioè al grado di determinatezza con cui l'oggetto è inteso (cfr. Hua XIX, pp. 512 e 588 con *infra*, par. 8.3.4.1). I tre fattori citati non possono dunque rendere conto della differenza tra le due specie di manifestazioni¹. Come chiarire dunque tale differenza? Husserl passa in rassegna almeno tre possibili risposte.

La prima è quella data dagli psicologi del suo tempo: secondo questi le rappresentazioni percettive derivano da uno stimolo *periferico*, mentre quelle fantastiche derivano da uno stimolo *centrale*. Si tratta di una risposta data sul piano della *psicologia*, ed in quanto tale Husserl la rifiuta².

La seconda risposta è data sul piano descrittivo, ossia fenomenologico, ma risulta comunque insoddisfacente; si sostiene cioè che la differenza stia nel grado di *pienezza*: una fantasia è sempre più povera e frammentaria rispetto ad una percezione. Husserl fa però notare che ciò non rende conto della differenza in questione, «giacché le differenze all'interno delle rappresentazioni fantastiche di uno stesso oggetto sono grandi quantomeno quelle che appartengono alle rappresentazioni percettive» (Hua XXIII, p. 14). Ciò reca con sé un'importante conseguenza: dal momento che la pienezza riguarda la gradazione di *chiarezza*— come affermato nelle *Log. Unt.* (cfr. Hua XIX, p. 614)—, l'adombramento in cui è data la colorazione *percepita* può risultare qualitativamente indistinguibile dall'adombramento in cui è data la colorazione *fantasticata*.

La terza risposta incontra un'obiezione analoga: sostenere che la percezione è tendenzialmente più stabile e durevole di una fantasia non è dirimente, perché sia la prima che la seconda esibiscono differenze di stabilità e durata. In breve, ciò che Husserl contesta è il fatto che vengano proposte differenze *relative*, cioè differenze che presuppongono la differenza *assoluta* di cui lui va in cerca³.

La proposta husserliana compare nelle ultime pagine del corso, e lascia aperte due strade: percezione e fantasia possono distinguersi o (1) in quanto la seconda è semplicemente una *modificazione intenzionale* della prima, o (2) in quanto si tratta di due atti in cui vengono vissuti due contenuti diversi: nella percezione occorre una *sensazione*,

¹ Cfr. Hua XXIII, p. 10: «Wahrnehmungserscheinung und Phantasieerscheinung sind einander so nah verwandt, so ähnlich, dass sie den Gedanken an das Verhältnis von Original und Bild sofort nahelegen. Beiderseits haben wir objektivierende Auffassungen, und beiderseits kann derselbe Gegenstand zur Erscheinung kommen, und sogar beiderseits mit genau denselben in die Erscheinung fallenden Bestimmtheiten, von derselben Seite, kurz, beiderseits sind auch die Erscheinungen „dieselben“, nur haben wir eben einmal Wahrnehmung und das andere Mal Phantasie. Was kann für den Unterschied aufkommen? Nun, offenbar zweierlei: die der Auffassung dienenden Inhalte und die Auffassungscharaktere selbst.»

² Cfr. Hua XXIII, pp. 11 e 13. L'argomento viene proposto già nell'*Erkenntnistheorie* (cfr. Mat. III, p. 104), e già lì Husserl nega che la differenza tra percezione e fantasia possa essere ricondotta a quella tra stimolo periferico e stimolo centrale. A tal proposito, cfr. *infra*, par. 8.3.2.1.

³ Cfr. *ivi*, pp. 13–14. Che tra percezione e fantasia sussista sempre una differenza *netta* appare però tutt'altro che scontato agli occhi di Husserl (cfr. Ni 1999, pp. 100–104); in un manoscritto del 1905 (cfr. Hua XXIII, appendice XI) scrive infatti che di norma abbiamo «separazione», ma in alcuni casi limite sussiste una «coincidenza parziale»: se ad es. una sensazione è debolissima, allora allora può essere eliminata dal campo delle sensazioni ed assegnata a quello della fantasia; e lo stesso vale per un fantasma particolare, che può essere assegnato al campo della percezione (cfr. *ivi*, p. 163). Sul rapporto tra campo percettivo e campo fantastico, si veda *infra*, par. 10.1.2).

mentre nella fantasia occorre un *fantasma*¹. Le due risposte non godono dello stesso peso; vediamo perché.

La prima risposta non fa altro che esprimere una tesi che abbiamo evocato (cfr. *infra*, par. 8.3.1.1) e che avremo modo di incontrare di nuovo e più da presso (cfr. *infra*, par. 9.4): la fantasia dell'albero *presuppone* la percezione dello stesso, ed in questo senso ne è una modificazione intenzionale. La seconda risposta è in accordo con l'impianto generale delle *Log. Unt.*: lì la nozione di 'forma apprensionale' è infatti una nozione *derivata*, che cioè presuppone quelle di 'materia' (qui anche: 'senso apprensionale') e 'rappresentante' (o anche: 'contenuto appreso'): la forma apprensionale è infatti definita come l'«unità di materia e rappresentanti» (Hua XIX, p. 621): come un vissuto intenzionale può dunque dirsi una *percezione* (trascendente) solo in quanto la sua materia è unita a delle *sensazioni*, così esso può dirsi una fantasia solo in quanto la sua materia è unita a dei *fantasmi*.

La prima risposta non solo è validabile sul piano fenomenologico, ma non sembra essere nemmeno in contraddizione con la seconda. Essa infatti si limita ad illuminare il *rapporto* tra percezione e fantasia, ma non chiarisce la loro *differenza*. Posso certo stabilire che A è una *conseguenza* di B o che B è *parte* di A, ma ciò non spiega in cosa A e B differiscano. In termini analoghi, posso stabilire certo che A è una *modificazione* di B, ma con ciò non ho affatto chiarito la differenza tra A e B. Non a caso Husserl negli anni successivi manterrà il concetto di 'sensazione' come ciò che permette di distinguere l'atto percettivo dalle sue modificazioni intenzionali possibili. In un manoscritto del 1909 (cfr. Hua XXIII, testo no. 9) ad es. rifiuta l'ipotesi considerata negli *Hauptstücke* secondo cui vi è *un solo* contenuto animato da due apprensioni di forma *diversa*: non si ha cioè la situazione per cui il dato sensoriale 'rosso' viene ora appreso *percettivamente* ed ora appreso *fantasticamente*, e ciò perché l'intento husserliano è quello di isolare un contenuto che contraddistingua la manifestazione percettiva². La stessa osservazione viene riproposta in un manoscritto risalente al periodo del sog-

¹ Cfr. *ivi*, p. 106. Negli anni successivi Husserl metterà in discussione l'idea che lo schema 'contenuto – apprensione' valga anche per gli atti di fantasia: nell'esemplare personale delle *Log. Unt.* troviamo un'annotazione alla pagina 399 della seconda edizione (cfr. Hua XIX, p. 884), la stessa in cui compare una lunga digressione sullo schema; Husserl si autocritica affermando che non ogni atto è un'«appercezione di un contenuto immanente»; lo schema «contenuto presentante/apprensione animante» vale infatti solo per certi atti; nel caso della fantasia ad es. non vale più, giacché nella manifestazione fantastica mancano sia i presentanti che le apprensioni.

² Cfr. Hua XXIII, pp. 11 e 265: «Wie verhält es sich nun mit dem einen und dem anderen Rot? Beides sind Roterlebnisse. Gattung und Spezies mag dieselbe sein. Bestehen dann noch Wesensunterschiede? Oder handelt es sich um einen Unterschied in neuer Dimension, derart, dass ein Rot möglich ist als Empfindung und spezifisch genau dasselbe Rot möglich ist als Phantasma, und dass diese Bezeichnung Empfindung und Phantasma nicht etwa zurückweist auf genetische Unterschiede (ob aus peripheren Reizen stammend oder aus zentralen), auch nicht zurückweist auf die Auffassungsfunktion, ob derselbe Inhalt zwei verschiedene Auffassungen fundiert, sondern dass es sich um einen inneren, einen Wesensunterschied handelt?» e «Ich habe nicht gesehen (und man hat überhaupt nicht gesehen), dass z.B. bei der Phantasie einer Farbe nicht etwas Gegenwärtiges, nicht ein Erlebnis Farbe gegeben ist, das dann für die wirkliche Farbe repräsentiert. Wonach Empfindungsfarbe und Phantasmafarbe in sich ein und dasselbe wäre, nur mit verschiedener Funktion behaftet. Ich hatte das Schema Auffassungsinhalt und Auffassung, und gewiss hat das einen guten Sinn. Aber nicht haben wir, zunächst im Fall der Wahrnehmung, in ihr als dem konkreten Erlebnis, eine Farbe als Auffassungsinhalt und dann den Charakter der Auffassung, der die Erscheinung macht. Und ebenso haben wir im Fall der Phantasie nicht wieder eine Farbe als Auffassungsinhalt und dann eine geänderte Auffassung, diejenige, die die Phantasieerscheinung macht.»

giorno a Bernau (1917/18): a conferma di quanto stiamo sostenendo—e cioè che le due risposte non sono in contraddizione—, Husserl le reintroduce una dopo l'altra, senza presentarle come alternative: prima scrive che la fantasia non va concepita come un apprendere dei contenuti, ma piuttosto come una «modificazione della percezione», e poi nota che è falso dire che i contenuti di fantasia siano essi stessi dati sensoriali, solo appresi diversamente¹. La revisione dello schema 'contenuto – apprensione' riguarda dunque solo la nozione di '*fantasma*'; quella di 'sensazione' resta intatta.

8.3.3.2 Contra Gurwitsch I

Tra le critiche più radicali che sono state mosse allo schema 'contenuto – apprensione' figura quella di Aron Gurwitsch. Egli sostiene che ciò che noi abbiamo chiamato 'secondo argomento' (cfr. *infra*, par. 8.3.3) non sia altro che una riproposizione sul piano fenomenologico dell'*ipotesi di costanza*, tipica della psicologia coeva ad Husserl (cfr. Gurwitsch 1957, p. 88). Secondo Gurwitsch tale riproposizione sarebbe indebita, in quanto violerebbe alcuni principi propri della fenomenologia: considererebbe infatti i vissuti come casualmente o funzionalmente dipendenti da stimolazioni di organi di senso o processi nervosi—il che in regime di riduzione non è permesso. Da un punto di vista strettamente esegetico tale accusa potrebbe risultare paradossale: Husserl caratterizza infatti la «dottrina dell'appercezione» proprio come negante l'idea secondo cui a *stimolo* costante corrisponde *sensazione* costante: secondo tale dottrina le «disposizioni» dei precedenti vissuti soffocherebbero quanto risulta dallo stimolo. Husserl afferma che tutto ciò non conta nulla per il fenomenologo, il quale non è interessato a come le sensazioni sorgano (cfr. *infra*, par. 8.3.2.1), ma solo al fatto che esse possono subire apprensioni diverse—cosa che è pensabile a prescindere da qualsivoglia riferimento a ciò che le causa. Non solo quindi la dottrina in questione è molto più vicina alla concezione gurwitschiana—la quale pone l'accento proprio sull'influenza dell'apprensione sui dati sensoriali—, ma è vero anche che nel discuterla Husserl nega la validità fenomenologica di qualsiasi trattazione del concetto di 'sensazione' in termini causali. Prima di discutere l'attacco sferrato alla tesi husserliana ci sia concesso di considerare due esempi addotti da Gurwitsch per confutare l'ipotesi di costanza. Entrambi sono tratti dall'ambito della percezione visuale. Una simile premessa ci permetterà di familiarizzare col lessico gurwitschiano, e dunque di inquadrare meglio la critica ad Husserl.

Il primo esempio è il seguente: poniamo di percepire una retta, e poniamo poi di percepire tale retta assieme ad altre tre, in modo che queste formino un rettangolo. Nel primo caso la retta divide il piano dove è posta in due parti omogenee; in quanto "isolata", essa ha due lati tra loro equivalenti. Nel secondo caso invece l'angolo del rettan-

¹ Cfr. Hua XXXIII, p. 175: «Es war falsch, die Phantasie als ein eigentümliches Auffassen anzusehen, dessen Auffassungsinhalte die „Phantasmen“ seien. Phantasie ist eine Modifikation der entsprechenden Wahrnehmung, die Phantasieinhalte sind Modifikate entsprechender Empfindungsdaten, sie sind nicht selbst Empfindungsdaten, nur anders aufgefasst.»

golo contribuisce a delimitare una figura, “tagliandola” fuori dal piano. Pertanto i due lati dell’angolo del rettangolo non sono tra loro equivalenti: il primo è un lato interno; il secondo è un lato esterno. Gurwitsch ne conclude che la prima retta «differisce *fenomenalmente*» (c.n.) dalla seconda. Il secondo esempio è la nota figura di Rubin: ci si può vedere o un calice bianco o due visi che si guardano. Si consideri allora un certo segmento del limite tra le due aree: se percepiamo i due visi, tale segmento si manifesta come il contorno di una bocca socchiusa; se invece percepiamo il calice, lo stesso segmento è visto come il contorno di una piccola parte del calice; se infine quello stesso segmento è estratto da entrambi i contesti—magari coprendo il resto della figura—, allora appaiono semplicemente due piccole linee formanti un angolo acuto. Nei primi due casi il «dato *fenomenale*» (c.n.) relativo al segmento è interpretato in un certo contesto. Più precisamente, Gurwitsch sostiene che la «*manifestazione*» (c.n.)—altro nome del ‘dato fenomenale’—sia interamente determinata da ciò che chiama *significatività funzionale*, ossia dal ruolo che essa ricopre all’interno di un dato contesto. In altri termini, il significato del contesto determina il significato del dato fenomenale: se varia il significato del primo, varia il significato del secondo. Gurwitsch precisa infatti che a rigore non si potrebbe parlare di uno *stesso* dato fenomenale relativo a due contesti *diversi*, ma si dovrebbe piuttosto parlare di un identico stimolo obiettivo o di un’identica configurazione di stimoli obiettivi a cui corrispondono dati fenomenali che risultano diversi in quanto posti appunto in contesti diversi. In breve: due contesti diversi hanno necessariamente dati fenomenali diversi, sebbene questi ultimi possano sorgere dallo stesso stimolo. *A fortiori*, ciò varrà qualora il dato fenomenale non sia posto in nessuno dei due contesti, come ad es. nel caso in cui il segmento venga isolato da qualsiasi sfondo¹.

Come si vede, isolare qualcosa di identico sembra obbligare a comprometersi con concetti proibiti in fenomenologia. Tale armamentario concettuale è impiegato contro il secondo argomento, quello secondo cui—per dirla direttamente con Gurwitsch—«nulla nei dati iletici, se considerati in sé, determina in modo non ambiguo il loro riferimento» (1957, p. 261). Per contrastare l’idea secondo cui l’apprensione non affetterebbe in alcun modo i dati sensoriali Gurwitsch invita ad considerare lo scenario seguente: immaginiamo di camminare in un ambiente montagnoso a noi poco familiare; ad un certo punto ad una qualche altitudine vediamo una formazione grigio-bluastro, la quale di primo acchito ci sembra una nuvola; proseguendo siamo tuttavia portati a percepirla come l’orizzonte di una montagna. Secondo Gurwitsch questo caso esemplificherebbe molto bene una variazione di quanto «dato *direttamente* nell’*esperienza sensoriale*» (c.n.): nel primo caso infatti la formazione è attaccata ad una superficie corporea, mentre nel secondo fluttua nell’aria. A restare costante non sarebbe allora un

¹ Cfr. Gurwitsch 1957, pp. 115–116: «The appearance and—which in the realm of consciousness is the same—the existence of a phenomenal datum is entirely determined by its functional significance for the contexture to which it belongs, by the role it plays for the constitution of the contexture, and by the place which it holds within its structure. If it were not for knowledge derived from sources other than immediate perceptual experience of the two figures, one would hardly suspect these figures to have any element in common, let alone that phenomenal datum given when the segment in question is taken isolatedly.»

complesso sensoriale, come vorrebbe Husserl, ma una «definita locazione nello spazio percettivo»¹.

Cosa risponderrebbe Husserl a tutto ciò? Se ben scandagliata, la critica gurwitschiana risulta meno radicale di quanto appaia. Husserl non avrebbe infatti molte remore ad accettare l'idea secondo cui una variazione del contesto determina una variazione del dato fenomenale; se volessimo riformulare tale idea nel lessico husserliano, potremmo dire che una variazione del senso o significato affetta le parti di cui esso si compone: il passaggio dall'apprensione 'uomo' o 'donna' all'apprensione 'albero' o 'manichino' affetta cioè anche quanto relativo alle sue proprietà: ad es. quello che prima si manifestava come 'braccio' si manifesta ora come 'ramo', o quelle che prima si manifestavano come 'ciglia di donna' si manifestano ora come 'ciglia di manichino', o più in generale quello che prima si manifestava come 'colorazione di x' si manifesta ora come 'colorazione di y' (ove 'x' ed 'y' possono stare sia per l'*intero* che per una sua *parte*). Che Gurwitsch usi il termine 'manifestazione' è qualcosa che rende ancora più perspicuo l'accordo tra la sua concezione e quella di Husserl: la manifestazione è infatti definita come il risultato di un'apprensione, che come sappiamo è quella che conferisce un *significato* e dunque permette che *si manifesti* qualcosa. In questi precisi termini il concetto di 'significatività funzionale' non è estraneo alla fenomenologia husserliana.

Riguardo all'esempio della formazione grigio-bluastro Husserl nutrirebbe forse dei dubbi nei confronti della formulazione gurwitschiana: cosa si intende infatti di preciso con l'espressione «dato direttamente nell'esperienza sensoriale»? Se si intende il 'senso' o la 'manifestazione' (per Gurwitsch anche: 'dato *fenomenale*'), allora Husserl accetterebbe l'idea di una variazione dello stesso, per le ragioni appena viste. Se invece si allude a ciò che è indicato dalla nozione husserliana di 'dato *sensoriale*', allora Husserl avrebbe da obiettare: infatti ciò che accomuna la percezione della nuvola a quella dell'orizzonte è anzitutto il fatto che entrambe sono relative ad una certa *colorazione* (grigio-bluastro). Bene, le sensazioni sono relative *esclusivamente* ad essa; non esistono cioè sensazioni relative a braccia o ciglia, né tantomeno a uomini o donne.

A questo punto Gurwitsch potrebbe obiettare che qui si fa uso della nozione di 'causalità', vietata in fenomenologia: è solo perché la luce stimola nello stesso modo la retina che la sensazione può restare costante. Più in generale, è solo perché alcune condizioni esterne non variano che il complesso sensoriale può restare costante al variare dell'apprensione (da 'nuvola' a 'orizzonte'). Il concetto husserliano di 'dato senso-

¹ Cfr. *ivi*, pp. 263–264: «To envisage the possibility that variations ascribed by Husserl solely to noetic factors do not leave unmodified what is given in direct sense-experience, let us consider the following example. In an unfamiliar mountainous country we see at some altitude a bluish-grey formation appearing at one moment as a cloud, at others as the sky-line of mountains. Here the modification in that given in direct sense-experience is most appreciable. As long as the skyline of mountains appears, the bluish-grey color is consolidated and attached to a bodily surface. However, when the cloud is perceived, the spatial localization of the color becomes indeterminate, the color appears to float in the air... Conflict presupposes something identical for which there is competition. This identical something, we submit, is a definite location in perceptual space rather than a set of sense data conceived to be raw materials, devoid of noetic form, and assumed to be contained in different percepts as common elements.»

riale' è tuttavia espressamente svincolato da simili nozioni (cfr. *infra*, par. 8.3.2.1)¹: al fenomenologo non interessa *come* e *se* una sensazione possa restare costante al variare dell'apprensione; al fenomenologo interessa solo *che* essa possa restare costante al variare dell'apprensione, e ciò per lui è un'evidenza che si fa avanti prima ed a prescindere da una spiegazione che invochi la nozione di 'stimolo' o che faccia riferimento alle condizioni ambientali. Inoltre è interessante notare come anche la stessa risposta di Gurwitsch potrebbe essere descritta facendone uso: si potrebbe dire infatti che affinché una definita «locazione nello spazio percettivo» resti costante è necessario che il mio corpo resti immobile. Va da sé infatti che anche il minimo movimento corporeo determina una variazione di ciò che Husserl chiamerebbe il 'luogo' dell'immagine nel campo visuale (cfr. *infra*, par. 11.3)—che forse è ciò che cattura al meglio quel che ha in mente Gurwitsch quando parla di 'locazione nello spazio percettivo'. Come dicevamo, una tale descrizione è condotta in termini *obiettivi, e dunque causali*. Gurwitsch potrebbe ribattere che la sua tesi implica solo la nozione di 'mutamento cinestetico', questa sì fenomenologica. Ma questo è esattamente il punto di Husserl, e cioè che come la nozione di 'cinestesi' è il *residuo fenomenologico* della nozione obiettiva di 'posizione corporea o movimento corporeo'—essendo perciò indipendente da tutte le relative nozioni causali—, così la nozione di 'dato sensoriale' è il *residuo fenomenologico* della nozione obiettiva di 'stimolazione di un organo di senso'—la quale a differenza della prima presuppone concetti causali.

8.3.4 Il senso

Il terzo componente essenziale di ogni percezione esterna è ciò che Husserl indica con il termine 'senso'. Il concetto di 'senso' riceve varie declinazioni: nelle *Log. Unt.* viene identificato principalmente con quello di '*materia intenzionale*' o più semplicemente 'materia'; nei corsi e nei manoscritti posteriori si specifica prima in quello di '*senso apprensionale*' e poi in quello di '*percezionale*'; infine, nelle *Ideen*, si preciserà in quello di 'nucleo noematico'. Si noti che gli accostamenti citati non sono frutto di deduzioni esegetiche: è Husserl stesso ad associare *apertis verbis* a ciascuna di queste nozioni quella di 'senso'. C'è dunque un filo concettuale esplicito che le lega tutte. Nei paragrafi seguenti le discuteremo in ordine cronologico, prestando un'attenzione particolare agli aspetti che le accomunano.

¹ Rang (1990, pp. 302–304) ha voluto spiegare i due "argomenti" husserliani ricorrendo alla schematizzazione tipica della c.d. *Gestaltpsychologie*; secondo tale schematizzazione la percezione sarebbe composta da due strati: il primo è funzione delle condizioni esterne (illuminazione, stimoli fisici, etc.), ed è lo strato del dato sensoriale; il secondo è funzione delle condizioni interne (attenzione, copercezione delle condizioni di illuminazione, etc.), ed è lo strato dell'apprensione. Se si indicano rispettivamente le due funzioni con le lettere 'F' e 'G' e le due condizioni con la notazione ' x_e ' ed ' x_i ', la formula che descrive la percezione (sia 'P') sarà: ' $P = F(x_e) + G(x_i)$ '; se le condizioni esterne restano costanti, si ha che ' $P = \text{cost.} + G(x_i)$ '; è il caso della donna-manchino: qui si succedono due percezioni P_1 e P_2 le quali, a condizioni esterne costanti, si riferiscono a due oggetti diversi; si avrà dunque ' $P_1 = \text{cost.} + G(x_{i1})$ ' e poi ' $P_2 = \text{cost.} + G(x_{i2})$ ' (cfr. *ivi*, p. 303). Nel caso in cui invece accada il contrario—cioè resti costante l'apprensione, ma varino le condizioni esterne—si avrà invece: ' $P = F(x_e) + \text{cost.}$ ', e dunque ' $P_1 = F(x_{e1}) + \text{cost.}$ ' e poi ' $P_2 = F(x_{e2}) + \text{cost.}$ '.

Ciò in cui ci impegneremo maggiormente sarà capire in quale rapporto stiano esattamente senso ed oggetto. Lo illumineremo gradualmente discutendolo alla luce delle nozioni di ‘intenzionalità’, ‘esistenza’ e ‘trascendenza’.

8.3.4.1 La materia

Il primo accostamento della nozione di ‘senso’ a quella di ‘materia’ compare nella *Quinta Ricerca*¹. Come abbiamo già accennato (cfr. *infra*, par. 4), la materia è quel contenuto d’atto che ci comunica in quale modo l’oggetto ci è dato. Ora possiamo descrivere più rigorosamente questo ruolo, distinguendo una funzione *primaria* ed una funzione *secondaria*. La funzione primaria della materia consiste nel fissare il riferimento ad un oggetto. Husserl specifica questa funzione dicendo che grazie alla materia l’oggetto vale «come questo e nessun altro». La funzione secondaria della materia consiste nel determinare il *modo* in cui qualcosa è inteso. Oltre ad essere piuttosto duttile di per sé, il termine ‘modo’ è usato variamente nella fenomenologia husserliana, sicché si dovrà capire in quale declinazione intenderlo. Per precisare, diremo che la materia fa sì che l’atto rappresenti qualcosa secondo una certa determinatezza. In generale, si può dire che la materia conferisca il riferimento ad un *determinato oggetto* in un *determinato modo*. Che in una percezione visuale s’intenda un dado dipende dalla materia (funzione primaria); e che in una percezione visuale s’intenda un dado come un oggetto rosso dipende ancora dalla materia (funzione secondaria).

Una data materia è dunque individuata sia dalla sua funzione primaria che dalla sua funzione secondaria: due materie che conferiscono uguali riferimenti ma lo fanno in modi diversi sono due materie diverse. In altri termini, il riferimento è una condizione necessaria ma non sufficiente per l’individuazione di una data materia. È quindi possibile che *diverse* materie abbiano *uguali* riferimenti, ma non è possibile che materie *uguali* abbiano riferimenti *diversi*². La prima tesi può essere giustificata mediante il ricorso ad un esempio tratto dall’algebra: alle espressioni ‘a + b’ e ‘b + a’ corrispondono materie diverse, le quali tuttavia hanno uguali riferimenti. Vedremo come questa tesi sia valida anche nel campo della percezione. La seconda tesi si lascia giustificare semplicemente approfondendo le definizioni date: se è vero infatti che una materia determina *univocamente* un riferimento—se è vero cioè ad una data materia corrisponde solo ed esclusivamente un dato oggetto—allora segue che materie uguali non possano avere riferimenti diversi.

¹ Cfr. Hua XIX, pp. 429–430: «Danach muß uns die *Materie* als dasjenige im Akte gelten, was ihm allererst die Beziehung auf ein Gegenständliches verleiht, und zwar diese Beziehung in so vollkommener Bestimmtheit, daß durch die *Materie* nicht nur das Gegenständliche überhaupt, welches der Akt meint, sondern auch die Weise, in welcher er es meint, fest bestimmt ist... An der *Materie* des Aktes liegt es, daß der Gegenstand dem Akte als dieser und kein anderer gilt, sie ist gewissermaßen der die Qualität fundierende (aber gegen deren Unterschiede gleichgültige) Sinn der gegenständlichen Auffassung (oder kurzweg der *Auffassungssinn*).»

² Cfr. *ivi*, p. 430: «Gleiche *Materie* können niemals eine verschiedene gegenständliche Beziehung geben; wohl aber können verschiedene *Materien* gleiche gegenständliche Beziehung haben.»

Come dicevamo, rispetto alla materia il ‘modo’ in cui qualcosa è inteso riguarda innanzitutto la determinatezza con cui è inteso. Occorre dunque approfondire la nozione di ‘determinatezza’. Che questa sia funzione della *qualità* è escluso, dal momento che una materia può restare costante al variare della qualità. Lo abbiamo visto (cfr. *infra*, par. 8.3.1): due atti con qualità diverse possono avere materie uguali. E lo stesso deve dirsi della *forma apprensionale*, giacché due atti dalla forma apprensionale diversa possono avere materie uguali (cfr. ad es. Hua XIX, pp. 512 e 588). La determinatezza deve dunque concernere un’altra «modalità di riferimento» dell’atto, per dirla direttamente con Husserl. Nella seconda edizione delle *Log. Unt.* compare un’annotazione che ci viene in soccorso: Husserl scrive che nel caso della percezione esterna il profilo posteriore di quanto percepito può essere relativamente indeterminato, mentre il profilo visto in modo chiaro si manifesta in modo determinato¹. Sappiamo infatti che ogni percezione è una mistura di intenzioni piene e vuote; l’intenzione relativa al profilo anteriore dell’oggetto è piena, ed il profilo *potrà* dunque manifestarsi come determinato; quella relativa al profilo posteriore è invece vuota, ed esso potrà dunque rimanere *relativamente* indeterminato. La ragione per cui ci manteniamo sul piano della possibilità e della relatività la comprenderemo a breve. Per ora possiamo tradurre quanto esposto con un esempio: se vediamo un dado, il suo profilo anteriore ci appare dotato di una certa colorazione, ad es. il rosso. L’intero oggetto sarà pertanto determinato in un certo modo: il dado sarà percepito come avente una faccia colorata di rosso. Il profilo posteriore invece non lo vediamo propriamente. Può dunque darsi che non riusciamo a determinare che colorazione abbia; in tal caso, il profilo in questione ci appare come indeterminatamente colorato. Il dado sarà così percepito come avente una faccia di cui non determiniamo la colorazione. Se immaginiamo due percezioni in cui intendiamo il dado da posizioni opposte, allora non sarà difficile concludere che queste due percezioni possono determinare il dado diversamente.

Nella *Dingvorlesung* si può trovare una definizione di determinatezza che è in accordo con quella appena discussa. Husserl distingue tra intenzioni *vuote* ed intenzioni *determinate*, evidenziando come tra di esse non viga equivalenza: non è necessario infatti che un’intenzione vuota sia un’intenzione indeterminata. Più in generale, la coppia concettuale ‘vuoto/pieno’ non si lascia tradurre nella coppia concettuale ‘determinato/indeterminato’. Si possono dare intenzioni vuote ed indeterminate, ad es. quando abbiamo a che fare con un oggetto già percepito²: se abbiamo girato attorno ad un dado, allora intendiamo il suo profilo posteriore come rosso; se ora tuttavia siamo nella posizione opposta, allora l’intenzione relativa a quel profilo sarà vuota; ciò non significa tuttavia che sia indeterminata: continueremo infatti ad intendere il profilo posteriore come colorato di rosso. In altri termini: due percezioni in cui intendiamo qual-

¹ Cfr. *ivi*, p. 429, n. *: «Spricht man z. B. von der Unbestimmtheit der Wahrnehmungsvorstellung, die darin liegt, daß die Rückseite des wahrgenommenen Gegenstandes zwar mitgemeint aber relativ „unbestimmt“ gemeint sei, während die klar gesehene Vorderseite „bestimmt“ erscheine.»

² Cfr. Hua XVI, p. 58: «Doch können leere Intentionen auch bestimmt sein, wie wenn ich es mit einem in dem betreffenden Hinsicht genau bekannten Gegenstand zu tun habe.» con Klev 2013, p. 56: «Given that all acts have act matter, or sense, it is natural to ask whether for instance two perceptions of the same object from different perspectives are acts of different matter. The answer is that they may be, as when seeing new sides of the object makes us see it as having new properties, but they need not be. This white dice is an object I know quite well, so when I turn it around I will not come to see it as having any new properties.»

cosa *da due diverse prospettive*—vale a dire *in due diverse orientazioni*—non hanno necessariamente due *materie* diverse.

Husserl accetterà dunque le leggi seguenti: se *j* è un'intenzione determinata, allora non necessariamente *j* è un'intenzione piena; e se *j* è un'intenzione vuota, allora non necessariamente *j* è un'intenzione indeterminata. La condizione affinché due percezioni possiedano la stessa materia non è dunque che entrambe presentino lo stesso rapporto tra intenzioni *piene* e *vuote*; ciò che si richiede è che presentino lo stesso rapporto tra intenzioni *indeterminate* e *determinate*, e dunque che determinino l'oggetto nello stesso modo. Se in una prima percezione intendiamo una superficie come dotata di una certa colorazione, ma lasciandola indeterminata, ed in un'altra la intendiamo come dotata di una certa colorazione, ma determinandola, allora le due percezioni potranno avere riferimenti uguali, ma avranno necessariamente due materie diverse¹.

A questo punto siamo in grado di porre una questione più sottile: come intendere più precisamente la funzione *primaria* della materia? Sappiamo che grazie ad essa è fissato il riferimento ad un oggetto, il quale vale «come *questo* e *nessun altro*» (c.n.). L'uso del pronome dimostrativo fa pensare che la funzione primaria sia anche una funzione *indessicale*. Le letture possibili sono due: in base alla prima, *debole*, la materia si limiterebbe a fissare un riferimento nel senso che ad es. grazie ad essa percepirei un uomo piuttosto che un albero; in base alla seconda, *forte*, la materia sarebbe responsabile non solo del fatto che percepisco *un uomo* piuttosto che *un albero*, ma anche del fatto che percepisco *questo uomo* piuttosto che *quell'uomo*. Che la lettura più fedele sia la seconda emerge implicitamente dalla *Dingvorlesung* (cfr. Hua XVI, p. 155): lì Husserl considera la possibilità che diverse percezioni si riferiscano «ad uno ed uno stesso oggetto», ed in quel contesto contempla il caso di un decorso percettivo in cui crediamo di percepire la stessa cosa ma in realtà percepiamo due cose qualitativamente indistinguibili (cfr. *infra*, par. 8.4). La ragione per cui la questione dell'indessicalità si fa pressante è che una data materia può stare per una quantità illimitata di cose: la materia 'sfera rossa e ruvida' ad es. può stare senza dubbio per più di una sfera. Nella percezione esterna quindi, e più nello specifico nella materia, dev'esserci ciò che ha il suo equivalente linguistico nell'espressione deittica.

a. Materia e intenzionalità. Come si appena tentato di mostrare, nel caso della percezione esterna la materia ricopre anche una funzione che sul piano linguistico corrisponde a quella indessicale. Tale funzione è ciò in virtù di cui la materia può giocare un ruolo cardine in quella che Husserl chiama '*sintesi d'identificazione*'. Approfondiremo il concetto di 'identificazione' tra un momento (cfr. *infra*, par. 8.4); per ora lo si assuma in un'accezione generale: una materia permette di identificare un oggetto nella misura in cui conferisce all'atto un determinato riferimento in un decorso. Questo è quanto leggiamo in un rapido passaggio delle *Log. Unt.*, lasciato lì quasi a mo' di inciso: Husserl precisa che la materia *permette* un'identificazione—ne è il «*veicolo*»

¹ Cfr. Hua XVI, p. 93: «Würde die eine Erscheinung es „offenlassen“, ob die Quadratfläche rot oder in anderer Weise gefärbt sei, oder würde sie selbst die nähere Bestimmtheit der körperlichen Form unbestimmt lassen, die in der anderen bestimmt gemeint ist, so hätten wir trotz der Identität der gegenständlichen Beziehung einen Unterschied des Sinnes.»

(c.n.)—, ma non viene essa stessa identificata; l'identificazione si riferisce all'oggetto «*rappresentato mediante la materia*» (c.n.)¹.

Sembra dunque che la materia non sia né identificata né rappresentata; il modello che presiede alla struttura del vissuto intenzionale parrebbe cioè essere il seguente: l'atto si riferisce a qualcosa mediante la materia, la quale pertanto non può dirsi rappresentata. Non è un caso infatti che Husserl nello stilare un elenco dei significati possibili del termine 'rappresentazione' citi per prima la materia (cfr. Hua XIX, p. 520): la materia non è dunque *ciò che è rappresentato*, ma *rappresentazione*. Il modello husserliano è tutt'altro che dogmatico, ed anzi si lascia giustificare proprio in base alle leggi pocanzi enunciate. Procediamo per assurdo: assumiamo che la materia sia ciò che è inteso—ove l'«intenzionalità» qui in gioco è quella propria ovviamente. Sappiamo che in due percezioni esterne diverse può esser dato lo stesso oggetto. Più in generale, dev'esser possibile che in due percezioni esterne diverse ci sia data la stessa entità. Ad una prima percezione l'oggetto può darsi come rosso, mentre ad una seconda percezione lo stesso oggetto può darsi come rosso carminio. Le materie delle due percezioni sono dunque diverse; ma se è vero che in tale percezione si intende la materia, allora in due percezioni esterne diverse sono intese necessariamente due entità diverse, il che contraddice l'assunzione per cui è possibile che in due percezioni esterne diverse ci sia data la stessa entità. Se ne conclude che nella percezione esterna non s'intende la materia. L'argomento può essere formulato in termini ancora più rigorosi; procediamo con l'assunzione per assurdo: (i) se W è una percezione esterna, allora in W s'intende la *materia*. Assumiamo poi delle tesi che emergono da quel che abbiamo sinora discusso: (ii) è possibile che due percezioni W ed W' abbiano materie *diverse*; (iii) è possibile che W ed W' abbiano materie *diverse* ed in W ed W' sia intesa la *stessa* entità; (iii) materie *diverse* sono entità *diverse*. A questo punto possiamo derivare quanto segue: (iv) se W ed W' hanno materie *diverse*, allora in W ed W' sono intese entità *diverse* (da (i), (ii) e (iii)); (v) non è possibile che W ed W' abbiano materie *diverse* ed in W ed W' sia intesa la *stessa* entità (da (i), (ii), (iv) e (v)). Come si vede, è sorta una contraddizione tra le tesi (iii) e (vi); se ne conclude che (vi) se W è una percezione esterna, allora in W non s'intende la materia.

Un'altra ragione per negare che la materia sia ciò che è inteso nella percezione esterna la si ritrova in un manoscritto datato 1914 (cfr. Hua III, appendice 52), uno dei tanti dedicati alla revisione del primo libro delle *Ideen*. Husserl scrive che la materia diviene oggettuale solo in un atto *riflessivo*, il quale ha a sua volta una materia². Se la materia fosse ciò che è inteso nella percezione esterna, che è per definizione diversa

¹ Cfr. Hua XIX, p. 596: «Für den Fall der Identifizierung sind die Materien die speziellen Träger der Synthese, aber nicht etwa selbst identifiziert. Denn die Rede von der Identifizierung bezieht sich nach ihrem Sinne nach auf die durch die Materie vorgestellten Objekte.»

² Cfr. Hua III, pp. 606–607: «Wenn ich die Materie zum Gegenstande mache, so erteile ich ihr die Seinssetzung. Wenn ich den Gegenstand, den ich in diesem Sinn M vorstellig habe, als seiend setze, habe ich da nicht auch die Materie M, der ich die Seinssetzung, bzw. deren Gegenstand ich die Seinssetzung erteile?... Im ersten Falle habe ich eine auf die Materie „gerichtete“ Vorstellung. Die hat eine neue Materie und eine neue Qualität. Es ist eine Reflexion, und nun ist die Materie und ist die Qualität des früheren Bewußtseins Gegenstand... Aber die Materie dieser Seinssetzung ist nicht die Materie, die da gegenständlich ist, sondern eine Materie, die sich auf eine Materie bezieht.»

dalla riflessione, che motivo ci sarebbe di precisare che essa diviene oggettuale in un atto diverso dalla percezione esterna?

b. Materia e qualità. Sebbene tra materia e qualità sussista una variabilità indipendente completa, entrambe sono *momenti*, cioè parti non-indipendenti di un dato intero (l'atto). Ciò significa che come una materia può esistere solo come parte di un vissuto che la connetta ad una qualità, così quest'ultima può esistere solo in un vissuto che la connetta alla prima¹. Se dunque è impossibile pensare una percezione di un dato priva di materia, è altrettanto impossibile pensare un dato percepito in un certo modo che non sia posto o non posto da un atto. Varrà dunque quanto segue: come l'esistenza di una qualità implica l'esistenza di una materia, così l'esistenza di una materia implica l'esistenza di una qualità. Proviamo anche in questo caso a dar conto della prima tesi husserliana procedendo per assurdo; poniamo cioè che (i) sia possibile una percezione dotata di una certa qualità e che però sia priva di materia; in base a quanto affermato da Husserl dovremmo ammettere non solo che (ii) senza materia non può esistere un riferimento, ma anche che (iii) senza un riferimento non può esistere un vissuto *intenzionale*; pertanto (iv) una percezione priva di materia non è un vissuto intenzionale (da (ii) e (iii)); (v) è dunque possibile una percezione che non sia un vissuto intenzionale (da (i) e (iv); ma (vi) la percezione è necessariamente un vissuto intenzionale; contraddizione (tra (v) e (vi)). Se ne conclude che (vii) una percezione dotata di una certa qualità ma priva di materia non è possibile.

c. Materia e manifestazione. Nella misura in cui conferisce alla percezione esterna un determinato riferimento, la materia dà la *direzione* in cui il complesso sensoriale viene appreso, e pertanto viene detta anche 'materia apprensionale' o 'senso apprensionale'². Sappiamo che nell'apprensione di un complesso sensoriale si costituisce una manifestazione (primo livello costitutivo; cfr. *infra*, par. 8.3.3); la manifestazione ha un rapporto definito con la materia: qualcosa mi si manifesta, ma questo qualcosa mi si manifesta in un modo più o meno determinato. La materia indica il modo di determinazione in cui tale qualcosa mi si manifesta.

A questo punto si possono sondare i rapporti che vigono tra il complesso sensoriale e quello che ormai possiamo chiamare semplicemente 'senso'. A tal fine occorre studiare il vissuto intenzionale sotto un aspetto che non abbiamo ancora considerato, che è quello della *pienezza*. Solo così comprenderemo quale rapporto vi sia tra il senso e l'apprensione, e solo così potremmo fare un primo passo verso la problematica dell'adeguazione, che ci occuperà più avanti (cfr. *infra*, par. 10.3). Prenderemo in considerazione non solo le *Log. Unt.*, ma anche i relativi manoscritti di revisione; è infatti in questi ultimi che Husserl raffina le analisi schizzate nell'opera originaria.

Pienezza, chiarezza e ricchezza. Una rappresentazione può avere dei gradi di 'pienezza'. Con quest'ultima Husserl non intende altro che la caratteristica propria di un'intenzione piena, ossia il fatto che in essa l'oggetto non sia solo inteso, ma anche

¹ Cfr. *ivi*, p. 430: «Die Aktqualität ist zweifellos ein abstraktes Moment des Aktes, das von jedweder Materie abgelöst, schlechterdings undenkbar wäre... Ähnliches wird für die Materie gelten. Auch eine Materie, die weder Materie eines Vorstellens, noch die eines Urteilens u. dgl. wäre, wird man für undenkbar erachten.»

² Cfr. *ivi*, p. 622: «Da die Materie sozusagen den Sinn angibt, nach dem der repräsentierende Inhalt aufgefaßt wird, so können wir auch von *Auffassungssinn* sprechen...»

intuito. Una percezione esterna ha necessariamente un «contenuto pieno» ed un «contenuto vuoto»; tra i due vige un rapporto di proporzionalità inversa: tanto cresce il primo, tanto diminuisce il secondo, e viceversa. La pienezza è determinata da tre fattori: l'estensione o *ricchezza*, che varia «a seconda della maggiore o minore completezza in cui il contenuto dell'oggetto giunge a presentarsi»; la vivacità o *chiarezza*, che riguarda «il grado di approssimazione delle somiglianze primitive della presentazione» alle proprietà obiettive; e infine la «portata di realtà naturale», che varia a seconda del numero maggiore o minore di contenuti presentanti (cfr. *ivi*, p. 614). Escludiamo dalla trattazione il terzo fattore, dato che è Husserl stesso a trascurarlo.

Sia nelle *Log. Unt.* che nei manoscritti di revisione viene avanzata la tesi secondo cui il senso può restare costante al variare della pienezza¹. Se dunque è vero che la pienezza è determinata dai fattori considerati, allora la tesi in questione può essere specificata in due sottotesi: (1) una variazione della *chiarezza* non implica una variazione del senso; (2) una variazione della *ricchezza* non implica una variazione del senso. Vediamo di legittimarle.

Stando alle tesi enunciate, il senso può restare costante al variare della chiarezza. Questo è un caso che Husserl considera espressamente²: se percepisco un dado rosso nel bel mezzo della foschia, esso potrà continuare a rimanere determinato come colorato e come rosso. La colorazione potrà apparire sfocata, sicché il contenuto pieno della mia percezione presenterà un grado di approssimazione *minore*. La chiarezza varierà, ma ciò non toglie che il senso della mia percezione potrà restare costante: potrà continuare ad intendere l'oggetto come rosso.

Consideriamo ora il fattore della ricchezza. Dalla tesi husserliana generale segue che il senso può restare costante al variare della ricchezza. Pensiamo ad una situazione in cui la visione dell'oggetto non ci sia impedita da alcunché; avremo dunque una prima percezione con un dato senso; immaginiamo poi che tale oggetto venga parzialmente *oscurato* da qualcosa; ci si nasconderanno alcune sue parti, ma il senso di questa nuova percezione potrà essere uguale a quello della precedente. Husserl contempla anche il caso inverso, e cioè che il senso vari al restare costante della ricchezza; lo discute in un manoscritto di revisione: immaginiamo una rappresentazione che subisca un incremento di chiarezza dovuto ad es. al miglioramento delle condizioni di illuminazione; ciò potrà implicare una variazione del senso, qualora ad es. la maggiore nitidezza mi consenta di determinare l'oggetto in modo più preciso. In tutto ciò la ricchezza potrà però restare costante³: potrà cioè continuare a vedere l'oggetto con la stessa completezza con cui lo vedevo prima.

¹ Cfr. *ivi*, p. 618 (= Hua XX/1, p. 135): «Wie immer die Fülle einer Vorstellung innerhalb ihrer möglichen Erfüllungsreihen variiert, ihr intentionaler Gegenstand, welcher und so wie er intendiert ist, bleibt derselbe...»

² Cfr. *ivi*, p. 698: «Bei wechselndem Auffassungssinn konnte der sinnliche Repräsentant derselbe bleiben, aber bei konstantem Auffassungssinn auch variieren; so kann z. B. eine Phantasievorstellung nicht bloß der Materie, sondern sogar dem Umfang der Fülle nach mit sich identisch bleiben und doch hinsichtlich der Lebendigkeit auffällig wechseln.»

³ Cfr. Hua XX/1, p. 132: «Mit der Deutlichkeit der Abhebung nimmt die Deutlichkeit innerer Unterschiede der repräsentierenden Inhalte bei gleichem Umfang des Dargestellten ab, und in allgemeinen leidet dann auch die Bestimmtheit der Auffassung.»

8.3.4.2 Il percezionale

Uno degli intenti teorici che animano le tesi sul ‘senso’ è ormai chiaro: Husserl vuole replicare sul piano della percezione quanto accordato alle rappresentazioni concettuali e ai giudizi. In questi ultimi due casi esempi di sensi diversi aventi uguale riferimento non mancano: alle espressioni ‘triangolo equilatero’ e ‘triangolo equiangolo’ corrispondono due atti dalla materia diversa ma in cui ci riferiamo allo stesso oggetto. L’analogia in questione è dichiarata esplicitamente negli *Hauptstücke*, ove leggiamo che il contenuto come ‘senso’ di una percezione è l’analogo del contenuto come ‘senso’ di un giudizio¹. Ogni giudizio ha dunque un senso, nella misura in cui si riferisce ad uno stato di cose. Ma il giudizio implica un senso anche quando lo stato di cose «non sussiste e forse non può affatto sussistere». È lecito pensare che con ‘sussistenza’ Husserl non intenda qualcosa di esistenzialmente neutro, come è per noi (cfr. *infra*, par. 8.1.3), bensì proprio la nozione di ‘esistenza’. Qualora dunque tra i due piani viga un rapporto analogico, si dovrà dire non solo che ogni percezione ha un senso nella misura in cui si riferisce intenzionalmente a qualcosa, ma anche che lo ha a prescindere dall’esistenza reale dell’oggetto. Se poi si conserva l’equivalenza semantica tra ‘senso’ e ‘materia’—dunque non una mera sinonimia—, allora ci troveremmo di fronte ad una riformulazione di quanto già incontrato: l’atto si riferisce all’oggetto *mediante* la materia; la materia non viene dunque né intesa né identificata; ciò che viene inteso ed identificato è l’oggetto.

Il parallelismo tra senso della percezione e senso del giudizio viene sviluppato in un gruppo di manoscritti redatti da Husserl a ridosso del 1910, ai quali lui stesso dà il titolo *Das Perzeptionale*. Non si tratta di un componimento destinato alla pubblicazione, ma di un tipico elaborato husserliano volto a fissare i termini di un problema per quindi escogitare tentativi di soluzione (cfr. *infra*, par. 1). La terminologia precaria e non sempre univoca di tali manoscritti rende molto impervia un’analisi che cerchi di trarne dei risultati rigorosi, senza contare che sono le note a margine di Husserl stesso a segnalare talvolta il carattere provvisorio o persino errato di quanto scritto: in un’occasione si trova a dover contestare la sua stessa terminologia (cfr. *ivi*, p. 241, n. 1), in un’altra a dover ammettere che è difficile trovare un nome adatto (cfr. *ivi*, p. 242), e in un’altra ancora a dover dubitare del concetto appena esposto (p. 245). Più in

¹ Cfr. Hua XXXVIII, p. 18: «Jede Aussage hat einen Sinn, sofern sie in identifizierbarer Weise den Sachverhalt meint. Sie hat unter allen Umständen einen Sinn, wenn auch ein Sachverhalt nicht besteht und vielleicht gar nicht bestehen kann. Sinn oder Bedeutung der Aussage, Satz im logischen Sinn ist, worauf ich hier im Voraus hindeute, das genaue Analogon dessen, was hier Sinn der Wahrnehmung heißt.» La stessa questione è affrontata nella lezione del semestre estivo del 1908: lì Husserl muove dall’analisi dell’espressione «‘l’oggetto intenzionale come tale’ “esiste” anche se l’“oggetto stesso” non esiste». L’esegesi husserliana procede come segue: se percepisco ho *un solo* oggetto, che è appunto ciò che è percepito, il quale esiste se la percezione «si lascia esibire», cioè si rivela veridica. Non si ha dunque la situazione per cui «nella» percezione *esiste* un oggetto intenzionale e però l’oggetto che è percepito *non esiste*—ove il ‘nella’ sancirebbe l’oggetto come un contenuto *effettivo* del vissuto—(cfr. Hua XXVI, p. 188), perché appunto l’oggetto intenzionale e l’oggetto che è percepito sono la stessa cosa (cioè sono numericamente indistinguibili). Husserl conclude quindi che sebbene non possa dire che nella percezione «esista un “oggetto intenzionale” come tale» quale suo componente, posso comunque «desumere l’oggetto-significato» (*ivi*, p. 189). Il linguaggio husserliano non è del tutto controllato—si veda l’uso dell’espressione ‘come tale’ ed il continuo virgolettato—, ma è chiaro che l’idea esposta è la stessa sviluppata nei manoscritti che ci accingiamo a studiare.

generale, il termine ‘senso’ slitta spesso non solo in quelli di ‘*intentio*’ e ‘manifestazione’, ma anche in quello più vago di ‘contenuto’. Nonostante tali slittamenti terminologici, che entro certi limiti possono essere domati, possiamo dire che i termini ‘*intentio*’, ‘senso’ e ‘significato’ siano qui coestensivi, e che la nozione di perazionale possa essere trattata lasciandola coincidere con quella di ‘significato percettivo’¹. Il parallelismo è enunciato in maniera del tutto generale: se il ‘categoriale’ è definito come il ‘giudicato *come tale*’, il perazionale è definito come il ‘percepito *come tale*’². Prima di entrare nella discussione sistematica dei problemi relativi al perazionale sarà opportuno fare una panoramica sui passaggi salienti dei manoscritti in questione.

Cominciamo con l’esame di un manoscritto databile tra l’ottobre ed il dicembre del 1909 (cfr. Hua XXXVIII, testo no. 2). Husserl scrive che ad ogni percezione corrisponde una «manifestazione», vale a dire un «inteso complessivo così come è inteso»; quest’ultimo è indicato più brevemente come il «Che» della percezione. La manifestazione può variare, ma ciò non toglie che si possa riferire «allo stesso oggetto», o meglio «allo stesso reale» (cfr. *ivi*, p. 233). In questo frangente compare la nozione di ‘*intentio*’: ogni fase della percezione ha «un’*intentio*», la quale non è altro che ciò che la percezione «intende»; l’*intentio* è «l’inteso come tale» (p. 234), o più semplicemente «l’inteso», il quale non è però da confondere con la «cosa». Il «contenuto dell’*intentio*» non va dunque scambiato con il «contenuto della cosa» (p. 235, n. 1). In ogni fase percettiva il Che varia, mentre è «rappresentato lo stesso oggetto» (p. 236, n. 1). Il percepire ha infatti il suo Che, cioè il suo «percepito come tale», ad es. una scatola «così come mi appare», ovvero «da questo o da quel profilo», in questa o in quest’altra «orientazione»; si deve pertanto distinguere la scatola come «oggetto che può manifestarsi in diverse orientazioni» e la sua «manifestazione», a cui appartiene l’orientazione (p. 238). L’oggetto è infatti definibile come «ciò che è rappresentato in questo o in quel modo», o meglio «in questa o in quella manifestazione» (p. 239, n. 1). A questo punto viene introdotto il termine ‘perazionale’: questo viene dapprima definito come il «pieno senso», ovvero sia come «il senso considerato nella pienezza» (p. 240), e poi come il «percepito come tale» (p. 241). Viene dunque ribadita la definizione del perazionale come «Che della percezione» (pp. 242–243). La digressione husserliana si concentra poi sul senso del termine ‘percepire’: se con esso si intende il «percepire sensibile», vale a dire l’«intendere un oggetto esterno o naturale», allora non si può dire che lo «sguardo diretto al perazionale» sia un percepire, perché «il perazionale non è un oggetto reale o naturale» (p. 244). L’oggetto della percezione è «la cosa», cioè l’oggetto «reale» e «presente». Quest’ultimo è ciò che «vediamo», e lo vediamo «secondo un’*intentio*» (p. 245). Il perazionale può essere poi concepito o come «il contenuto complessivo della manifestazione», ed allora sarà il percepito «per come si manifesta secondo chiarezza ed orientazione», o come astratto da tali modi, ed

¹ Qui vige quanto Husserl dichiara nella *Prima Ricerca* (cfr. Hua XIX, p. 58), ove stabilisce l’equivalenza tra i termini ‘senso’ e ‘significato’ distanziandosi espressamente da Gottlob Frege (1892, p. 25). Solo nel primo libro delle *Ideen* preferirà riservare il termine ‘significato’ alla sfera logica ed espressiva (cfr. Hua III, p. 285).

² Cfr. *ivi*, p. 245: «Dem Wahrnehmen entspricht das Was, seine Meinung: das Perzeptionale, eben Meinung von der Wirklichkeit des so und so erscheinenden, gerade mit den Bestimmtheiten sinnlich dargestellten, mit dem Übrigen bloß vage mitgemeinten Objektes. Ebenso das Kategoriale, das Urteil nicht als Akt, sondern in objektiven Sinn: das Ausgesagte als solches, die Wahrheitsmeinung.»

allora sarà semplicemente l'«oggetto così come è rappresentato», cioè con questo o quel «contenuto oggettuale». Nel secondo caso non entrano in gioco le differenze di chiarezza ed orientazione, ma solo quelle di «determinatezza ed indeterminatezza» (p. 248). Poco più avanti compare l'identificazione tra 'percezionale' e «significato», e viene quindi posto l'accento sulla distinzione tra questo e la cosa. I «predicati del significato» non sono dunque i predicati della cosa (p. 253). Se l'«“oggetto”» che il percezionale «significa» «esiste», allora il percezionale è un significato «vero» (p. 259).

Il manoscritto si conclude con una digressione di natura più generale, ma che a ben vedere si rivela decisiva per comprendere la nozione di percezionale. Husserl scrive che ogni vissuto intenzionale è «coscienza di un contenuto», vale a dire di «un Che», di «un' *intentio*» (p. 264), la quale però non va confusa con l'«oggetto». Vi è infatti una differenza tra la «coscienza del contenuto» e la «direzione all'oggetto» (ibid.): in un decorso percettivo in cui vedo qualcosa secondo vari aspetti l'*intentio* può variare, il che vuol dire che lo stesso oggetto può presentarsi «in diversi percezionali». Questi possono però «confluire in un'unità», perché hanno la «stessa direzione oggettuale». Si dà dunque il caso che due atti relativi ad uno stesso oggetto abbiano due «contenuti diversi», cioè due «diversi significati». Il significato non è dunque «ciò che percepiamo»; dal fatto cioè che un atto sia coscienza di un contenuto non segue che quell'atto «percepisca quel contenuto» (p. 266).

L'elaborazione del concetto di percezionale viene poi ripresa in due manoscritti, uno vergato nel dicembre 1909 (cfr. *ivi*, appendice XIV) e l'altro databile tra il 1908 ed il 1910 (cfr. *ivi*, appendice XXI). Il primo è un abbozzo per l'*Inhaltsverzeichnis* dei fogli di ricerca: Husserl ribadisce l'idea che il percepito come tale possa essere diverso da percezione a percezione, e tuttavia riferirsi ad uno stesso oggetto. In ogni fase del decorso percettivo è dunque inteso «qualcosa di unitario». Cosa? La risposta husserliana è molto accorta, se non titubante: «in un certo senso», ciò che è «inteso» è «l'«“oggetto”»» (p. 271). Husserl rinnova dunque l'invito a non confondere il significato con l'oggetto; l'«esistenza» del primo non coincide infatti con l'esistenza del secondo, o meglio: l'esistenza «non è un predicato del significato»; piuttosto, al significato può «corrispondere un oggetto esistente» (p. 275). Nel secondo manoscritto viene poi raffinata un'ulteriore distinzione, quella tra la «X che è percepita» ed il «Come in cui è percepita»; ogni senso è infatti «Qualcosa nel Come dell'esser percepito», e più sensi possono avere lo stesso Qualcosa—ove quest'ultima nozione è identificata con quella di «X», e questa con quella di «“oggetto”» (p. 320).

Discuteremo il concetto di 'percezionale' usando come filo conduttore tre nozioni a noi ormai familiari; nell'ordine, considereremo (a) il rapporto tra percezionale ed *intenzionalità*, (b) il rapporto tra percezionale ed *esistenza*, ed (c) il rapporto tra percezionale e *trascendenza*. L'analisi di questi tre rapporti metterà in discussione l'interpretazione secondo cui percezionale ed oggetto della percezione esterna sono la stessa entità.

Percezionale e intenzionalità. La definizione del percezionale come il *percepito come tale* sembra smorzare sul nascere qualsiasi preoccupazione riguardo al suo statuto: sostenere che esso non sia ciò che è *percepito* sarebbe un oltraggio alla lingua oltre che alla razionalità. Nonostante tale evidenza schiacciante, precisare la relazione tra perce-

zione e percezionale resta molto ostico, soprattutto se si constata che essa implica sempre un terzo termine: il testo ci obbliga infatti a dover far interagire necessariamente la percezione, il percezionale e l'*oggetto*. Che Husserl usi distintamente i termini 'percezionale' ed 'oggetto' spingerebbe a tacitare subito ogni questione riguardante la loro presunta identità. Come visto però, la nozione di 'percezionale' è sovrapposta a quella di '*intentio*', la quale è definita come ciò che è *inteso* o come ciò che si *intende* nella percezione. Contemporaneamente Husserl rimarca che l'*intentio* è sì «“contenuto”», ma *non* è l'oggetto, che da parte sua viene spesso detto 'rappresentato'. Ci troviamo così di fronte alla situazione per cui un'entità che è detta 'intesa' sembra essere distinta da un'entità che è detta 'rappresentata'. Se leggiamo queste affermazioni alla luce dell'impianto generale delle *Log. Unt.*, non possiamo che rilevare una difficoltà: in quell'opera infatti ciò che inteso è definibile proprio come ciò che è rappresentato, ed entrambe le nozioni si condensano perfettamente in quella di 'oggetto' (cfr. *infra*, par. 8.1.1.1); quest'ultimo è definito proprio come il correlato intenzionale di una rappresentazione, sicché risulta molto difficile sostenere che ciò che è inteso *non sia* l'oggetto di un atto (così come lo è sostenere che ciò che è inteso *non sia* rappresentato). Ad intricare la questione contribuiscono poi passi in cui Husserl indica il percezionale come l'«oggetto di una *perceptio*» (cfr. *ivi*, p. 302, c.n.).

Il quadro risulta dunque essere più complicato di quanto sembrasse a tutta prima. Nel loro complesso i manoscritti esaminati lasciano però trasparire nettamente due linee teoriche, entrambe incompatibili con la tesi secondo cui il percezionale sarebbe ciò che è oggettuale nella percezione esterna.

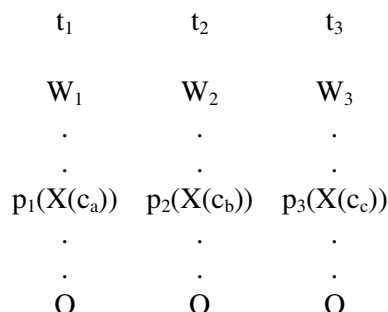
1. *Il modello veicolare*. Husserl scrive che ad ogni percezione *corrisponde* un percezionale, *secondo* il quale vediamo qualcosa. Non è semplice interpretare la nozione di 'corrispondenza' qui proposta, e non è facile nemmeno disambiguare il *nach* che l'accompagna. I termini sembrerebbero però rievocare il modello già rilevato a proposito della materia: come in generale l'atto si riferisce all'oggetto mediante la materia, così la percezione si riferisce all'oggetto mediante il percezionale. Possiamo dunque chiamarlo 'modello veicolare'. Tale modello presuppone che ciò che veicola *non sia* rappresentato. Qualora dunque il percezionale sia concepito come veicolo della percezione, ciò vuol dire che non sarà rappresentato da essa. Se nelle *Log. Unt.* tale modello è teorizzato esplicitamente—sebbene fuggacemente—, in questi manoscritti risulta suggerito dal modo in cui Husserl si esprime. Vi sono infatti diversi passaggi in cui viene negato che il percezionale sia ciò che è percepito nella percezione esterna: in un primo viene asserito che il percezionale non è l'oggetto del rispettivo atto (la percezione esterna, appunto), e in un secondo viene negato che il percezionale sia ciò che è oggettuale per quell'atto¹, il che non è che un modo di ribadire quanto detto poco prima: i termini 'oggetto' ed 'oggettuale' si comportano infatti alla stregua di un sostantivo e

¹ Cfr. *ivi*, pp. 253, n. 2; 254, n. 2 e 264: «Sind die Perzeptionalen und Kategorialen in ihren Akten Wahrnehmungen? Nein, sie sind nicht die Gegenstände der betreffenden Akte.», «Ob man sagen kann, dass Perzeptionalen und Kategorialen in den Akten der Perzeption und Prädikation „wahrgenommen“ sind? Nein, sie sind nicht gegenständlich.» e «In den Akten als intentionalen Erlebnissen, die einen Bestand an *intentio* im spezifischen Sinn haben, ist dies, die Meinung, „Inhalt“, nicht Gegenstand.»

del relativo aggettivo (cfr. *infra*, par. 8.1.1.1): se x è l'oggetto di un vissuto, allora x è *oggettuale* per quel vissuto, e viceversa.

Il modello discusso trova la sua espressione in una tesi ripetuta più volte nel corso dei manoscritti, quella secondo cui diversi percezionali possono *riferirsi* ad uno stesso oggetto. A tal proposito Husserl distingue tra il percezionale in quanto 'contenuto' e la *direzione*, che è ciò che rimane invariato al variare del contenuto. Ogni coppia di percezionali che si riferiscono ad uno stesso oggetto hanno necessariamente direzioni uguali¹. Immaginiamo ad es. di ruotare attorno ad un esaedro, che è l'esempio di cui si serve Husserl stesso in questi manoscritti. Il decorso percettivo si svolgerà nel tempo, e ad ogni fase il percezionale quale contenuto potrà variare, sebbene la direzione attraverserà costante tutte le fasi: nella prima fase intenderò l'esaedro semplicemente come colorato, nella seconda come rosso, nella terza come rosso carminio, e così via. Possiamo rappresentare il decorso percettivo in questione con il diagramma che segue. Sebbene il percezionale sia descritto per lo più come il contenuto, ci permettiamo di raffigurarlo come composto da due parti, quella del contenuto e quella della direzione. Alcuni passaggi dei manoscritti succitati supportano questa decisione (cfr. *ivi*, pp. 304–307). Ciò permetterà di visualizzare meglio la costanza della direzione. Traendo ispirazione dalla notazione husserliana stessa, indichiamo con 'W' la percezione, con 'p' il percezionale, con 'c' il contenuto, con 'X' la direzione oggettuale e con 'O' l'oggetto.

Figura 4



Al di là di tutte le ambiguità segnalate, le affermazioni più dirimenti riguardo al rapporto tra percezione e percezionale sembrano essere quelle rilasciate nelle righe finali del primo manoscritto esaminato: nel delucidare le nozioni di 'coscienza di un contenuto' e 'direzione all'oggetto', Husserl deve infatti constatare come lo stesso oggetto possa darsi in diversi contenuti—*ossia* in diversi percezionali—, per quindi concludere

¹ Cfr. *ivi*, p. 266: «Jedes Paar von Perzeptionalien bzw. von Bedeutungen, die sich so zu einer perzeptionalen Einheit zusammenschließen können (und eben (zu) dieser Einheit, die wir hier sehen, in der ein Perzeptiertes, ein Gemeintes bewusst ist), hat dieselbe Richtung, hat Richtung auf denselben Gegenstand... Jeder [Akt] hat seine Meinung und die Meinung ist eine verschiedene, aber obschon der „Inhalt“ der Akte verschieden ist, meinen sie gegenständlich dasselbe... Es ist zu beachten, dass der Inhalt, die Bedeutung in den Akten, nicht das ist, was wir perzipieren. Jeder Akt ist Bewusstsein des Inhalts, das sagt nicht, jeder Akt perzipiert seinen Inhalt, was vielmehr keiner tut. Einen Akt erleben, das ist ein Erlebnis eines gewissen „Inhalts“ haben...»

che ciò che percepiamo *non* è il contenuto. Sembrerebbe dunque che si possa replicare lo stesso argomento che nelle *Log. Unt.* valeva per la materia (cfr. *infra*, par. 8.3.4.1): se dev'essere possibile che in due percezioni sia intesa la stessa entità, allora la percezione esterna non può intendere il percezionale, perché altrimenti in due percezioni con due percezionali diversi verrebbero intese necessariamente due entità diverse, il che è falso.

2. *La direzione dello sguardo.* Che il percezionale non sia l'oggetto della percezione esterna non significa che esso non possa essere in alcun modo un oggetto. La nozione husserliana di 'oggetto' è infatti non solo *funzionale*, ma anche *relativa* (cfr. *infra*, par. 8.1.1.1): 'oggetto' è solo il contrassegno che spetta a ciò che inteso in un qualsiasi vissuto. A tal proposito è bene notare che Husserl inframmezza le sue analisi con delle osservazioni sul significato del termine 'percepire'. In un primo senso, il percepire visuale implica semplicemente il dirigersi dello sguardo verso l'oggetto esterno. Si può però dare allo sguardo un'altra direzione, compiendo un atto che è dello stesso *genere* del precedente e che però ha per oggetto appunto il percezionale. Anche questa seconda direzione potrebbe dunque essere considerata un 'percepire'. Se però con 'percepire' si intende solo il percepire *sensibile*, cioè il «cogliere un oggetto naturale», allora lo sguardo diretto al percezionale non può essere un percepire. Esso è tuttavia qualcosa di affine al percepire sensibile, e più precisamente è un atto *genericamente* uguale ad esso. Il percezionale non è né l'oggetto esterno né un oggetto naturale, ma può comunque essere l'oggetto di un certo percepire (che tra parentesi viene indicato come un «ideare»)¹.

Il prosieguo del passo testimonia come Husserl stia qui prospettando quella duplice direzione di sguardo che si tradurrà nelle due direzioni d'analisi di cui abbiamo già discusso: lo sguardo diretto al percezionale sarebbe infatti quello che consente l'*analisi intenzionale*, cioè l'analisi dell'inteso come tale (cfr. Hua XXXVIII, pp. 247–248). Ciò che qui rileva non è però il fatto che Husserl stia delineando quel tipo particolare di percezione che indicherà anche come “‘interna’” o ‘immanente’ (cfr. *infra*, par. 9.1.1); quel che ci interessa è piuttosto il fatto che per rendere oggettuale il percezionale si debba per così dire distogliere lo sguardo dall'oggetto esterno o naturale, il che implica che nella percezione esterna ciò che è visto o oggettuale *non* è il percezionale. Detto altrimenti: *se* il percezionale può essere reso oggettuale solo in un atto *diverso* dalla percezione esterna, e *se* ciò che è oggettuale per un atto non è altro che ciò che è inteso in quell'atto, allora il percezionale non può essere ciò che è inteso nella percezione esterna. Ciò non fa che rafforzare la parentela della nozione di 'percezionale' con quella di 'materia': abbiamo visto infatti (cfr. *infra*, par. 8.3.4.1) che anche di essa viene affermato che diviene oggettuale solo in un atto riflessivo.

¹ Cfr. *ivi*, pp. 243–244: «Wahrnehmen schlechthin ist den Blick auf das „Objekt“, auf den Gegenstand gerichtet haben. Und eine andere Blickrichtung einnehmen heißt doch wohl, ein neues „Wahrnehmen“ (Ideieren), einen neuen Akt von derselben Gattung etablieren, der eben das Perzeptionale etc. zum Gegenstand hat... Freilich, wenn wir unter „Wahrnehmen“ das sinnliche Wahrnehmen, das Erfassen eines äußeren Objektes etc. verstehen oder das Wahrnehmen eines Naturobjektes überhaupt... so ist der Blick, der auf das Perzeptionale gerichtet ist, kein Wahrnehmen. Es ist aber ein Schauen, (also) etwas Verwandtes. So wende ich den Blick auf... das Perzeptionale und im Urteil auf das Kategoriale. Das sind keine realen Gegenstände im Sinn von Naturgegenständen.»

Percezionale ed esistenza reale. Quello che chiameremo ‘nesso di significazione’ è ciò che consente di gettare una prima luce sul rapporto tra percezionale ed esistenza. Il percezionale sta infatti all’oggetto come un significato sta a ciò cui esso si riferisce. Husserl scrive che se l’oggetto *esiste realmente*, allora il percezionale è un significato *vero*¹. Risuonano qui delle tesi già udite nell’*Abhandlung*, ove Husserl definiva «corretta» l’*intentio* di una percezione veridica (cfr. *infra*, par. 8.1.3). La verità del significato è pertanto funzione della realtà di ciò a cui il significato si riferisce; si potrebbe dunque dire che se l’oggetto non esiste realmente, allora il percezionale è un significato *falso*. In un passaggio del primo manoscritto esaminato Husserl invita a distinguere significato ed oggetto proprio sulla scorta del nesso in questione: la percezione è certo coscienza di un oggetto, il quale però esiste realmente solo se essa è *normale*. È istruttivo osservare che del lessico della ‘verità’ e della ‘normalità’ Husserl fa uso nell’ambito della distinzione tra percezioni veridiche e non-veridiche (cfr. *infra*, par. 8.6), il che fa subito toccare con mano la parentela stretta tra percezione e percezionale. Quest’ultima viene confermata se si prosegue la lettura dei manoscritti: in prima battuta Husserl sottolinea che l’«esistenza del significato» non è l’«esistenza dell’oggetto», giacché il primo «è» anche quando il secondo «non è». Nell’abbozzo per l’*Inhaltsverzeichnis* ci imbattiamo però in una rettifica: ‘esistenza’ e ‘non-esistenza’ sono «predicati» dell’oggetto, non del significato². Al di là della designazione dell’esistenza come un ‘predicato’—che risulta in netto attrito con quanto asserito nella *Terza Ricerca* (cfr. anche *infra*, par. 14.1)—, ciò che qui conta è il fatto che la distinzione tra percezionale ed oggetto venga stabilita su un piano ulteriore, quello dei predicati: ‘esistente’ o ‘non-esistente’ sono predicati dell’oggetto; ‘vero’ e ‘falso’ sono predicati del significato. Non si può dire dunque che il percezionale «abbia l’essere»; si può solo dire che ad esso può «corrispondere» un oggetto realmente esistente.

In questo contesto il percezionale è definito sia come *ideal*, sia come *irreal*. Riguardo al primo termine v’è da notare che nel testo «ideale Onta» segue subito l’indicazione secondo cui il percezionale «non è qualcosa di effettivo» nella percezione. Possiamo dunque interpretarlo in tre modi: (a) *ideal* come semplice designazione di un contenuto *in senso improprio*: il percezionale sarebbe dunque solo *idealmente* nella percezione, nel senso specifico in cui non sarebbe una sua parte; (b) *ideal* come qualcosa che è frutto di quei particolari atti che sono l’ideazione o l’astrazione: il suo carattere ideale sarebbe allora lo stesso condiviso dalle idee o dalle essenze; (c) *ideal* semplicemente come la negazione di *real*; in questo senso ideale non vorrebbe dire altro che *irreal*. Se l’interpretazione (a) è indicata dalla struttura del passo, la (b) è

¹ Cfr. *ivi*, p. 259: «Die perzeptionale Bedeutung ist in ihrem Sinn auch eine wahre Bedeutung, nämlich wenn der „Gegenstand“ existiert, den sie bedeutet.»

² Cfr. *ivi*, pp. 253, n. 1, 254, nn. 1 e 2 e 275: «Das Perzeptionale, die Bedeutung, hat nur Bedeutungsprädikate, und Existenz der Bedeutung ist nicht Existenz des bedeuteten Gegenstandes...» e «Gegenstand des Aktes und Was seiner Meinung (nämlich seine Bedeutung) sind zu unterscheiden. Die Wahrnehmung ist Bewusstsein von der Wirklichkeit des selbstgegenwärtigen Objektes, das aber nur wirklich ist, wenn die Wahrnehmung eine normale ist. Zum Wesen der Wahrnehmung aber gehört, dass sie Meinen davon ist, und diese Gemeinheit als Idee ist die Bedeutung. Als Bedeutung ist sie auch, wenn der Gegenstand nicht ist...», «Objekt des Wahrnehmens ist das sich im normal darauf gebauten Urteil Bestimmende und sich als wirklich Ausweisende.» e «Ebenso das Wahrnehmen. Prädikate des perzeptierten Gegenstandes, aber nicht des Perzeptionale (und zwar des Intentionale): Existenz und Nichtexistenz.»

suggerita dal fatto che Husserl ha poco prima definito il percepire in cui sarebbe oggettuale il percezionale come un *ideare*. Il percezionale viene tuttavia definito una *singularità*, che è per definizione qualcosa che «accade una sola volta» e che pertanto non può essere ideale. L'interpretazione (c) è resa plausibile dal prosieguo del passo, ove si sostiene che il percezionale non sia qualcosa di *reale-naturale*. Notiamo di passaggio che (a) e (c) non sono in contraddizione, ed anzi potrebbero integrarsi in una coerente descrizione del percezionale: quest'ultimo è detto ideale in senso *mereologico*, non essendo esso parte della percezione, ma ciò non fa di esso qualcosa di *reale-naturale*¹.

Riassumendo, al percezionale può corrispondere tanto un oggetto reale quanto un oggetto irreali. Che l'oggetto di una data percezione non esista non implica dunque che essa non abbia un percezionale. Ed è in questo contesto che Husserl designa il percezionale come un oggetto *immanente*.

Percezionale e trascendenza. Vi sono almeno due occasioni in cui Husserl decreta il percezionale come un 'oggetto immanente', ed in entrambe si trova a dover precisare che esso non è «effettivamente» nella percezione. Ciò emerge con nettezza in un manoscritto del 1909 (cfr. Hua XXXVIII, appendice XV): Husserl scrive che ad ogni percezione «appartiene» un percepito come tale, a prescindere dalla veridicità della stessa. Ogni percezione è cioè necessariamente percezione «di questo o di quello», sicché il percezionale è una «proprietà essenziale» della percezione, un «“contenuto”» che le è proprio in quanto vissuto intenzionale. A questo punto però Husserl torna sulla distinzione tra contenuto effettivo e contenuto intenzionale, assegnando il percezionale al secondo. Il percezionale si dice dunque *allo stesso tempo* 'immanente' e 'trascendente' rispetto alla percezione esterna: trascendente perché non è «frazione della sua essenza», immanente perché le «appartiene *a priori*»². Non vi è dunque un *prima* entità immanente che ne “replica” una *seconda* trascendente; vi è *una sola* entità che è immanente e trascendente a seconda dei rispetti sotto cui la si considera. In particolare, la nozione di 'immanenza' qui invocata non riflette propriamente quella di *inclusione*

¹ Cfr. *ivi*, pp. 265 e 302: «Ebenso wenig wie der gemeinte Inhalt der Vorstellung und das Perzeptionale derselben der wirkliche Gegenstand ist» e «Die Rede ist niemals von wirklichen, wirklich existierenden Gegenständen, sondern von Gegenständen als Gegenständen der Perzeptionen, unangesehen der Frage nach Existenz oder Nichtexistenz. Diese perzeptierten Gegenstände als solche sind es erst, für die Frage aufgeworfen wird, ob ihnen „Existenz“ beizumessen ist oder nicht, und für die generell die kritische Frage aufgeworfen werden muss, welchen Sinn diese Prädikation hat und nur haben kann. Diese Perzeptierten als solche sind „immanente Gegenstände“, sie haben nicht das Sein, aber eventuell „entspricht“ ihnen Existenz in der Wirklichkeit... Zu den Perzeptionen als Einzelheiten gehören ihre Perzeptionen, ihr Vorgestelltes als solches, wieder als Einzelheit. Diese Einzelheiten sind, was sie sind, nur als Einzelheiten dieser einzelnen Perzeptionen und nichts Reelles in ihnen. Sie sind ideale Onta, aber singuläre, einmalige. Sie sind nicht Realitäten, sie gehören keine Natur an, keiner objektiven Zeit, keiner „objektiven Existenz“...»

² Cfr. *ivi*, p. 278: «Sonach kann ich also von jeder Wahrnehmung aussagen, dass zu ihr ein Wahrgenommenes als solches gehöre, nämlich unter Absehen von der Triftigkeit der Wahrnehmung (ihrer Normalität), bzw. der wahrhaften Existenz des Gegenstandes, dass sie Wahrnehmung von dem und jenem ist, sich so und so darstellend, in der Beziehung klar, in jener unklar etc... das Wahrgenommene als solches... ist eine zu dieser Wahrnehmung gehörige Wesenseigenschaft, und zwar so, dass zu der Wahrnehmung als Wahrnehmung ihres Wesens es notwendig, es unaufhebbar gehört... als der „Inhalt“ dieser Wahrnehmung. Hierbei ist aber ganz evident unterschieden der reelle Gehalt der Wahrnehmung, d.h. die reellen Bestandstücke ihres Wesens... und dieser intentionale Inhalt, der ihr durchaus transzendent ist, sofern er eben kein Stück ihres Wesens ist, und andererseits immanent, sofern er *a priori* zu ihr als „Inhalt“, als „Gemeintes“ gehört.» Sull'ascendenza brentiana della nozione di 'oggetto immanente' si veda Chrudzimski (2005).

(che è un rapporto mereologico), ma quella di *implicazione necessaria*: il percezionale è immanente alla percezione solo perché non è possibile pensare questa senza quello.

La distinzione proposta ci è familiare: non è altro che quella esplicitata nella lezione del 1907, ove si teorizza una doppia nozione di immanenza (cfr. *infra*, par. 5.1). Il percezionale sarebbe dunque da collocare sul piano dell'immanenza non-effettiva. La sua definizione come *oggetto* immanente desta però perplessità: se con essa si intende che il percezionale è ciò che inteso in una *percezione immanente*, allora il modello veicolare è rispettato, e con esso la distinzione tra le direzioni dello sguardo. Se invece si intende che il percezionale sia ciò che è inteso in una percezione *trascendente*, in particolare esterna, e che è ad essa immanente, allora il modello veicolare è violato.

In ogni caso, resta il fatto che Husserl continua ad ascrivere al percezionale una certa trascendenza. A motivare tale scelta potrebbe essere il rapporto che quest'ultimo intrattiene con i modi ad esso associati.

Percezionale, modi e caratteri. Come abbiamo visto, Husserl cerca di definire il percezionale ricorrendo al concetto di 'manifestazione'; in quel contesto compare dunque la nozione di 'orientazione'. Qualcosa mi è cioè dato in una certa prospettiva, che è codeterminata sia dalla sua posizione, sia dalla mia posizione rispetto ad esso. A questo proposito Husserl distingue tra componenti che riguardano la posizione dell'oggetto relativamente a quella del soggetto percipiente e componenti che appartengono all'oggetto «in sé»—ove con quest'ultima nozione non si deve richiamare alla mente una nozione vagamente kantiana, ma si deve pensare semplicemente all'oggetto considerato a prescindere dalla sua posizione rispetto al percipiente. È chiaro che l'orientazione vada annoverata tra i componenti della prima specie (cfr. *ivi*, pp. 237, 271 e 298). Possiamo dunque fissare la tesi secondo cui ad ogni percezionale è unito un *modo d'orientazione*. Viene poi sfiorato il tema delle condizioni di illuminazione, che sono determinanti per ciò che Husserl chiama '*modo di datità*' (cfr. ad es. *ivi*, pp. 248 e 318). Quest'ultimo concerne la chiarezza e la distinzione con cui un oggetto giunge a presentarsi. Due percezionali con due modi di datità diversi rappresenteranno qualcosa con due gradi di chiarezza differenti. Consideriamo ancora l'esempio del dado: se ad una percezione che lo presenta in una stanza poco illuminata corrisponderà un percezionale con un certo modo di datità, cioè con una certa chiarezza, ad una percezione che invece lo presenta alla luce del sole corrisponderà un percezionale con un altro modo di datità.

Modi di orientazione e modi di datità non vanno semplicemente distinti, ma vanno anche considerati sotto il profilo della variabilità. La tesi di questi manoscritti è che il modo d'orientazione possa restare costante al variare del modo di datità. L'esempio husserliano è ancora semplice: se percepisco un dado in una stanza buia, questo mi è dato nella stessa orientazione in cui mi sarebbe dato se accendessi una luce¹. Ci si può domandare se il modo di datità possa restare costante al variare dell'orientazione. Non è una questione che Husserl considera, ma possiamo tentare una risposta. Se cambiamo la nostra posizione rispetto all'oggetto in una stanza semibuia, presumibilmente

¹ Cfr. *ivi*, p. 305, n. 1: «Kann man Unterschiede der „Orientierung“ und Unterschiede der Gegebenheitsweise trennen? Ich meine ja, und zwar darum, weil ich im Dunkeln „wahrnehmend“ die Dinge mir gegenüber in einer bestimmten Orientierung setze (auch visuell setze) ohne sie eigentlich zu sehen.»

il modo di datità rimarrà costante. O meglio: *non è impossibile* che rimanga tale. Può darsi che spostandoci incontriamo una condizione d'illuminazione più favorevole, ma ciò non è necessario. Non si può dire dunque: il modo di datità resta *necessariamente* costante al variare del modo d'orientazione. Si deve dire piuttosto: un modo di datità *può* restare costante al variare del modo di orientazione.

Tenendo conto di quanto asserito da Husserl, si può comunque constatare come tra il modo d'orientazione ed il modo di datità viga asimmetria: se infatti varia l'orientazione, può variare il modo di datità: spostandoci guadagniamo delle condizioni d'illuminazione più favorevoli, e ciò che intendiamo ci si dà in modo più chiaro. Se invece varia il modo di datità, non varia mai il modo di orientazione. In altri termini, mentre il modo di datità *può* restare costante al variare del modo d'orientazione, il modo d'orientazione resta *necessariamente* costante al variare del modo di datità. Da ciò si conclude che il primo ha una "prossimità" maggiore al percezionale. Vediamo ora quale sia il rapporto tra i modi considerati ed il percezionale.

1. Percezionale e modo d'orientazione. Sul rapporto tra modo d'orientazione e percezionale Husserl si pronuncia nel manoscritto databile tra il 1908 ed il 1910: la tesi lì esposta è che il secondo possa variare al restare costante del primo: è infatti pensabile che due percezioni abbiano due percezionali uguali ma si distinguano per il modo d'orientazione¹; ciò è comprensibile, anche alla luce di quanto abbiamo già letto nella *Dingvorlesung*: che il percipiente cambi la sua posizione rispetto al dato non implica che l'oggetto si determini in un modo diverso. L'intenzione vuota che al variare della mia posizione si riempie potrebbe infatti essere già stata riempita. Si tratterebbe dunque di un'intenzione vuota e determinata che si riempie di nuovo². Con ciò non si dice che una variazione del modo d'orientazione non comporti mai una variazione del modo di determinatezza. Si dice solo che ciò non è *necessario*. Ruotando attorno all'oggetto potrei infatti percepire il suo colore determinato, sicché un'intenzione vuota e indeterminata collimerebbe con un'intenzione riempita, determinandosi. Il percezionale subirebbe allora una variazione.

2. Percezionale e modo di datità. In merito al rapporto tra il modo di datità ed il percezionale Husserl giunge a conclusioni analoghe: il secondo può infatti restare costante al variare del primo³. Che veda un oggetto alla luce del sole o in una stanza semibuia, in entrambi i casi posso intenderlo come determinato allo stesso modo. Se è vero in-

¹ Cfr. *ivi*, p. 318: «Es wäre auch denkbar, dass zwei Gegenstände denselben Sinn haben, aber sich bloß durch die „Orientierung“ unterscheiden...»—ove la nozione di 'senso' è sovrapposta a quella di 'percepito come tale' (cfr. *ibid.*).

² In un rapido passaggio dell'abbozzo per l'*Inhaltsverzeichnis* Husserl invita a non confondere il percezionale con quella che chiama «cosa visiva», che non è altro che la manifestazione *propria* (cfr. *ivi*, p. 272). Il percezionale non racchiude infatti solo ciò che vediamo propriamente (il profilo a noi volto), ma anche ciò che *non* vediamo propriamente. In ciò si dimostra ancora una volta la sua discendenza dal concetto di 'senso' (cfr. *infra*, par. 10.1)

³ Cfr. Hua XXXVIII, pp. 248 e 318: «Ebenso kann aber auch der Begriff des Perzeptionale orientiert werden..., nämlich dass er von dem Wie der Gegebenheitsweise nach Klarheit, Deutlichkeit absieht... Dann gehört zum Perzeptionale als dem Bedeutungsmäßigen der „Gegenstand, so wie er vorgestellt ist“, d.h. als der mit dem und dem gegenständlichen Inhalt vorgestellte; auch die Bestimmtheit respektive die Unbestimmtheit gehört dazu, aber nicht Klarheit und Deutlichkeit...» e «Bei gleichem Sinn können zwei Perzeptionen Unterschiede der Gegebenheitsweise zeigen, z.B. beide haben zwar denselben „Gegenstand“ mit demselben Beschaffenheitsgehalt und Modus der Unbestimmtheit, aber die eine klar, die andere dunkel...»

fatti che un'intenzione vuota può avere lo stesso modo di determinatezza di una riempita, *a fortiori* varrà che un'intenzione riempita in modo chiaro potrà avere lo stesso modo di determinatezza di un'intenzione riempita in modo non chiaro. Ciò significa che a due sensi uguali possono corrispondere due percezioni con diversi modi di datità. Anche qui, non si dice che ogni variazione del modo di datità non comporti mai una variazione nel modo di determinatezza. Si consideri a tal proposito l'esempio della *Dingvorlesung*: se vediamo qualcosa nella nebbia possiamo vederne il profilo anteriore, ma solo in modo sfocato; il suo colore non ci apparirà come determinato se l'intenzione non è mai stata riempita in condizioni di illuminazione soddisfacenti¹. Se un'intenzione è riempita non è detto che sia determinata, il che è un'ulteriore prova del fatto che la diade 'vuoto/pieno' non coincide con la diade 'determinato/indeterminato'. Se la nebbia si diradasse vedremmo infatti l'oggetto più nitidamente, e potremmo così determinare la sua colorazione. Una variazione del modo di datità comporterebbe allora una variazione del modo di determinatezza. Come una variazione del percezionale non implica una variazione del modo di datità, così una variazione del secondo non implica una variazione del primo.

3. Percezionale e carattere esistenziale. Vi sono molti passi in cui Husserl distingue il 'percepito come tale' dal carattere di 'realtà', a cui di norma è unito. Da una considerazione complessiva dei manoscritti riemerge una tesi perfettamente analoga a quella esplicitata nella *Einführung* e prima ancora nelle *Log. Unt.*: come la materia può restare costante al variare della qualità, così il percezionale può restare costante al variare del carattere della «presa di posizione»². Non a caso Husserl può condurre l'analisi sul piano della mera *perceptio*, vale a dire della percezione considerata a prescindere dalla posizionalità. Sulla scorta di quanto dibattuto sembra del tutto legittimo distinguere tali caratteri da quei predicati che Husserl accorda esclusivamente all'oggetto—ossia esistenza e non-esistenza—, il che permette anche di concepire un percezionale col carattere di 'realtà' a cui tuttavia non corrisponda un oggetto realmente esistente.

In base a questa diagnosi la designazione del percezionale come qualcosa di trascendente diviene più comprensibile: come lo stesso *oggetto* può darsi in diversi *percezionali*—così trascendendoli—, così lo stesso *percezionale* può darsi in diversi *modi* (d'orientazione e di datità).

Percezionale e proprietà. Nel manoscritto datato tra il 1908 ed il 1910 Husserl raffina la descrizione della struttura del 'percepito come tale'. La tesi qui esposta è che due *perceptio* hanno sensi uguali se la descrizione dei loro percezionali restituisce due entità dotate dello stesso modo di determinatezza. A questo punto Husserl può precisare il rapporto che vige tra le proprietà obiettive ed il modo di determinatezza. Riguardo al percezionale si deve infatti distinguere il «contenuto di proprietà» ed il modo di de-

¹ Cfr. Hua XVI, p. 58: «Sehe ich ein Haus im Sonnenschein, bei durchsichtiger Luft, so erscheint mir die Farbe der zugewendeten Seite in ihrer Bestimmtheit, sehe ich es im Dunkel oder im Nebel, so erscheint seine Farbe mehr oder minder unbestimmt.»

² Cfr. ad es. Hua XXXVIII, p. 243: «Wir sprechen von Wahrnehmung und dem Was der Wahrnehmung, das Wahrgenommene als solches (Perceptionale) mit wechselnden Charakteren der Stellungnahme, Wirklichkeitscharakter, Charakter der Fiktion (Unwirklichkeit), Charakter der Fraglichkeit, der Vermutlichkeit etc.»

terminatezza (cfr. *ivi*, p. 318). Il termine ‘determinatezza’ è usato da Husserl in modo ambivalente: negli *Hauptstücke* ad es. si parla di ‘determinatezze oggettuali’, intendendo con ciò le proprietà obiettive, anzitutto colorazione ed estensione (cfr. ad es. *ivi*, p. 12). Nei manoscritti che abbiamo esaminato compare un uso più circoscritto del termine, giacché vengono distinte le ‘proprietà’ o ‘caratteristiche’ dell’oggetto—quelle che potevano essere associate alle di cui prima ‘determinatezze oggettuali’—ed il ‘modo di determinatezza’, che è il modo specifico con cui tali proprietà si presentano. La stessa proprietà può infatti presentarsi più o meno determinatamente¹: la forma di una superficie può restare indeterminata (determinazione generica) oppure presentarsi come ‘triangolare’ (determinazione specifica), e lo stesso vale per la relazione tra la proprietà ed i modi d’orientazione e di datità: la stessa proprietà può presentarsi ora da una certa posizione, ora con una certa illuminazione.

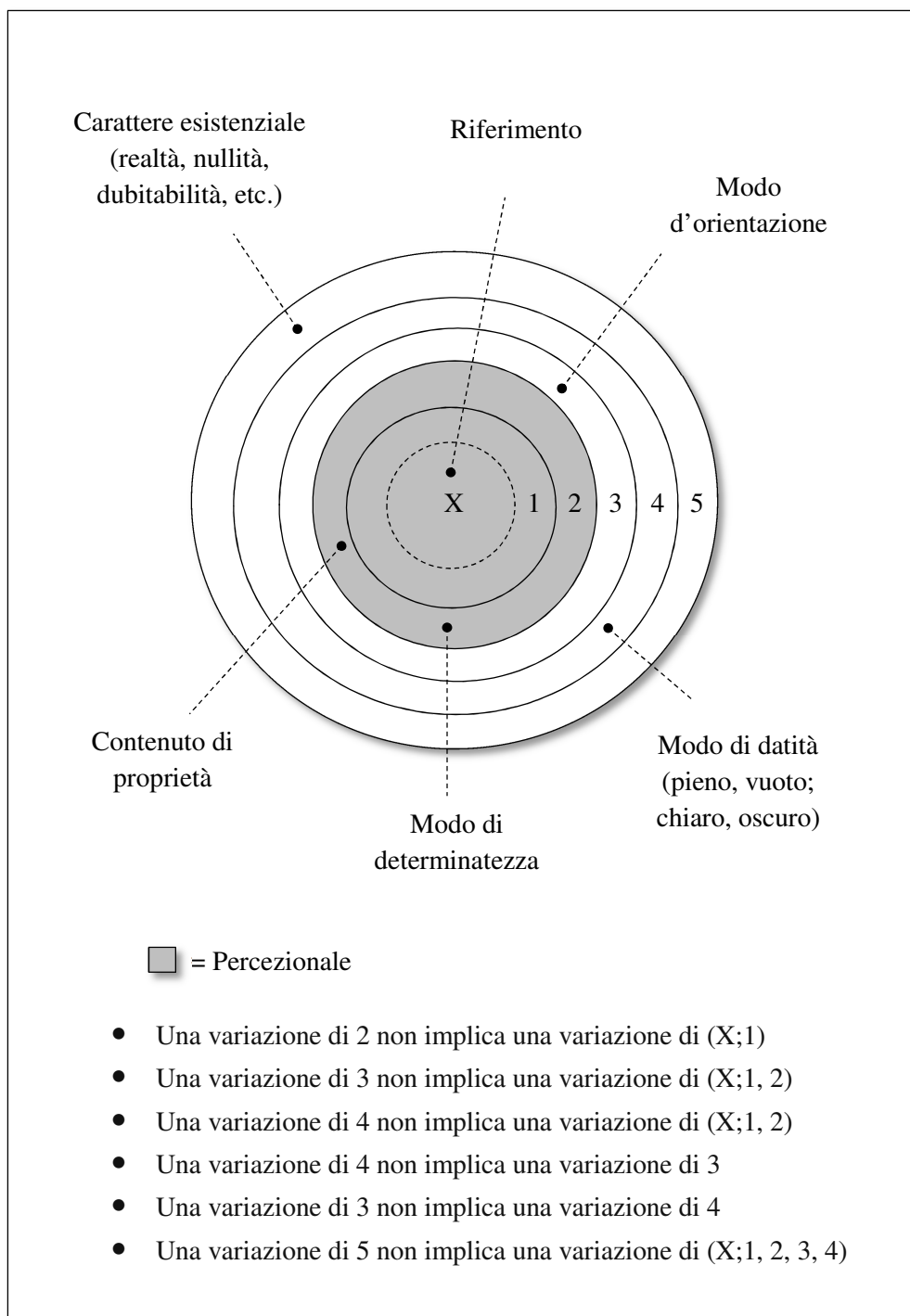
Il ‘contenuto di proprietà’ è tuttavia relativo a qualcosa che *ha* tali “proprietà”. Ciò è l’«“oggetto”»². Gli apici doppi hanno qui una funzione tipografica diversa da quella usuale, pur frequente in Husserl. Il virgolettato non sta qui semplicemente a segnalare che il termine è usato in un senso *improprio* o *non letterale* (come sarà nel caso dell’espressione ‘percezione interna’; cfr. *infra*, par. 9.1); esso vuole piuttosto evidenziare quella dimensione specifica guadagnata con l’epoché (cfr. Meixner 2014, p. 424, n. 42), ove tutto viene considerato a prescindere dall’esistenza. L’“oggetto” sembrerebbe essere dunque l’*oggetto*, sulla cui esistenza è stata però esercitata la sospensione. La nozione di “oggetto” viene quindi accostata a quelle di ‘qualcosa’, ‘uno’ ed ‘X’. Husserl può dunque dire che ogni “oggetto” presenta un contenuto di “proprietà” di cui è veicolo e supporto; o anche che ogni ‘X’ presenta un contenuto di “proprietà” di cui è veicolo o supporto. Ogni senso presenta dunque questi due componenti: la ‘X’ ed il contenuto di proprietà. Tali componenti sono indicati come *momenti*, cioè come parti non-indipendenti (cfr. *ivi*, pp. 321 e 323). Se infatti pensiamo una X, allora la dobbiamo pensare come dotata di un contenuto di proprietà determinato in un certo modo; e se pensiamo un contenuto di proprietà determinato in un certo modo, allora lo dobbiamo pensare come proprio di una X. Vale la pena di soffermarsi sull’uso che viene qui fatto del concetto di ‘proprietà’. In questo contesto Husserl non può intendere con ‘proprietà’ una parte dell’oggetto quale ad es. la sua colorazione, perché il rapporto tra quest’ultima e l’oggetto non è appunto un rapporto tra *momenti*, ma un rapporto tra una *parte* ed un *intero*. È più che plausibile pensare che ciò che qui è indicato con ‘proprietà’ non sia altro che ciò che in altra sede è indicato più precisamente con ‘modo di determinatezza’.

¹ Si veda ad es. un manoscritto del dicembre 1909 (cfr. *ivi*, p. 301): «...wir [sagen] von verschiedenen Perzeptionen, dass sie dieselbe Einheit haben, dieselbe Gegenständlichkeit, auf die sie sich beziehen, dasselbe Ding mit denselben Eigenschaften. Und wir sagen von ihnen, dass sie zwar dasselbe Ding vorstellen, aber einmal unbestimmt... und nachher mehr oder minder bestimmt... Ebenso dieselbe Eigenschaft des Dinges einmal unbestimmt (eine Farbe), das andere Mal mehr oder minder vollkommen bestimmt (rot)...»

² Cfr. *ivi*, p. 323: «Und „Gegenstand“ besagt dabei ausschließlich ein Sinnesmoment X, das charakterisiert ist in einem Zusammenhang als eines und dasselbe.». L’impiego dell’espressione ‘X’ non è sempre univoco; si veda ad es. l’uso ambiguo nella lezione del 1915, in cui con ‘X’ viene intesa la cosa che si manifesta; cfr. Hua XXXVI, p. 89: «...das erscheinende Ding gibt uns sozusagen ein X, das da wirkliche, (das) aber allererst zu bestimmen ist.». In quest’occasione non sembra tuttavia che Husserl ne faccia un uso tecnico o rigoroso; il *sozusagen* sta lì a suggerirlo.

La figura seguente mostra il percezionale in relazione ai modi e caratteri che abbiamo discusso. La disposizione degli anelli è motivata dai rapporti di variabilità stabiliti.

Figura 5



In generale, se il modo di datità fosse parte del percezionale come lo sono la X ed il modo di determinatezza (l'anello 2), una percezione in cui intendessimo qualcosa *in modo vuoto* avrebbe necessariamente un percezionale diverso da una percezione in cui intendessimo quello stesso qualcosa *in modo pieno*. Ma Husserl dice che è possibile che una percezione vuota abbia un percezionale uguale a quello di una piena. Lo stesso discorso vale per il modo d'orientazione ed il carattere esistenziale. Se questi fossero parte del percezionale, allora la descrizione di un dato oggetto non potrebbe essere ad es. semplicemente 'sfera rossa e ruvida', ma dovrebbe includere anche 'da questa prospettiva, intesa come reale, data in modo chiaro'.

Il percezionale è dunque definito solo dalla X e da un contenuto di proprietà dato in un certo modo di determinatezza. Se variano questi ultimi allora dovremmo dire di trovarci di fronte ad un altro percezionale. Abbiamo scelto di indicare il contenuto di proprietà come distinto sia dall'"oggetto" ('X') che dal modo di determinatezza per evidenziare come una stessa proprietà—la colorazione ad es.—possa presentarsi più o meno determinata. Anche la proprietà obiettiva infatti è a rigore un'unità che si costituisce in una molteplicità¹. Ciò detto, non bisogna scordare che l'oggetto sta alle sue proprietà come un intero sta alle sue parti: nell'*Abhandlung* viene persino avanzata la tesi che oggi chiameremmo 'composizione come identità': viene affermato infatti che l'oggetto è «identico» alla complessione delle sue «determinazioni», o anche che la «connessione delle determinazioni non è altro che la cosa stessa», la quale dunque non può essere concepita come una «"somma"» di esse. Husserl può dunque concludere che «ciò che è indicato per le determinazioni vale *eo ipso* per la cosa stessa», e che «percepire l'oggetto significa dunque percepire le sue determinatezze»². In altri termini, un'intenzione *j* in cui ci dirigiamo ad *un intero G* è *identica* all'intenzione in cui ci dirigiamo a *tutte le parti di G*; in *j* intendiamo *G esplicitamente* (in una *percezione complessiva*) e le parti di *G implicitamente* (in *intenzioni parziali*). Le parti di *G* vengono invece intese esplicitamente in un'intenzione *diversa* da *j*, che Husserl chiama *percezione particolare*. Se dunque intendo una cosa, allora ne intendo colorazione ed estensione. In accordo col nostro grafo diremmo quindi che l'intenzione relativa ad X è identica all'intenzione relativa all'anello 1. Ciò significa che nel momento in cui una proprietà si determina in un certo modo l'oggetto stesso si determina.

Sin qui ci siamo limitati a riportare gli asserti husserliani e ad organizzarli in nuclei tematici. Nel corso dell'esposizione abbiamo riscontrato come alcuni di questi asserti si contraddicano esplicitamente. Proprio simili frizioni permettono tuttavia di sviluppare ipotesi che divergono da quanto riportato. Ne discutiamo due.

(A) *Il percezionale come oggetto della perceptio*

La prima è motivata dalla definizione husserliana del percezionale come 'oggetto della *perceptio*'. Abbandonando il modello veicolare si potrebbe infatti ipotizzare che il per-

¹ Cfr. Hua XXXVIII, p. 50, n. 1: «Dasselbe Ding: mannigfaltige ästhetische Erscheinungen; dasselbe Merkmal: verschiedene ästhetische Erscheinungen des Merkmals»

² Cfr. *ivi*, pp. 131 e 148: «Wir haben hier nur von Bestimmungen gesprochen; aber was für sie gezeigt ist, gilt *eo ipso* vom Ding selbst.» e «Der Gegenstand selbst soll aber identisch sein mit der gesamten Komplexion seiner Bestimmtheiten, wie sie mögliche Wahrnehmung vorfinden ließe. Den Gegenstand wahrnehmen heißt also diese sämtlichen Bestimmtheiten wahrnehmen...»

cezionale sia l'oggetto della percezione esterna, la quale però andrebbe considerata a prescindere dalla posizionalità. Nei termini scelti, il percezionale sarebbe l'oggetto di tale percezione *meno* il carattere esistenziale 'reale'. Se poi si volesse conservare la tesi sui predicati, allora si potrebbe dire che il percezionale sia sì l'oggetto di una *perceptio*, ma considerato a prescindere dall'esistenza reale. In definitiva, il percezionale sarebbe l'oggetto della percezione esterna meno il carattere esistenziale reale e l'esistenza reale. La relazione tra *perceptio* e percezionale sarebbe per così dire "celata" nella relazione tra percezione dotata di credenza e oggetto realmente esistente (allo stesso modo in cui uno scheletro è in un corpo). Nei termini delle *Log. Unt.* potremmo dire che il percezionale sia il correlato di un vissuto considerato *solo* sotto il profilo della sua forma apprensionale, che in questo caso è appunto percettiva.

Tale lettura incontra due difficoltà. La prima deriva dall'ambiguità del testo: Husserl afferma che il percezionale non solo non è *wahrgenommen*, ma non è neanche *perzipiert*, che è proprio il verbo che indica la percezione considerata a prescindere dalla posizionalità. La seconda riguarda la descrizione della struttura stessa del percezionale, che non sembra affatto coincidere con quella di un oggetto *simpliciter*. A tal proposito occorre notare che la locuzione 'come tale' si presta a due parafrasi: o come l' 'inteso *in quanto* inteso'—dunque presumibilmente a prescindere dalla sua esistenza reale—, o come l' 'inteso *così come* è inteso'—cioè nel modo di determinatezza in cui è rappresentato. È plausibile ritenere che la locuzione 'come tale' le condensi entrambe, e infatti vi sono vari passaggi in cui essa viene tradotta nel 'così come' (cfr. ad es. ivi, pp. 233 e 238). Se è così però allora risulta difficile concepire il percezionale semplicemente come ciò che è inteso o rappresentato. Il ritratto complessivo ad esso dedicato lo avvicina molto di più alla nozione di 'materia' che a quella di 'oggetto'; basti guardare le concordanze concettuali vigenti tra le due nozioni¹—concordanze che ci sembra di aver implicitamente mostrato.

(B) *La X come oggetto della percezione esterna*

La seconda ipotesi identificherebbe l'oggetto della percezione esterna con la 'X' del percezionale, talvolta indicata anche come "oggetto". Tale ipotesi manterrebbe la distinzione tra percezionale ed oggetto della percezione esterna, non però concepéndoli come *due interi*, ma come un *intero* ed una *parte*: con "oggetto" o 'X' infatti non si intende altro che quello che in altri scritti viene chiamato 'riferimento' o 'direzione', che in quanto tale è un momento del senso. Nella percezione esterna ci si dirigerebbe allora verso una parte del percezionale. Non è facile descrivere un simile atto: per definizione lo si potrebbe concepire in termini analoghi a quella che Husserl chiama 'percezione particolare' (cfr. ad es. Hua XXXVIII, p. 32), ossia un'intenzione percettiva in cui ci dirigiamo esplicitamente verso una parte della cosa (ad es. alla sua colorazione), ma non è detto che ciò sia del tutto appropriato. Quale che sia la descrizione che ne diamo, l'ipotesi sottesa appare discutibile, almeno se si legge la tesi husserliana sulle direzioni dello sguardo in un certo modo. Per validare l'ipotesi infatti si potrebbe concepire il cambio di direzione dello sguardo come un passaggio

¹ Verso tale direzione interpretativa spinge anche il fatto che nelle *Log. Unt.* la nozione di 'materia' viene accostata a quella di 'intention' (cfr. Hua XIX, p. 433), la stessa con cui viene definito il percezionale.

dall'intendere *la X* all'intendere *il perazionale*. Ciò presupporrebbe però che sia possibile intendere una parte di un intero *G* senza aver diretto lo sguardo *a G*. Se invece per intendere una parte di *G* occorresse aver diretto lo sguardo *a G*, e se è vero che il perazionale può essere reso oggetto solo in una direzione dello sguardo che *non è* quello della percezione esterna, allora segue che *la X* può essere intesa solo in un atto che non è la percezione esterna. Se così fosse l'oggetto della percezione esterna non potrebbe essere *la X*. A questo proposito risulterebbe più consono il modo di esprimersi che Husserl sceglie nel già citato manoscritto databile intorno al 1914 (cfr. *infra*, par. 8.3.4.1), ove si dice che *la X* non è ciò verso cui ci *si dirige*, ma ciò che viene *attraversato* (cfr. *ivi*, p. 606)—il che riflette anche quanto raffigurato dal nostro diagramma.

A questo punto vorremmo discutere alcuni problemi che sorgono dall'identificazione del perazionale con l'oggetto della percezione esterna, qui esemplificato dalla cosa.

Problema 1. Husserl afferma *esplicitamente* che il perazionale non è né nella natura, né nel *tempo* obiettivo, escludendo dunque *implicitamente* che esso sia nello *spazio* obiettivo: sembra perciò che non si possa dire che il perazionale possa ardere o deperire, perché ciò presupporrebbe appunto che esso appartenga alla causalità naturale; e non sembra nemmeno che si possa dire che il perazionale disti ad es. cinque metri da qualcosa, perché ciò implicherebbe che esso abbia posizione e luogo. Più in generale, resta problematico descrivere il perazionale in termini reali-naturali. Si potrebbe ipotizzare che Husserl abbia in mente una mera *identità in astrazione dalla naturalità*: se ciò fosse vero perazionale e cosa sarebbero numericamente indistinguibili, sicché le espressioni 'perazionale' e 'cosa' (o 'oggetto della percezione esterna') designerebbero la stessa entità, diciamo *x*, solo considerata diversamente: 'perazionale' sarebbe il termine che designa *x* a prescindere dalla naturalità; 'cosa' sarebbe il termine che designa *x* prima che venga effettuata tale astrazione. A tale ipotesi si potrebbe replicare in due modi: il primo resterebbe sul piano meramente esegetico, e farebbe notare come Husserl non abbia affatto in mente un'*identità* (seppur in astrazione da qualcosa), ma una *distinzione*, lumeggiata facendo perno su ciò che perazionale e cosa non condividerebbero *in quanto tali*, non *in quanto considerati diversamente*. Il secondo farebbe appello ad altre tesi, le quali avrebbero implicazioni difficilmente conciliabili con quanto ipotizzato: per dire infatti che una stessa entità è passibile di due modi di considerazione diversi vi devono essere le condizioni affinché ciò che designiamo con l'espressione *E* (qui: 'perazionale') e ciò che designiamo con *E** (qui: 'cosa' o 'oggetto della percezione esterna') sia sempre quella stessa entità (qui: *x*). Ma è arduo sostenere che tali condizioni vi siano: le difficoltà che si incontrano sono le stesse emerse discutendo l'ipotesi (A), giacché anche lì si tentava la tesi secondo cui perazionale ed oggetto della percezione esterna fossero la stessa entità, solo considerata in due modi diversi (cioè ora prescindendo ed ora non prescindendo dall'esistenza reale). La caratterizzazione che Husserl dà del perazionale lo imparenta infatti con la materia, sicché per esso varrà l'argomento relativa a quest'ultima (cfr. *infra*, par. 8.3.4.1)—argomento che sancisce l'impossibilità di identificarla con l'oggetto della percezione esterna.

Problema 2. Se identifichiamo il percezionale con la cosa, allora sorgono problemi descrittivi riguardo al suo rapporto con i modi e i caratteri: il modo d'orientazione ad es. dovrebbe essere unito alla cosa, e dunque essere anch'esso descrivibile in termini reali-naturali. Ciò resta arduo: il modo d'orientazione è infatti qualcosa che deriva dalla posizione che il *percipiente* ha nei confronti del percepito.

Problema 3. Poniamo che un ad un certo istante l'oggetto venga percepito semplicemente come *colorato* (primo percezionale), e poniamo poi che all'istante successivo venga determinato come *verde* (secondo percezionale). Se fosse vero che il percezionale non è altro che la cosa, allora l'oggetto del primo atto non avrebbe un colore *determinato*, il che è impossibile: ogni cosa—in quanto *singolarità*—ha un colore determinato.

Problema 4. Poniamo che una percezione ne *eluda* un'altra: il percezionale della prima è 'sfera *rossa*', mentre quello della seconda è 'sfera *gialla*'. Identificare il percezionale con la cosa significa definire il percezionale come l'oggetto della percezione esterna. Nel caso considerato dovremmo allora concludere che le due percezioni si riferiscono ad oggetti *diversi*; ma se ciò è vero, allora non vi può essere *elusione*: quest'ultima è infatti possibile solo se i due atti hanno *riferimenti uguali* (cfr. *infra*, par. 8.5). Il riferimento sarebbe infatti 'sfera *gialla*', non 'sfera'.

Problema 5. Come vedremo (cfr. *infra*, par. 14.3), l'immanenza ascritta al percezionale non è l'immanenza ascritta alla cosa. Il primo è detto immanente in quanto ogni percezione *attuale* (o *esistente realmente*) ha il suo percezionale; la seconda è detta invece immanente in quanto se è *realmente esistente*, allora dev'essere *realmente possibile* esperirla. L'immanenza della cosa non richiede dunque l'*attualità* (o l'*esistenza reale*) di una percezione in cui essa sia intesa, ma solo la *possibilità reale* che questo avvenga.

8.3.4.3 Contra Gurwitsch II

A questo punto vorremmo dibattere la questione del rapporto tra senso ed oggetto avviando un confronto con una posizione molto peculiare: ci riferiamo ancora una volta a quella di Aron Gurwitsch. Prenderemo in esame un suo articolo del 1957, che reca il titolo *Beitrag zur phänomenologischen Theorie der Wahrnehmung*. Si tratta di uno scritto per larga parte volto a spiegare la teoria husserliana della percezione, che secondo l'autore andrebbe riletta o potenziata alla luce della teoria gestaltica. Quel che a noi interessa è la tesi esegetica che viene lì avanzata: Gurwitsch sostiene che il modo corretto di catturare l'idea husserliana del rapporto tra senso ed oggetto sia quello di intenderlo come un rapporto tra un «membro» di un «sistema» ed il sistema stesso¹. In

¹ Cfr. Gurwitsch 1957, p. 428: «Orientiert man sich an der Unterscheidung des Gegenstandes, wie er intendiert ist, vom Gegenstande schlechthin, so wird man darauf geführt, *einen* bestimmten „Auffassungssinn“, in dem der Gegenstand vermeint ist, der Gesamtheit oder dem System der „Auffassungssinne“, in denen der Gegenstand vermeint sein kann, gegenüberzustellen. Damit präzisiert sich das Verhältnis von Noema und Gegenstand als das zwischen einem Glied eines Systems und diesem System als ganzem.»

termini più precisi, l'oggetto non sarebbe altro che il sistema di tutti i sensi possibili in cui potrebbe darsi. In questo paragrafo ci proponiamo di mostrare l'insostenibilità dell'interpretazione di Gurwitsch.

Prima di cominciare sarà opportuno fissare i termini della discussione. La terminologia di Gurwitsch non è infatti husserliana, e pertanto richiede una sorta di traduzione. Le occorrenze testuali testimoniano che le espressioni «membro» e «sistema» sostituiscono rispettivamente quelle di «momento» ed «intero». A tal riguardo va notata l'insistenza con cui Gurwitsch nega che i membri in questione possano essere concepiti come frazioni o parti isolate: la manifestazione impropria ad es. non va compresa come qualcosa che *circonda* quella propria, ma come qualcosa che la *compenetra*. La terminologia non è dunque ortodossa, ma è comunque riconducibile a quella husserliana: anche Husserl definisce infatti i momenti di un intero come membri che si compenetrano. I termini utilizzati da entrambi i filosofi sono *Glied* e *durchdringen* (cfr. Gurwitsch 1957, pp. 432 e 434–435 con Hua XIX, p. 282). L'interpretazione di Gurwitsch potrà allora essere riformulata come segue: il rapporto tra senso ed oggetto si precisa come rapporto tra un momento di un intero e quest'intero stesso. Possiamo dunque esprimerla con un'analogia di proporzione: il *senso* sta all'*oggetto* come una *parte* sta ad un *intero*. Con tutta probabilità Gurwitsch non intende tale rapporto alla stregua di quello che vige tra la proprietà obiettiva e l'oggetto: non è detto cioè che il senso sia parte dell'oggetto come ne è parte la colorazione, così come non è detto che l'oggetto sia un intero per la colorazione come lo è per il senso. Nondimeno, la tesi in questione esprime comunque un rapporto tra un intero ed una parte, e come tale la discuteremo. Da parte nostra riteniamo che l'adozione stessa della mereologia come filtro per descrivere il rapporto in questione sia del tutto inadeguata. Di ciò daremo conto enucleando le differenze vigenti tra la relazione 'parte/intero' e la relazione 'identità/molteplicità', che si rivelerà quella adatta allo scopo.

Occorre subito notare una differenza categoriale: consideriamo un intero G formato dalle parti α , β e γ ; se cade una di esse, ad es. α , allora cade G ; l'esistenza di un intero implica infatti l'esistenza delle sue parti. Consideriamo ora qualcosa di identico (sia ' Ω ') dato in una molteplicità di tre membri¹ (siano m_1 , m_2 e m_3); se cade uno di essi, ad es. m_3 , Ω non cade, giacché Ω può essere inteso anche solo in m_1 e m_2 . I due rapporti non sono dunque riducibili l'uno all'altro. In particolare, l'identico non può essere concepito come l'intero dei membri della molteplicità. La definizione di 'identico' esclude poi che esso venga concepito come un membro tra i membri: l'identico non è infatti un membro della relativa molteplicità, ma è ciò a cui ogni membro si *riferisce*.

¹ Si può discutere se la mereologia possa essere applicata alla *molteplicità*, e se dunque quest'ultima sia da leggere come un *intero* piuttosto che come un *insieme*—considerato anche che il concetto di 'molteplicità' sembra essere più operativo che tematico (cfr. Majolino 2012, p. 163). Le definizioni husserliane non sembrano però imporre un aut-aut: in un manoscritto datato tra il 1891 ed il 1892 Husserl definisce la molteplicità come un insieme ordinato da una legge (cfr. Hua XXI, pp. 95–96), ma già nella *Philosophie der Arithmetik* un insieme viene indicato come un intero i cui contenuti sono unificati da una «connessione collettiva» (cfr. Hua XII, p. 18). Il modello insiemistico sembra dunque legittimo; d'altro canto è valida anche l'idea secondo cui ogni senso può esistere al di fuori della molteplicità in cui l'oggetto è dato; in termini mereologici il singolo senso starebbe quindi alla relativa molteplicità come una *frazione* starebbe al suo intero. Ci serviamo pertanto del termine '*membro*', da non intendere nell'accezione definita nella teoria degli insiemi, ma in quella husserliana.

A questo punto possiamo formulare tre ipotesi di lettura, una delle quali riflette la posizione gurwitschiana.

a. Secondo una prima ipotesi l'oggetto sarebbe un membro della molteplicità dei sensi in cui è dato. Si tratta di un'ipotesi da rigettare senza indugi: si avrebbe infatti che l'identico è un membro della molteplicità, il che è falso *ex definitione*; dunque il formalismo seguente non rappresenta adeguatamente il rapporto in esame:

$$\mathfrak{m}\{\Omega, m_1, m_2 \dots, m_n\}$$

ove 'm' sta per 'molteplicità'. Il piano dell'oggetto non può infatti coincidere con quello del membro della molteplicità, poiché uno stesso oggetto può essere dato in due sensi diversi. Diciamo dunque che l'oggetto *trascende* il singolo senso e quindi la molteplicità tutta (quest'ultima non essendo altro che un'entità formata dai sensi).

b. La seconda ipotesi sarebbe quella per cui l'oggetto è una parte del senso. L'identico sarebbe dunque una parte del membro della molteplicità:

$$\mathfrak{m}\{m_1(\Omega), m_2(\Omega), \dots m_n(\Omega)\}$$

La nozione di “oggetto” o ‘X’ emersa dai manoscritti sul percezionale sembrerebbe confortare questa ipotesi: la X è infatti un momento del senso, cioè una sua parte non indipendente. Abbiamo già avuto occasione di rilevare le difficoltà derivanti dall'identificazione dell'oggetto con la X (cfr. *infra*, par. 8.3.4.2)—difficoltà che si riproporrebbero inalterate in questa sede. Qui si può notare in aggiunta che una simile descrizione non restituirebbe adeguatamente il rapporto tra identico e molteplicità: l'identico infatti non è “in” ogni membro *in senso proprio* (come lo è una parte, indipendente o non che sia); l'identico è “in” ogni membro solo in quanto ogni membro si riferisce ad esso (e dunque solo in senso improprio).

c. Stando ad una terza ipotesi, l'oggetto sarebbe l'intero di tutti i sensi possibili. Si tratta della lettura di Gurwitsch: egli qualifica l'oggetto sia come ciò che resta identico nella molteplicità dei sensi, sia come l'intero di tutti i membri possibili di tale molteplicità. In altri termini, l'identico non sarebbe altro che la molteplicità (quest'ultima intesa come entità formata da tutti i sensi possibili). Possiamo rappresentare tale lettura così:

$$\mathfrak{m}\{m_1, m_2 \dots m_n\} \equiv \Omega$$

La lettura gurwitschiana implica conseguenze patentemente indesiderabili. Procediamo dunque elaborando due argomenti per assurdo, in modo da scoprirle.

1. Assumiamo che l'oggetto sia l'intero di tutti i sensi possibili. Husserl ci dirà che i sensi possibili relativi ad un oggetto sono *infiniti* in numero (cfr. *infra*, par. 10.5); se dunque fosse valida la lettura di Gurwitsch, sarebbe impossibile riferirsi ad un oggetto in un decorso percettivo *finito*; tale riferimento è tuttavia evidentemente possibile, come l'analisi fenomenologica attesta. Se ne conclude che l'oggetto non può essere l'intero di tutti i sensi possibili.

2. Come ormai sappiamo, due sensi possono essere uguali, cioè possono determinare uno stesso oggetto in modo uguale. È però possibile che ciò non accada: non solo uno può determinare l'oggetto in modo più preciso dell'altro, ma si può anche dare il caso che i due stiano in contrasto: ciò accade quando due intenzioni sono in un rapporto di elusione, come vedremo tra un momento (cfr. *infra*, par. 8.5). Se fosse vera la lettura di Gurwitsch, in quest'ultimo caso avremmo uno stesso oggetto determinato in due modi contraddittori. Un intero è infatti tale proprio perché costituito dalle sue parti: una cosa ad es. è un intero costituito da una colorazione e da un'estensione. Essa sarà dunque allo stesso tempo colorata *ed* estesa. Se dunque il senso stesse all'oggetto come una parte sta all'intero, allora l'oggetto dovrebbe essere costituito da tutti i sensi in cui l'oggetto è dato: poniamo infatti di percepire qualcosa come verde perché la luce artificiale della stanza è gialla, e poniamo poi di percepirlo come blu perché la luce si spegne; sarebbe dunque occorsa un'elusione. Ma se vale che il senso non è altro che una parte dell'oggetto, allora quest'ultimo deve essere allo stesso tempo *blu e verde*. Un tale oggetto è però evidentemente impossibile, sicché il rapporto tra senso ed oggetto non può essere concepito come un rapporto tra una parte ed un intero.

Resta tuttavia legittimo parlare di un rapporto di *implicazione* tra senso ed oggetto: come infatti non v'è senso che non si riferisca ad un qualche oggetto (nesso di significazione), così non v'è oggetto che non sia dato in un qualche senso. Ciò vuol dire che è impossibile riferirsi ad un oggetto trascendente a prescindere da un modo di determinatezza.

8.4 Identità e identificazione

Sappiamo che ad uno stesso oggetto posso riferirsi più percezioni, e sappiamo anche che ognuna di queste può determinarlo in modo diverso. Ma a quali condizioni possiamo dire di vedere sempre la *stessa* cosa? A quali condizioni possiamo cioè affermare che ciò che è inteso sia qualcosa di *identico*? Si tratta di una questione che Husserl discute diffusamente in due occasioni: in un manoscritto databile intorno al 1904 e in un passaggio della *Dingvorlesung*. Prima di procedere però occorre gettare uno sguardo alle *Log. Unt.*, ove vengono illustrati i due modi fondamentali secondo cui le percezioni possono riferirsi ad un oggetto (cfr. Hua XIX, p. 628):

- (i) il riferimento è *semplice*; in questo caso non vi è alcun atto parziale che si riferisca all'oggetto nella sua totalità. Ciò non esclude che l'atto sia composto da intenzioni parziali che si riferiscono alle parti e ai profili dell'oggetto. Tale percezione è detta semplice perché non esibisce alcuna intenzione complessiva in cui potrebbe essere scomposta. In breve, si tratta di una *singola* percezione, in cui dunque cogliamo l'oggetto da un solo profilo. Nell'*Abhandlung* leggiamo che una simile percezione avviene solo in casi eccezionali: l'esempio husserliano è quello della visione di un lampo che nella notte illumina improvvisamente i dintorni (cfr. Hua XXXVIII, p. 142). Il motivo di un esempio così radicale lo si comprenderà solo considerando la teoria delle cinestesi (cfr. *infra*, par. 11.1): Husserl sosterrà infatti che nella visione

non manca quasi mai un cambio di postura o un movimento di accomodazione—entrambi resi impossibili dal carattere istantaneo del lampo.

- (ii) Il riferimento è *complesso*; in questo caso si ha un decorso di atti che si riferiscono all'oggetto nella sua totalità. Tali atti non sono dunque intenzioni parziali, cioè percezioni relative a frazioni o momenti dell'oggetto; si tratta piuttosto di intenzioni complessive, relative cioè all'oggetto nella sua totalità. Ciò accade quando ad es. lo stesso dado è inteso da una molteplicità di percezioni, in ognuna delle quali lo intendiamo nella sua totalità e identità, sebbene da diversi profili o secondo sensi diversi. Pertanto si può parlare di *'sintesi'*, perché tutti questi atti presentano riferimenti uguali.

È chiaro che la questione dell'identità si potrà porre solo nel secondo caso. Quando tuttavia più percezioni si riferiscono allo stesso oggetto possono darsi due specie di riferimenti diversi (cfr. *ivi*, p. 679):

- (ii') il riferimento complesso è *continuo*; gli atti percettivi che si succedono sono temporalmente contigui, cioè fusi. In questo caso si può dunque parlare di un decorso di percezioni che senza soluzione di continuità si riferisce allo stesso oggetto. In forza di tale fusione ci si può riferire alla molteplicità delle percezioni come ad un'unica percezione complessiva, e dunque indicare gli atti fusi in essa come parziali.
- (ii'') Il riferimento complesso è *discreto*; gli atti percettivi che si susseguono non sono temporalmente contigui. Tra una percezione e l'altra occorre un intervallo, sebbene entrambe si riferiscano allo stesso oggetto presentandolo nella sua totalità.

L'identificazione può poi compiersi in due modi: o in modo mediato, o in modo immediato. In un manoscritto del 1904 (cfr. Hua XXXVIII, appendice XI) si dice che l'identità dell'oggetto è evidente solo a patto che l'identificazione si compia in modo *immediato*¹. Se infatti quella mediata è un'identificazione che si compie in un intervallo—ed è dunque detta *'discreta'*—, l'identificazione immediata si attua senza intervalli, ed è pertanto detta *'continua'*. La coppia concettuale *'mediato/immediato'* si lascia quindi tradurre nella coppia *'continuo/discreto'*. Immaginiamo ad es. di ruotare attorno ad un esaedro senza mai interrompere il decorso percettivo; attueremmo un'identificazione immediata. In un'identificazione mediata invece l'identità è data discretamente, cioè senza che un decorso percettivo presenti l'oggetto in modo continuo. Essa comporta pertanto una «deduzione d'identità», la quale implica il ricordo.

A questo punto siamo in grado di rispondere alla questione posta in apertura: a quali condizioni possiamo affermare che ciò che è inteso sia qualcosa di *identico*? Serviamoci dell'esempio caro ad Husserl: in una prima percezione intendiamo una sfera

¹ Cfr. Hua XXXVIII, p. 223: «Unmittelbare Identität als Evidenz von der Identität des wahrgenommenen Gegenstandes. Im Wesen der Wahrnehmungen, die Zusammengehörigkeit begründende (sind, werden) Erfüllungsverhältnisse erlebt usw. Wahrnehmungen, die kontinuierlich ineinander übergehen, ohne ihre wahrnehmende Intention zu ändern: ein Gegenstand sich annähernd und entfernend. Mittelbare Identifizierung: G₁ erfasse ich „unmittelbar“ in seiner Identität mit G₂ in der Kontinuität der Überganges. Hier habe ich Evidenz. Wenn G₁ und G₂ diskret gegeben sind, ohne Übergang, so glaube ich, dass sie dasselbe G sind, aber ich sehe es nicht, ich habe keine Evidenz.»

come colorata in modo omogeneo; ruotiamo poi attorno ad essa, ed in una seconda percezione scopriamo che il suo profilo posteriore è imbrattato da macchie verdi; il suo modo di determinatezza sarà dunque diverso da quello della prima. In virtù di cosa si può comunque dire che nelle due percezioni intendiamo la stessa sfera? Una prima risposta potrebbe senz'altro suonare: entrambi i modi di determinatezza hanno la stessa determinazione *generica*, quella del colore. La sfera si rivela colorata in modo disomogeneo, ma continua a manifestarsi comunque come colorata. Tra i sensi delle due percezioni sussiste dunque un disaccordo specifico, ma non un disaccordo generico. Un accordo generico tra modi di determinatezza è dunque la condizione minimale affinché si possa parlare di un'identificazione¹.

Fin qui sappiamo che l'accordo generico tra i modi di determinatezza è una condizione necessaria per l'identificazione di un oggetto. Si può dire che tale condizione garantisca l'evidenza dell'identificazione? Si tratta di una delle questioni di pertinenza della fenomenologia della ragione (cfr. *infra*, par. 6). La risposta di Husserl è che solo un'identificazione *immediata* rende la nostra identificazione evidente (e dunque legittima). Va detto che Husserl giustifica tale risposta solo in modo indiretto, cioè mostrando come l'identificazione mediata non garantisca l'identità. Consideriamo ancora una volta la percezione di una sfera rossa; la nostra percezione sarà una mistura di intenzioni riempite e vuote, e l'intenzione riempita sarà quella relativa al profilo anteriore. Dopo un certo lasso di tempo intendiamo percettivamente quello posteriore. A questo punto possiamo attuare un'identificazione grazie al ricordo, e quindi intendere l'oggetto come identico. Tale identità non sarebbe tuttavia evidente, perché è possibile che la seconda percezione si riferisca ad un dado che sebbene sia uguale a quello colto nella prima, non è lo stesso dado. Vedremo dunque il profilo anteriore di un *primo* oggetto ed il profilo posteriore di un *secondo* oggetto². Ciò sembra contrastare con la tesi husserliana secondo cui è impossibile che materie *uguali* abbiano riferimenti *diversi* (cfr. *infra*, par. 8.3.4.1). Ad una lettura attenta tuttavia tale contrasto non sorge affatto: le due percezioni hanno infatti sia *materie* uguali, sia *riferimenti* uguali: sia la prima che la seconda presentano infatti una sfera *rossa* (uguaglianza della materia), sicché sia la prima che la seconda presentano una *sfera* (uguaglianza del riferimento). In più, entrambe le materie esibiscono un elemento indessicale, che è il presupposto dell'identificazione: in entrambe intendiamo cioè *questa* sfera e dunque non un'altra. Ora, come Husserl rimarca nel manoscritto sul percettionale, un'identificazione può attuarsi a prescindere se essa «“sussista di diritto”» (Hua XXXVIII, p. 267): che in due percezioni W e W' *qualcosa sia inteso come lo stesso* non implica che in W e W' *intendiamo la stessa cosa*. Nel caso in cui vedessi due dadi distinti si avrebbe dunque *uguaglianza* di riferimento—dato che si tratterebbe di dadi uguali, cioè qualitativa-

¹ Cfr. Drummond 1979, p. 195: «If the perception is of the front of house, only perceptual appearances which present figure and color determinations will be fit to form a part of this perceptual continuum. Such agreement of *genus* is the lowest level of agreement required for the perceptual synthesis of multiple appearances of one and same object.»

² Cfr. Hua XVI, p. 155: «Es ist doch möglich [nel caso di un decorso percettivo discreto], daß die zweite Wahrnehmung sich auf einen zweiten, dem ersten völlig gleichen Gegenstand bezieht derart, daß ich den ersten von der Vorderseite und den zweiten von der Rückseite sehe. Also hätten wir möglicherweise Sinnesgleichheit, aber nicht Sinnesidentität, und allgemeiner, wir hätten Gleichheit der gegenständlichen Richtung, nämlich Richtung auf Gleiches, nicht aber Identität als Richtung auf Identisches, auf den einen und selben Gegenstand.»

mente indistinguibili—ma non *identità* dell'oggetto—dato che non si tratterebbe dello stesso dato.

Sin qui abbiamo considerato l'identità *dell'oggetto*; sappiamo però che si può parlare di identità anche in merito alle proprietà obiettive: una stessa colorazione può essere presentata da dati sensoriali diversi, cioè in diversi adombramenti. Nei termini del dibattito contemporaneo, si può dire che la proprietà obiettiva esibisca una *costanza percettiva*. A tal proposito Michael Madary ha richiamato l'attenzione sulla peculiarità della concezione husserliana, che a suo parere gode di un potenziale esplicativo superiore a quello proprio delle teorie filosofiche attuali. Secondo Madary ciò che consente ad Husserl di spiegare la costanza percettiva è la struttura dell'intenzione e del riempimento; alcune intenzioni parziali sarebbero cioè piene, e pertanto dotate di sensazioni relative alla colorazione. In quanto *parziali*, tali intenzioni sarebbero necessariamente parti di un'intenzione totale. In tale quadro il correlato dell'intenzione parziale sarebbe dunque l'«apparizione prospettica» della colorazione—vale a dire l'*adombramento*—, mentre il correlato dell'intenzione totale sarebbe la *colorazione uniforme*. La possibilità di vedere una proprietà obiettiva identica nella molteplicità d'adombramenti sarebbe data dal fatto che le intenzioni piene sono fuse con intenzioni parziali vuote. L'intenzione totale è dunque costituita da intenzioni parziali piene e vuote, il cui continuo avvicinarsi permette di vedere la stessa colorazione in una molteplicità d'adombramenti¹.

Tale lettura risulta fortemente eccepibile sul piano esegetico. Anzitutto va notato che ciò che consente ad Husserl di chiarire la costanza percettiva non è il rapporto di riempimento, almeno in prima istanza, ma quello tra riferimenti, sui quali il primo si innesta: due percezioni possono intendere la stessa colorazione perché hanno uguali riferimenti. A rigore infatti la colorazione uniforme non è il correlato dell'intenzione *complessiva*, ma dell'intenzione *relativa alla X*. È quest'ultima che attraversa invariata la molteplicità d'adombramenti. L'intenzione complessiva è quella relativa all'oggetto quale *intero*, ed in quanto tale risulta dall'unità delle intenzioni relative alle sue parti e ai suoi profili; l'intenzione relativa alla X è invece l'intenzione relativa a ciò che si dà come *identico* in una molteplicità.

Uno sguardo ai manoscritti di revisione incrina poi la lettura di Madary su un altro punto. Lì Husserl riprende il problema del rapporto tra intenzioni parziali piene ed intenzioni parziali vuote, distinguendo però due tipi di rinvio: uno *interno* ed uno *esterno*. Il primo concerne il rapporto tra due intenzioni *piene*—qui indicate come 'intuitive'—, mentre il secondo concerne il rapporto tra un'intenzione *piena* ed un'intenzione *vuota*. Quando un'intenzione piena rinvia ad un'intenzione vuota, allora si ha un rinvio interno: vediamo la colorazione in un'orientazione sempre diversa, «ma il raggio dell'intendere attraversa continuamente le apparenze di volta in volta date»

¹ Cfr. Madary 2012, p. 149: «The structure of intention and fulfilment allows Husserl to illustrate his claim that we see the same color in the continuous manifold of color adumbrations. Partial intentions are fulfilled by acts enabled by color sensations. The color sensations play a role in fulfilling a partial intention which is always a part of a total intention. The partial intention is correlated with the perspectival color appearance, and the total intention is correlated with the uniform color of the sphere. Thus, we see the same red in the variations because the variations correlate with fulfilled partial intentions which are fused together with unfulfilled partial intentions to constitute the total intention whose objective correlate is the uniform redness.»

(Hua XX/1, p. 91). In questo caso non occorre mai il riempimento di un'intenzione vuota, perché ogni intenzione è dotata di un dato sensoriale: immaginiamo di muovere il capo in modo da vedere lo stesso profilo della sfera da prospettive diverse: avremo una molteplicità d'adombramenti dello stesso, ma nessuna intenzione si riempirà o svuoterà. Avremo una coincidenza continua tra intenzioni piene. Diverso è il caso del rinviare esterno, perché qui occorre proprio un riempimento di un'intenzione vuota: se immaginiamo di ruotare attorno alla sfera, le intenzioni relative alla colorazione del suo profilo posteriore si riempiranno col nostro spostarsi (cfr. *ivi*, p. 92). Ciò che consente ad Husserl di chiarire la costanza percettiva non è allora il rapporto tra intenzioni piene e vuote—come suggerisce Madary—, ma quello tra intenzioni piene, vale a dire il rinvio interno.

8.5 Riempimento ed elusione

Un altro capitolo cardine della fenomenologia husserliana della percezione è quello dell'elusione. V'è da dire che Husserl la definisce in modo ambiguo: se da una parte la indica come il «correlato negativo» o l'«opposto esclusivo» del riempimento (cfr. Hua XIX, pp. 574 e 582.)—due espressioni che sembrano indicare una *simmetria*—, dall'altra la definisce esplicitamente come qualcosa di subordinato ad esso¹. La tesi che ritroviamo sia nelle *Log. Unt.* che nella *Dingvorlesung* recita infatti che un rapporto di elusione *presuppone* un rapporto di riempimento. Tra i due tipi di rapporto vigerebbe pertanto un'asimmetria: se si può dare riempimento senza elusione, non si può dare elusione senza riempimento. Nei testi husserliani i termini 'riempimento' ed 'elusione' possono essere rimpiazzati rispettivamente dai termini 'concordanza' e 'contrasto', sicché si potrà dire che il contrasto presuppone sempre la concordanza.

Si potrebbe sostenere che ad un'intenzione vuota *j* siano legate due possibilità: o *j* può fondare un rapporto di riempimento, e allora è necessario che *j* concordi con l'intenzione riempiente *j'*, oppure *j* può fondare un rapporto di elusione, e allora è necessario che *j* non concordi con *j'*. Queste tesi rifletterebbero però una concezione simmetrica del rapporto tra riempimento ed elusione, che mal si concilia con la tesi husserliana citata. Se l'elusione dev'essere concepita come qualcosa che presuppone il riempimento, allora tra i due non può vigere un rapporto per cui l'uno è semplicemente l'opposto o la negazione dell'altro. In termini più concisi: se il rapporto è asimmetrico, allora anche il contrasto deve implicare una concordanza. Ovviamente affinché sussista un rapporto di elusione è necessario che intendiamo la cosa *come la stessa* (il che come abbiamo visto non garantisce affatto che intendiamo *la stessa cosa*; cfr. *infra*, par. 8.4). A questo punto dobbiamo chiederci a quali condizioni si possa dire che due

¹ Cfr. Hua XIX, pp. 575–576: «Jeder Widerstreits setzt etwas voraus, was der Intention überhaupt die Richtung auf den Gegenstand des widerstreitenden Aktes gibt, und diese Richtung kann ihr letztlich nur eine Erfüllungssynthese geben. Der Streit setzt gleichsam einen gewissen Boden der Übereinstimmung voraus... Durch die Identitätsbeziehung entsprechen sich erst die nicht zur Deckung gekommenen Momente; statt sich durch Erfüllung zu „verknüpfen“, „trennen“ sie sich vielmehr durch Widerstreit, die Intention wird auf das ihm nun zugeordnete der Anschauung hingewiesen, wird von diesem jedoch abgewiesen.»

intenzioni stiano in un rapporto di elusione; le ipotesi in campo sono due: (1) o le due intenzioni presentano un'uguaglianza di *riferimento*, ma non di *senso*, (2) o le due intenzioni non presentano *né* un'uguaglianza di riferimento, *né* un'uguaglianza di senso. Vagliamole entrambe.

Sappiamo che ogni percezione cosale è una mistura di intenzioni riempite e non-riempite; più in generale, ogni percezione cosale è una mistura di intenzioni *parziali*¹. L'intenzione complessiva è relativa alla cosa, mentre le intenzioni parziali sono relative alle sue parti e ai suoi profili. Riprendiamo l'esempio della percezione della sfera rossa, e consideriamo una sua intenzione parziale vuota; in tale intenzione ci si dirigerà ad es. verso la colorazione del suo profilo posteriore, senza presentarlo. Il senso determina la sfera come colorata in modo omogeneo, sicché nella stessa intenzione parziale ci si dirigerà verso la colorazione rossa. Più precisamente: nell'intenzione non ci si dirigerà semplicemente verso qualcosa di colorato (determinazione *generica*), ma verso qualcosa di rosso (determinazione *specificata*). Girando attorno alla sfera possiamo però accorgerci che il profilo posteriore presenta alcune macchie verdi²; l'atto riempiente presenterebbe allora qualcosa di diverso da ciò verso cui ci si dirigeva nell'intenzione vuota. Si avrebbe così un'uguaglianza di riferimento, dato che il complesso di proprietà presenta un accordo generico—in entrambe le intenzioni ci si dirige infatti verso una sfera colorata—, ma non un'uguaglianza di senso, dato che il complesso di proprietà non è in accordo specifico—la prima presenta infatti la colorazione come 'rossa', mentre la seconda la presenta come verde. Ora, la tesi di Husserl è che per il rapporto di elusione l'uguaglianza del riferimento sia una condizione *necessaria*. Vediamo perché.

Procediamo per assurdo: valutiamo cioè se sia possibile che nel caso di una percezione di cosa sussista un'elusione che non presupponga un'uguaglianza di riferimento. Supponiamo che nell'intenzione vuota *j* ci si diriga verso qualcosa di rosso; può l'intenzione riempiente *j'* esibire non solo qualcosa che non sia rosso, ma anche qualcosa che non sia colorato? La risposta è negativa: se infatti fosse possibile che *j* si eludesse mediante *j'* in qualcosa che non fosse colorato, allora *j* ed *j'* non apparirebbero più ad una percezione cosale. Una cosa è infatti necessariamente qualcosa di colorato; se dunque sussiste una percezione di cosa, allora sussiste un'intenzione parziale in cui

¹ Lohmar (1998, p. 205) ritiene che nel § 12 della *Sesta Ricerca* i rapporti di elusione vengano descritti con un modello «insiemistico»: gli atti sarebbero cioè considerati *insiemi* di intenzioni parziali, le quali figurebbero dunque come loro *elementi*. Lohmar dichiara tale modellizzazione inappropriata, rilevando come a differenza delle intenzioni parziali gli elementi non siano mai tra loro dipendenti. L'interpretazione lohmariana resta tuttavia scorretta: nella sezione citata infatti Husserl descrive gli atti come *interi*, non come *insiemi*; lo testimonia anche il fatto che la notazione lì adottata sia la stessa con cui nella *Terza Ricerca* viene rappresentato un intero in generale (cfr. Hua XIX, p. 260 con ivi, p. 578): come quest'ultimo è indicato con $G(\alpha, \beta, \gamma, \dots)$, così una percezione complessiva è indicata con $\Theta(\zeta; \eta, \iota, \dots)$ —ove Θ sta appunto per l'intenzione relativa all'oggetto nella sua interezza, mentre ζ , η e ι stanno invece per le intenzioni relative alle sue *parti* (indipendenti o non-indipendenti che siano).

² Questo è l'esempio husserliano più consueto, ma non è difficile immaginare un'elusione che riguardi il profilo *a noi volto*: basta immaginare il caso in cui l'oggetto sia illuminato da una luce artificiale ed io non ne sia consapevole: percepirei una sfera *verde* quando essa mi si manifesta come tale solo per via della luce gialla. Ciò testimonia quanto segue: non solo il riempimento percettivo non è garanzia dell'*esistenza reale* dell'oggetto (il che è stato già spiegato; cfr. *infra*, par. 8.2); non è neanche garanzia del *suo modo d'essere*.

ci si dirige verso la sua colorazione. Il rapporto di elusione tra j ed j' può dunque occorrere solo se sussiste uguaglianza di riferimento tra j ed j' .

Questo è il motivo per cui Husserl può affermare che ogni contrasto presuppone una concordanza¹. Ma se è vero che l'elusione presuppone il riempimento, allora le condizioni in base alle quali sussiste un rapporto di riempimento devono essere meno ampie di quelle in base alle quali sussiste un rapporto di elusione. Le condizioni di quest'ultimo siamo già in grado di stabilirle: affinché due intenzioni stiano in un rapporto di elusione non è sufficiente che tra di loro non viga un'uguaglianza di senso; è necessario che viga un'uguaglianza di riferimento. Ma allora un rapporto di riempimento non può essere definito come un rapporto che implichi uguaglianza di riferimento e di senso, perché altrimenti si darebbe proprio quella simmetria negata dal rapporto di presupposizione. Se un rapporto di riempimento potesse occorrere solo se vige un'uguaglianza di *sensu*, allora nel momento in cui non vigesse quest'ultimo non vi sarebbe riempimento. Ma se non vi fosse riempimento, allora ne seguirebbe che l'elusione non presuppone il riempimento. Se quindi si vuole concepire il rapporto tra elusione e riempimento nei termini di un rapporto di presupposizione, come Husserl invita esplicitamente a fare, allora la prima ipotesi derivata dal manoscritto relativo alle *Log. Unt.* (cfr. *infra*, par. 8.2) andrà rifiutata: non si può dire che due vissuti intenzionali fondino un rapporto di riempimento se la materia del primo è uguale alla materia del secondo. Due intenzioni j ed j' possono infatti essere in un rapporto di riempimento anche se tra j ed j' non vige tale uguaglianza. Se invece j ed j' sono in un rapporto di elusione, allora tra j ed j' vigerà un'uguaglianza di riferimento, ma non di senso—ove alle stesse condizioni può darsi anche un rapporto di più precisa determinazione.

Con l'esame del concetto di 'elusione' abbiamo considerato tutte le nozioni fondamentali della fenomenologia husserliana della percezione esterna. Nei prossimi due paragrafi dovremmo dedicarci a due scopi: delimitare più accuratamente il concetto di 'percezione esterna', e discutere il problema della possibilità della sua adeguazione.

8.6 Percezioni anomale e percezioni non-veridiche

Durante il percorso ci è capitato di imbatterci in passi in cui Husserl accostava al termine 'percezione' l'aggettivo '*normale*', senza tuttavia specificare cosa intendesse con quest'ultimo. Tale circostanza rende estremamente difficile stabilire se tutte le occorrenze incontrate abbiano lo stesso significato, senza contare che i contesti in cui esso appare sono sensibilmente diversi². Preferiamo dunque basare la nostra analisi su quegli scritti in cui la nozione di 'normalità' rispetto ad una percezione viene espressamente definita. Ci pare che questa sia l'occasione propizia anche per discutere la con-

¹ Cf. Hua XVI, p. 97: «Jedenfalls ist es evident, daß der Widerstreit Übereinstimmung bzw. daß Enttäuschung Erfüllung voraussetzt.»

² L'abbiamo incontrato in un passo delle *Ideen* (cfr. *infra*, par. 8.3.2.1), esaminando un manoscritto del 1909 (cfr. *infra*, par. 8.3.2.4) ed infine in una nota al manoscritto sul percezionale (cfr. *infra*, par. 8.3.4.2).

cezione husserliana delle c.d. percezioni *non-veridiche*, sinora solo evocate. V'è da dire che quello che andiamo trattando è un capitolo minore della fenomenologia husserliana della percezione, che in altri casi procede in modo senz'altro più generoso. Sul tema della distinzione tra percezioni *normali* ed *anomale* disponiamo infatti solamente di due manoscritti, peraltro brevi e contrassegnati da periodi brachilogici; a tal proposito è Husserl stesso a notare che le analisi lì condotte sono per larga parte errate, soprattutto per la penuria di esempi di percezioni anomale (cfr. Hua XXXVIII, p. 210, n. 1). Per quanto concerne invece la distinzione tra percezioni *veridiche* e *non-veridiche* possiamo guardare soprattutto alle *Log. Unt.*, in cui però vi sono dei pronunciamenti che compaiono solo di passaggio, senza essere sviluppati. Si tratta comunque di accenni densi e decisi, che in quanto tali permettono di valutare la posizione husserliana in merito.

Il primo manoscritto in cui compare la nozione di 'percezione normale' risale al 1898 (cfr. *ivi*, appendice VIII), ed è anche lo stesso in cui Husserl fornisce una definizione esplicita della nozione in gioco: dicesi 'normale' quella percezione in cui dell'oggetto qualcosa «si manifesta» come esso è e qualcos'altro «si manifesta» come esso *non* è. Tale vissuto è peculiare in quanto il soggetto è consapevole del fatto che ciò che «si manifesta» «si manifesta» diversamente da come è: egli vive cioè un «contrasto» tra ciò che si manifesta e la manifestazione, e dunque «prende» quest'ultima come «falsa»¹. Un esempio di tale percezione è solo menzionato, e per lo più tra parentesi: si tratta del classico caso del ramo spezzato nell'acqua. Tale caso è proprio il punto di partenza di un manoscritto databile tra il 1904 ed il 1905 (cfr. *ivi*, appendice VIII), il cui intento è però chiarire la questione speculare, e cioè: per quale motivo la percezione del ramo "spezzato" è detta *anomala*?² Husserl riprende la nozione di 'contrasto', stavolta delineandone più accuratamente i contorni: inizia notando che a contrastare non possono essere i *dati sensoriali*, perché in generale i sensi non contrastano; il contrasto sussiste piuttosto tra le *apprensioni*. A quest'affermazione fa seguire due esempi molto particolari: quello di una retta che viene percettivamente distorta dai rilievi del vetro che la riflette e quello di un paio di occhiali dalle lenti di colore giallo. È evidente che Husserl consideri questi due esempi come esempi di percezioni in cui qualcosa fa sì che sul piano sensoriale ciò che è inteso si dia diversamente da come

¹ Cfr. Hua XXXVIII, p. 212: «Zur normalen Wahrnehmung gehört: 1) Dass sie keine Bestimmtheiten des Gegenstandes verfälscht, als etwas erscheinen lässt, was sie nicht sind oder sein „können“ (gebrochener Stab im Wasser). Dass dem so ist, wissen wir, wir erleben den Widerstreit. Die falsche Erscheinung besteht dabei fort. 2) (Dass sie) zugleich aber mindestens in einigem den Gegenstand erscheinen lässt, als was er ist.»

² Cfr. *ibid.*: «Widerstreit zwischen Tast- und Gesichtsinhalten? Aber die widerstreiten einander nicht. Die Sinne streiten nicht, sondern die Deutungen. Die Verzerrung der Geraden durch (die) Kante, durch die Unebenheiten der Fensterscheibe. Gelbe Brille. Angenommen, ich habe eine Halluzination jenes gebrochenen Stabes und weiß, dass es eine Halluzination ist. Dann „erscheint“ ein gebrochener, ich „deute“ ihn aber als geraden, ich meine ihn als solchen. Er scheint als gebrochen, ich deute die Gesichtsempfindung, und andererseits deute ich das Gebrochen als in Wirklichkeit gerade. Dabei glaube ich aber nichts.» Husserl parla qui di '*allucinazione*', quando sarebbe più appropriato parlare di '*illusione*': in questo caso la non-veridicità riguarda infatti una proprietà dell'oggetto, non la sua esistenza reale. Ammesso poi che Husserl abbia lì in mente l'accezione di 'normalità' qui esposta, andrebbe riletta anche la definizione che egli rilascia in nota al manoscritto sul percettionale: in quel contesto viene detto che l'oggetto di una percezione esiste realmente solo se essa è normale (cfr. Hua XXXVIII, p. 254, n. 1); ciò significa che se la percezione è anomala il suo oggetto non è reale, il che è falso nel caso del ramo.

esso è: i rilievi del vetro operano una distorsione percettiva della retta (o meglio della sua figura), mentre il colore delle lenti altera la nostra percezione delle colorazioni. A questo punto Husserl torna sull'esempio del ramo "spezzato", ed invita a pensare al caso in cui il soggetto «sappia» che tale percezione è illusoria: ad un tale soggetto «si "manifesta"» qualcosa di spezzato, ma egli lo «"interpreta"» come qualcosa di dritto. Come si sarà già avvertito, il linguaggio husserliano non è del tutto controllato, almeno se si considera l'impianto delle *Log. Unt.*: lì la manifestazione è infatti definita come l'unità di dati sensoriali ed apprensione (cfr. *infra*, par. 8.3.3), sicché risulta contraddittorio asserire che qualcosa si manifesta diversamente da quanto detta l'apprensione. Ad ogni modo, ciò che è ha in mente Husserl è chiaro: *visualmente* il ramo è spezzato, ma la nostra apprensione è 'ramo dritto'.

È solo in questo frangente che Husserl distingue tra percezione anomala e normale: se nella prima la sensazione visuale 'spezzato' non viene "corretta" dall'apprensione 'dritto', questo è quanto accade nella seconda: qui siamo consapevoli del fatto che l'acqua devia i raggi luminosi e genera la rifrazione, sicché consideriamo quanto si dà visualmente come «"apparenza"»¹. In altri termini, una percezione normale del ramo "spezzato" è una percezione in cui è vissuto un contrasto tra senso e complesso sensoriale. Il contrasto qui in gioco è quindi diverso da quello da noi discusso precedentemente (cfr. *infra*, par. 8.5): non si tratta di un'intenzione che viene elusa, cioè di un'intenzione in cui *non* sappiamo che quanto intendiamo è diverso da come lo intendiamo (ad es. intendiamo la sfera come rossa quando essa è verde); il contrasto occorre piuttosto perché sappiamo che ciò che intendiamo è diverso da come si dà sensorialmente. Si potrebbe obiettare che *ogni* percezione esterna implichi quest'ultimo tipo di contrasto (e dunque che *ogni* percezione esterna sia illusoria): una colorazione interpretata come *uniforme* ad es. sul piano visuale si dà necessariamente come *non-uniforme*. La peculiarità del caso del ramo "spezzato" risiede tuttavia nel fatto che è *possibile* che il ramo si dia visualmente come dritto (ad es. fuori dall'acqua), mentre è *impossibile* che la colorazione si dia visualmente come uniforme. Questa è la ragione per cui Husserl non apostrofa quest'ultima percezione come *illusoria*, e dunque come *non-veridica*.

Tutto ciò ha delle conseguenze sul piano della qualità del vissuto: già nelle *Log. Unt.* la percezione anomala viene definita *non-posizionale*, e come esempio viene addotto proprio quello di un'«illusione libera da ogni presa di posizione in merito alla realtà di ciò che si manifesta» (Hua XIX, p. 483). È molto probabile che qui Husserl avesse in mente esempi quali quello appena esaminato. Tale ipotesi è confortata anche

¹ Cfr. *ivi*, p. 213: «Unter anomalem Verhältnis: Der visuelle Inhalt ordnet sich einer Reihe „gebrochener Stab“ ein—der taktuelle Inhalt ordnet sich einer Reihe „gerader Stab“ ein; der taktuelle wird vollständig erlebt, der visuelle nur nach einem Glied. Dazu das „Wasser“, „das die scheinbare Ablenkung erzeugt“. Die Gesichtserscheinung ist „Schein“. Ist sie bloß da, so weist das „Wasser“ hin auf die taktuelle Reihe, und zu ihr gehört unter diesen Umständen freilich die Erscheinung des Gebrochenen, aber normalerweise die des Geraden. Nach den normalen Verhältnissen wird gedeutet: Er erscheint „gebrochen“, „gemeint“ aber ist „gerade“, „aber“ er „ist nicht gebrochen“. Wo kein Widerstreit, da auch kein Unterschied zwischen Erscheinung und Schein, zwischen Schein und Wirklichkeit.» Si tratta di osservazioni estremamente simili a quelle presenti negli *Hauptstücke*, non a caso coevi (cfr. Hua XXIII, p. 48): lì Husserl definisce il ramo spezzato un'«apparenza dei sensi» o un'«immagine d'apparenza», ascrivendo alla sensazione tattile la funzione di «integrare» la percezione visuale in merito a quanto del ramo è nascosto, cioè dato in modo improprio (cfr. *infra*, par. 10.1).

da un manoscritto del 1905 (cfr. Hua XXIII, pp. 150–151, n. 1), in cui si legge che l'intenzione relativa al ramo spezzato è «incompatibile con la posizione di realtà». Ora, le formulazioni husserliane danno adito a fraintendimenti, in quanto potrebbero far pensare che sia impossibile che una percezione del ramo “spezzato” ponga quest'ultimo come *reale*, il che è chiaramente falso: ciò che non pongo come reale non è *il ramo*, ma la *sua forma*, e questo è proprio ciò che qualifica il mio vissuto come un'*illusione* piuttosto che come un'*allucinazione*. In questi termini, che la percezione *normale* escluda che io ponga la forma ‘spezzato’ come reale è comprensibile; ma perché ciò dovrebbe valere anche per una percezione *anomala*?

Ad ogni modo, proprio in quanto istanza di un'*illusione consapevole*, il caso del ramo è simile a quello già discusso dell'*allucinazione consapevole* di un'oasi (cfr. *infra*, par. 8.3.1.1 ed anche Alweiss 2010, p. 706): in ambedue i casi sappiamo infatti che la nostra percezione non è veridica. La coppia ‘normale/anomalo’ non è dunque equivalente alla coppia ‘veridico/non-veridico’; nello specifico, non si può dire che ‘veridico’ traduca ‘normale’ e ‘non-veridico’ traduca ‘anomalo’: quello del ramo “spezzato” è infatti il caso di un'*illusione* che può essere ora conscia come tale—e dunque risultare una percezione *normale*—ed ora non esserlo—e dunque risultare una percezione *anomala*.

Ma è corretto descrivere illusioni ed allucinazioni come *percezioni*? Negli *Hauptstücke* troviamo una risposta affermativa: dopo aver distinto tra percezioni «corrette» e percezioni «false», e dopo aver raggruppato sotto le seconde illusioni ed allucinazioni, Husserl conferma che «da un punto di vista puramente descrittivo» quest'ultime sono «autentiche percezioni»¹. Nel momento in cui Husserl definisce un'*allucinazione* come una *percezione falsa* è triviale derivare che ogni allucinazione è una *percezione*; e lo stesso deve dirsi in merito all'*illusione*. Meno triviale è rendere conto della tesi secondo cui allucinazioni ed illusioni sono percezioni. Tale conclusione si rivela inaggrabile non appena formuliamo l'ipotesi secondo cui l'oggetto allucinatorio o illusorio non si manifesterebbe dotato del carattere d'attualità, ma piuttosto con un carattere peculiare e magari esclusivo. Se fosse così avremmo infatti *sempre* modo di riconoscere un'*allucinazione* o un'*illusione* “dall'interno”, e sarebbe dunque *impossibile* soccombervi. In altri termini: se allucinazioni ed illusioni non potessero esercitare su di noi lo stesso impatto delle percezioni veridiche, saremmo in ogni caso capaci di riconoscerle durante la loro stessa attuazione (cfr. Dorsch 2010, p. 178). Avremmo dunque solo percezioni non-veridiche *consapevoli*, il che contrasta con quanto detta l'esperienza. Non si può dunque nemmeno arguire che una percezione allucinatoria abbia una *qualità* che quella non-allucinatoria non può avere. Piuttosto, prima che si sveli quale allucinazione, il mio atto è di norma dotato del modo della credenza (*di norma* perché non è impossibile che sia dotato del modo del dubbio o persino di una qualità non-posizionale, sebbene quelle che si rivelano allucinazioni siano *per lo più* accompagnate dal modo della credenza), che è quello tipico di una percezione veridica. Tutto ciò spiega anche perché Husserl possa sostenere che le differenze che intercorrono tra percezioni

¹ Cfr. Hua XXXVIII, p. 10: «Das Objekt kann wahrgenommen sein, und doch meinen wir, es sei möglich, dass es trotz der Wahrnehmung nicht sei. Wir unterscheiden richtige und falsche Wahrnehmung. Sinnestäuschung, Halluzination, Illusion: Rein deskriptiv sind sie echte Wahrnehmungen.»

veridiche e non-veridiche non possono riguardare il loro carattere «descrittivo o meglio fenomenologico»¹—due aggettivi che sappiamo designare anzitutto i contenuti *effettivi* di un vissuto intenzionale.

Cosa dire riguardo al contenuto *intenzionale* di una percezione non-veridica, ed in particolare in merito al suo *oggetto*? Nulla di ciò che non si possa già trarre dalla teoria generale dell'intenzionalità (cfr. *infra*, par. 8.1.1.1). Possiamo limitarci a riportare la sentenza concisa presente nella lezione del 1908, qui particolarmente efficace: ogni rappresentazione deve avere un oggetto, a prescindere dal fatto che la posizione della sua esistenza sia corretta. Se dunque ciò che è allucinato non esiste realmente, ad essere reale sarà comunque il corrispettivo atto, che in quanto tali avrà dei contenuti effettivi e intenzionali². In breve, ciò che distingue una percezione non-allucinatoria dalla corrispettiva allucinazione è solo che solo primo caso ciò che è inteso esiste realmente. Nei termini della *Dingvorlesung*, le percezioni non-allucinatorie si distinguono da quelle allucinatorie in base a qualcosa che non appartiene all'*essenza* della percezione. La percezione non-allucinatoria di un albero e la corrispettiva allucinazione possono essere vissuti internamente indistinguibili: in entrambe l'oggetto si manifesta dotato del carattere di attualità, ed è perfettamente concepibile che due loro istanze abbiano uguali *qualità*, uguali *complessi sensoriali*, uguali *apprensioni* ed uguali *materie*.

Varrà la pena insistere sull'indistinguibilità in questione (cfr. *infra*, par. 13.4). Per ora ci limitiamo a fissare in termini più precisi i concetti di percezione veridica e percezione non-veridica; diremo che un vissuto intenzionale *v* è una percezione *veridica* se e solo se ciò che è inteso in *v* (i) si dà dotato del carattere d'attualità, (ii) è del genere o della specie che gli accorda l'apprensione (ad es. 'uomo', 'manichino'), (iii) è come è inteso ed è come si dà sensorialmente (ad es. 'rosso', 'dritto') ed (iv) esiste realmente³. Mentre la prima condizione spiega il carattere *percettivo* di *v*, le altre tre spiegano il carattere *veridico* di *v*. Se quindi una delle ultime tre condizioni viene contraddetta, allora avremo una percezione non-veridica. Più precisamente: se vengono contraddette le condizioni (ii) e (iii) abbiamo una percezione *illusoria* (o illusione), mentre se viene contraddetta la condizione (iv) abbiamo percezione *allucinatoria* (o allucinazione). I testi husserliani consentono dunque di formulare almeno quattro possibilità: 1) è possibile che qualcosa si manifesti dotato del carattere d'attualità ed *esista*

¹ Cfr. Hua XIX, p. 358: «Wenn der Gegenstand nicht existiert, wenn also die Wahrnehmung kritisch als Trug, als Halluzination, Illusion u. dgl. zu bewerten ist, so existiert auch die wahrgenommene, gesehene Farbe, die des Gegenstandes, nicht. Diese Unterschiede zwischen normaler und anomaler, richtiger und trügerischer Wahrnehmung gehen den inneren, rein deskriptiven, bzw. phänomenologischen Charakter der Wahrnehmung nicht an.»

² Cfr. *ivi*, pp. 774–775: «Die Gebilde der produktiven Phantasie, die meisten Objekte der künstlerischen Darstellung in Gemälden, Statuen, Poesien usw., die halluzinatorischen und illusorischen Objekte existieren nur phänomenal und intentional, d. h. sie existieren, eigentlich zu reden, überhaupt nicht, sondern nur die betreffenden Erscheinungsakte mit ihren reellen und intentionalen Gehalten.» Come nota a ragione Meixner (2014, p. 411), per Husserl il significato di 'percezione' non include quello di 'veridicità'; l'espressione '*percezione non-veridica*' non ha dunque lo stesso statuto di espressioni quali '*scapolo sposato*'.

³ Da quanto pocanzi detto si capirà che tale definizione non riguarda casi come quelli in cui una colorazione *uniforme* si dà sensorialmente come *non-uniforme*; e si capirà anche che tale definizione non riguarda casi in cui *volontariamente* attuiamo l'apprensione 'donna' quando sappiamo che ciò che è inteso è un manichino (cfr. *infra*, par. 8.3.1.1).

realmente, ed 1') è possibile che qualcosa si manifesti dotato del carattere d'attualità e tuttavia *non esista realmente*; 2) è possibile che qualcosa si manifesti dotato dei caratteri d'attualità e di realtà ed *esista realmente*; 2') è possibile che qualcosa si manifesti dotato dei caratteri d'attualità e di realtà e tuttavia *non esista realmente*. Le prime due sanciscono l'indipendenza della forma apprensionale 'perceptiva' dallo statuto esistenziale di quanto percepito; le seconde due sanciscono l'indipendenza della forma apprensionale 'perceptiva' anche dal carattere esistenziale 'reale'.

Hopp ha cercato di mostrare come l'impianto husserliano permetta di evitare l'argomento classico dell'errore percettivo. L'argomento può essere esposto come segue: (1) nel caso di una percezione non-veridica, percepiamo qualcosa di non-fisico; (2) per ogni percezione veridica A, c'è una percezione non-veridica A' tale che A' non è distinguibile da A; (3) se due percezioni A ed A' non sono distinguibili, allora A ed A' hanno lo stesso *genere* di oggetti; (4) pertanto, nel caso di una percezione veridica percepiamo qualcosa di *non-fisico*¹. È chiaro che in tale contesto Hopp ha di mira le allucinazioni; egli ritiene che l'impianto husserliano consenta di rifiutare la premessa (1), ma a nostro parere non offre un'adeguata spiegazione di questa lettura. Dal momento che potremmo concordare con Hopp, proveremo ad offrirla noi.

Anzitutto qualche chiarificazione semantica: se gli aggettivi 'fisico' e 'non fisico' designano semplicemente il *genere* o la *specie* a cui l'oggetto appartiene, allora Husserl potrebbe certamente rifiutare la premessa (1): un'allucinazione di una casa è un'allucinazione di un oggetto *fisico* nello stesso senso in cui una fantasia di un angelo è una fantasia di un oggetto *non-fisico*. In questo senso, le allucinazioni sono percezioni di oggetti fisici. Se invece l'aggettivo 'fisico' designa il suo essere realmente inserito nella causalità naturale, allora Husserl potrebbe non rifiutare la premessa (1): vi è un senso del tutto comprensibile in cui dal punto di vista husserliano si può dire che gli oggetti allucinatori non siano oggetti fisici. Un oggetto allucinatorio è infatti un oggetto che non esiste realmente, e vi è un senso del tutto legittimo in cui si può dire che un oggetto che non esiste realmente non abbia proprietà fisiche: una casa allucinata ad es. non può essere né arsa né demolita.

Ciò non significa che Husserl debba capitolare dinanzi all'argomento; piuttosto, invece di rifiutare la premessa (1), rifiuterebbe la (3). Che una percezione non-allucinatoria sia qualitativamente indistinguibile dalla corrispondente allucinazione non implica infatti che la prima abbia «lo stesso genere di oggetto» della seconda. L'espressione «genere» è alquanto vaga, ma se si riferisce alla *fisicità* dell'oggetto—come la formulazione di Hopp lascia supporre—, allora la premessa in questione può essere messa in discussione: l'oggetto della percezione allucinatoria è infatti un oggetto che non esiste realmente, mentre quello della percezione non-allucinatoria esiste realmente. Secondo l'interpretazione succitata la fisicità deriva però dall'esistenza reale, sicché x può es-

¹ Cfr. Hopp 2011, p. 147: «The first is the Argument from Perceptual Error: P1. In cases of perceptual error (illusion, hallucination), we directly perceive non-physical object. P2. For any veridical perception, there is an indistinguishable erroneous one. P3. If two experience are indistinguishable, then they have the same kinds of objects. C. Therefore, in veridical perception we directly perceive non-physical objects... Accordingly, Husserl's account also provides the resources to reject premise P1 of the Argument from Perceptual Error. If I hallucinate a box, my experiences is a nonveridical perception *of a box*, not a veridical, much less adequate, perception of something else.»

essere un oggetto fisico qualora sia un oggetto esistente realmente. In questi termini le due percezioni sono dunque qualitativamente indistinguibili, ma non hanno lo stesso genere di oggetti. Husserl potrebbe dunque rifiutare la premessa (3), ed evitare così la conclusione dell'argomento.

Capitolo III

Immanenza e trascendenza

9 L'opposizione tra percezione "interna" ed esterna

Definire la percezione esterna come la percezione di un oggetto esterno è circolare, o quantomeno è una trivialità. Già nell'*Abhandlung* Husserl tenta una definizione più informativa, indicando l'esterno come ciò che appartiene al «non-io»—ove quest'ultimo concetto è depurato da qualsiasi interpretazione psicologica. Ciò che appartiene all'io è invece oggetto di una percezione *interna*. Lo "spazio" dell'io non è nettamente circoscritto, ma è chiaro che Husserl sta parlando di quella che sarà la percezione *immanente*: poco più avanti oppone infatti le percezioni interne a quelle «apprendenti», decretando le prime come adeguate e facendo rientrare nelle seconde le percezioni dei nostri stati psichici (cfr. Hua XXXVIII, pp. 139–141). Torneremo più avanti su tali distinzioni.

L'univocità dell'espressione 'percezione interna' si perde nelle opere immediatamente successive: nelle *Log. Unt.* e nell'*Erkenntnistheorie* tale espressione indica non solo l'opposto della percezione *esterna*, ma anche ciò che più in là si imporrà come 'percezione immanente' o 'riflessione'. Non a caso l'espressione 'percezione interna' viene spesso virgolettata, per intero («"percezione interna"») o parzialmente («percezione "interna"»), oppure viene anticipata da un «cosiddetta»¹, come se Husserl volesse già evitare fraintendimenti (cfr. *infra*, par. 9.2). Il quadro è complicato dal fatto che le virgolette non sono apposte in maniera sistematica, sicché il senso in cui intendere l'espressione in esame è deducibile unicamente dal contesto. Tali ambiguità sono fugate in modo definitivo solo nella già citata appendice delle *Log. Unt.*, *Äußere und innere Wahrnehmung*, ove vengono distinti due tipi di opposizione: quella tra percezione interna ed esterna e quella tra percezione «adeguata» e «inadeguata» (cfr. Hua XIX, p. 769); quest'ultima prefigura quella che nelle *Ideen* si profilerà come opposizione tra percezione immanente e trascendente, opposizione che nel corso degli anni verrà espressa in modo terminologicamente molto variegato: negli *Hauptstücke* si

¹ Talvolta sembra che Husserl adoperi le virgolette per contrassegnare i concetti di 'percezione interna' propri di Locke e Brentano (cfr. ad es. Hua XIX, pp. 668 e 768). Riguardo ai passi in cui viene virgolettata *interamente*, cfr. Hua XIX, pp. 365 e 668; Mat. III, p. 96; riguardo a quelli in cui viene virgolettata *parzialmente*, cfr. Hua XIX, pp. 424, 604, 667 e 768; per quelli in cui viene anticipata dal 'cosiddetta', cfr. Mat. III, pp. 96 e 131. Come si diceva, alcune occorrenze dell'espressione possono essere prive di virgolette, e tuttavia indicare quella che sarà la percezione *immanente* (cfr. ad es. Hua XIX, pp. 367, 669 e 697; Mat. III, pp. 70, 96 e 131). Che la terminologia non fosse ancora del tutto messa a punto è testimoniato non solo dal fatto che anche l'espressione 'percezione *esterna*' è spesso parzialmente virgolettata (Hua XIX, pp. 41, 589, 590, 628; Mat. III, pp. 99), ma anche dalle sostituzioni effettuate a margine del termine 'interna' con 'adeguata' (cfr. Hua XIX, p. 414, n. 1 e Mat. III, p. 202, n. 7).

parla infatti di percezione «immanente» e «transeunte»—terminologia peraltro già impiegata nell'*Abhandlung* (cfr. Hua XXXVIII, pp. 19 e 141); nella *Dingvorlesung* si parla di percezione «autoponente» e «presentativa» (cfr. ad es. Hua XVI, p. 25); e nella *Einführung* si parla di percezione «immanente» e «transiente» (cfr. ad es. Mat. VII, p. 115). Ai fini della nostra trattazione è decisivo non confondere le due accezioni di 'percezione interna'; nel caso in cui ci riferiremo a quella che sarà la percezione immanente applicheremo dunque degli apici doppi.

9.1 La percezione “interna” come riflessione

Il concetto di 'percezione interna' compare in diversi luoghi delle *Log. Unt.*, ma senza essere trattato sistematicamente. Una prima definizione le accorda due proprietà: da una parte viene affermato che essa «accompagna» i vissuti presenti, dall'altra che si riferisce ad essi «come suoi oggetti»¹. Una seconda definizione stabilisce che in un simile percezione i contenuti vissuti non sussistono nella coscienza «nel loro mero esserci», ma divengono *oggettuali*². Per chiarire questo punto possiamo riprendere delle tesi già ampiamente trattate: i contenuti vissuti sussistono nella coscienza «nel loro mero esserci» grazie al vivere. Nel caso della percezione esterna, tra i contenuti vissuti vi sono le sensazioni, ed il vivere tali vissuti è il sentire. Come sappiamo, secondo Husserl il rapporto tra sentire e sentito è strutturalmente diverso dal rapporto che vige tra percepire e percepito. Il sentire la sensazione consiste solo nell'avere tale contenuto nella coscienza, non in un intendere qualcosa. In altri termini, quello tra sentire e sentito non è un rapporto intenzionale (cfr. *infra*, par. 8.3.2.3). Se nella percezione esterna le sensazioni vengono solo vissute—sussistendo dunque «nel loro mero esserci»—, in quella “interna” non si limitano a sussistere in tal modo, ma vengono rese oggettuali, cioè divengono l'*oggetto* di un vissuto. Già da queste poche indicazioni si può constatare come ciò che la percezione “interna” rende oggettuale non sia ciò che abbiamo sinora indicato con il termine 'cosa' o 'oggetto esterno', ma qualcos'altro. Per sciogliere ogni ambiguità occorre tuttavia mettere ancora più a fuoco le affermazioni husserliane.

Come già accennato, della percezione “interna” viene data una definizione che le accorda due proprietà: viene indicata infatti sia come qualcosa che accompagna i vissuti, sia come qualcosa che si riferisce ad essi come suoi oggetti. Da un punto di vista descrittivo *accompagnare* qualcosa sembra tuttavia essere un'operazione costitutiva diversa da quella di rendere qualcosa oggettuale. Un chiarimento a riguardo si trova in un manoscritto databile tra il 1911 ed il 1912 (cfr. Hua XXIII, testo no. 14), uno dei tanti dedicati alla rielaborazione delle analisi sul tempo. Qui Husserl nota che ogni atto

¹ Cfr. Hua XIX, p. 365: «Es ist dies die „innere Wahrnehmung“, welche die aktuell präsenten Erlebnisse, sei es im allgemeinen, sei es in gewissen Klassen von Fällen, begleiten und auf sie als ihre Gegenstände bezogen sein soll.»

² Cfr. *ivi*, p. 424: «Die Möglichkeit einer Aufmerksamkeit auf erlebte Inhalte bestreiten wir natürlich nicht, aber wo wir auf erlebte Inhalte aufmerksam sind, da sind sie eben Gegenstände einer (sc. „inneren“) Wahrnehmung, und Wahrnehmung ist hierbei nicht das bloße Dasein des Inhalts im Zusammenhang des Bewusstseins, sondern vielmehr ein Akt, in dem uns der Inhalt gegenständlich wird.»

è non solo coscienza di qualcosa, ma è anche «conscio», ossia «immanentemente “percepito”». In una tale coscienza il vissuto non è però «posto» o «inteso»: ‘percepire’ in questo caso non significa infatti essere «*volti*» (c.n.) a qualcosa¹. Non a caso il termine è virgolettato. La terminologia qui all’opera ricorda quella incontrata nell’analisi del rapporto tra sensazione e adombramento (cfr. *infra*, par. 8.3.2.4), ove Husserl si preoccupava di tracciare una linea tra il rapporto in questione e quello propriamente intenzionale. Procediamo dunque con l’analisi del passo; possiamo rintracciarvi almeno tre tesi.

(A) La prima non fa altro che esprimere il cuore della teoria dell’intenzionalità: ogni atto è coscienza di qualcosa; questo qualcosa è un suo contenuto specifico, l’unico che merita il nome di ‘oggetto’. Sappiamo come parafrasare tale verità: possiamo dire che un atto è un vissuto che si riferisce *ad un oggetto*; oppure possiamo dire che un atto è un vissuto in cui ci *dirigiamo verso* qualcosa; o ancora possiamo dire che un atto è un vissuto in cui rappresentiamo qualcosa. Il passo ci offre la possibilità di un’ulteriore parafrasi: un atto è un vissuto in cui siamo *volti a* qualcosa.

(B) La seconda tesi dice che ogni atto è *conscio*. Questo pronunciamento è immediatamente seguito dalla generalizzazione secondo cui ogni vissuto è “sentito” o immanentemente “percepito”. È lecito dunque pensare che i due termini esplichino quanto espresso dal termine ‘conscio’, ed è altrettanto lecito pensare che Husserl abbia qui di mira anzitutto un certo tipo di vissuti, vale a dire quelli intenzionali. Questo “percepire” immanente è ciò che Husserl chiama ‘coscienza interna’. Per ogni vissuto *v* intenzionale varrà dunque che se *v* esiste, allora esiste una coscienza interna di *v*. La percezione di un tavolo ad esempio implica *allo stesso tempo* (cioè nello stesso istante) un’intenzione relativa al tavolo ed una coscienza interna di essa. La coscienza interna della percezione non può essere identificata con una delle *intenzioni parziali* della percezione del tavolo, e questo per almeno due motivi: primo, perché ciò che la coscienza interna “percepisce” è *la percezione* del tavolo, non *il tavolo*, sicché si avrebbe che un’intenzione *parziale* percepisce l’intenzione *complessiva* di cui essa stessa è parte. Più in generale, risulta problematico concepire la coscienza interna come una parte dell’atto a cui essa è relativa (cfr. Borsato 2009b).

(C) Il secondo motivo è da rintracciare nella terza tesi. Essa afferma che ogni atto è sì immanentemente “percepito”, ma puntualizza poi che ciò non vuol dire che esso sia *inteso* o che esso sia ciò a cui siamo *volti*. In altri termini, Husserl nega che il “percepire” in questione sia un *vissuto intenzionale*, e dunque un atto. Se non fosse così il regresso all’infinito sarebbe inevitabile: se infatti si afferma che la coscienza interna è un *atto* ed al contempo si mantiene l’idea che *ogni* atto sia internamente conscio (la se-

¹ Cfr. Hua X, pp. 126–127: «Jeder Akt ist Bewußtsein von etwas, aber jeder Akt ist auch bewußt. Jedes Erlebnis ist „empfunden“, ist immanent „wahrgenommen“ (inneres Bewußtsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt, gemeint (wahrnehmen heißt hier nicht meinend-zugewendet-sein und erfassen)... Freilich scheint das auf einen unendlichen Regreß zurückzuführen. Denn ist nun nicht wieder das innere Bewußtsein, das Wahrnehmen vom Akt... ein Akt und daher selbst wieder innerlich wahrgenommen usw.? Dagegen ist zu sagen: Jedes „Erlebnis“ im prägnanten Sinn ist innerlich wahrgenommen. Aber das innere Wahrnehmen ist nicht im selben Sinn ein „Erlebnis“. Es ist nicht selbst wieder innerlich wahrgenommen.»

conda tesi), allora si deve ammettere una coscienza interna della coscienza interna—il che spalanca le porte al regresso.

La prima proprietà che viene accordata alla percezione “interna” può dunque essere associata al concetto di ‘*coscienza interna*’: ogni vissuto è conscio, cioè è accompagnato da un “percepire” interno; tale “percepire” è coscienza del vissuto, ma non implica un esser volti ad esso. La seconda proprietà della percezione “interna” deve invece essere ricondotta proprio a ciò che viene negato dalla prima: la percezione “interna” è un atto che si riferisce intenzionalmente ad un vissuto. La *percezione* “interna” è dunque un atto che rende oggettuale un vissuto. Concordanze testuali testimoniano che quando Husserl nella *Sesta Ricerca* parla di ‘percezione interna’ abbia in mente per lo più questa seconda accezione. Riteniamo che ciò sia sostenibile per due ragioni: in primo luogo, la percezione “interna” viene accostata alla ‘riflessione’, che è quel particolare tipo di atto in cui un vissuto può divenire oggettuale¹; in secondo luogo, la percezione “interna” viene esplicitamente accostata alla ‘rappresentazione di rappresentazione’, sia nel testo originale che nei manoscritti di revisione. Anche quest’ultima viene definita in opposizione a quei casi in cui si ha un mero esserci dei contenuti nella coscienza. Proprio l’esame di quest’ultimo concetto può chiarire al meglio la struttura della percezione “interna”.

Le rappresentazioni di rappresentazioni sono quelle rappresentazioni che si riferiscono ad altre rappresentazioni come a propri oggetti. L’assonanza con la definizione della percezione “interna” è patente. Una rappresentazione di rappresentazione è dunque un atto A che ha per oggetto un atto A’. Con un esempio: se abbiamo la rappresentazione di una rappresentazione di una proprietà obiettiva, non intendiamo la proprietà obiettiva, ma la sua rappresentazione. La rappresentazione della proprietà non può fungere allora come atto riempiente, ad es. come atto che *presenta* la proprietà, ma solo come *oggetto* dell’atto in cui ci dirigiamo verso di essa. In termini concisi: la rappresentazione della proprietà obiettiva diviene oggetto di una rappresentazione di rappresentazione.

¹ Cfr. Hua XIX, pp. 669 e 603 (= Hua XX/1, p. 19): «Die „Reflexion“ besagt aber, daß das, worauf wir reflektieren, das phänomenologische Erlebnis uns gegenständlich (von uns innerlich wahrgenommen) werde...» e «Von diesen mittelbaren Vorstellungen wohl zu unterscheiden sind die Vorstellungen von Vorstellungen, also diejenigen Vorstellungen, die sich einfach auf andere Vorstellungen als auf ihre Gegenstände beziehen. Obschon die vorgestellten Vorstellungen, allgemein zu reden, selbst wieder Intentionen sind, also Erfüllung zulassen, verlangt hier die Natur der gegebenen, der vorstellenden Vorstellung keineswegs eine mittelbare Erfüllung durch Erfüllung der vorgestellten Vorstellungen. Die Intention der Vorstellungsvorstellung $V_1(V_2)$ geht auf V_2 . Diese Intention ist also erfüllt und schlechthin erfüllt, wenn eben V_2 „selbst“ auftritt; sie wird nicht etwa bereichert, wenn sich ihrerseits die Intention der V_2 erfüllt, wenn ihr Gegenstand im Bilde oder im relativ reicheren Bilde, oder gar in der Wahrnehmung erscheint. Denn V_1 meint ja nicht diesen Gegenstand, sondern schlechthin seine Vorstellung V_2 ... So wie das Denken einer Farbe im Akte der Anschauung dieser Farbe seine Erfüllung findet, so das Denken eines Denkens in einem Akte der Anschauung dieses Denkens, also letzterfüllende Anschauung in einer adäquaten Wahrnehmung desselben. Und natürlich ist hier, wie sonst, das bloße Sein eines Erlebnisses noch keine Anschauung und speziell Wahrnehmung von ihm. Es ist zu beachten, daß überhaupt in unserem Gegensatz zwischen Gedanke und Intention und erfüllender Anschauung, unter Anschauung keineswegs die bloße äußere Anschauung... zu verstehen ist. Auch die „innere“ Wahrnehmung..., wie aus dem eben diskutierten Beispiel zu ersehen und übrigens nach dem Wesen des Vorstellens selbstverständlich ist, als erfüllende Anschauung fungieren.» Che la riflessione sia un atto *percettivo* è una tesi contestata da vari interpreti husserliani; affronteremo il problema a breve (cfr. *infra*, par. 9.4).

Adottando la notazione husserliana, designeremo con ‘R’ la *rappresentazione*, e con ‘R(R)’ la *rappresentazione di rappresentazione*. In $R_1(R_2)$ intendiamo dunque R_2 , cioè rendiamo oggettuale R_2 . Nelle *Log. Unt.* vale la tesi seguente:

- (1) $R_1(R_2)$ trova il suo riempimento se R_2 «“stessa” entra», ossia: ai fini del riempimento di $R_1(R_2)$ è irrilevante che si riempia anche R_2 ; in $R_1(R_2)$ intendiamo semplicemente R_2 , non l’oggetto di R_2 .

In effetti la questione del riempimento non si dovrebbe nemmeno porre per R_2 , giacché l’unico vissuto intenzionale *attuato* è $R_1(R_2)$. In altri termini: se mi rappresento una rappresentazione R, R non è attuata. Se ad es. mi rappresento il ricordo di una melodia, non attuo il ricordo di tale melodia, ma solo la rappresentazione di tale ricordo. D’altra parte non sembra nemmeno possibile che $R_1(R_2)$ si riempia rispetto all’oggetto di R_2 nel momento in cui intendiamo R_2 , giacché la condizione minimale affinché un’intenzione si riempia rispetto ad un oggetto x è che quell’intenzione si riferisca proprio ad x. Dato che la rappresentazione di rappresentazione non è altro che una percezione “interna”, la tesi (1) può essere riformulata come segue:

- (1’) la percezione “interna” relativa ad una percezione esterna (sia ‘ $(W_i(W_e))$ ’¹) trova il suo riempimento solo se la percezione esterna (W_e) “stessa” entra, ossia: ai fini del riempimento di $(W_i(W_e))$ è irrilevante che W_e si riempia; in W_i intendiamo semplicemente W_e , non l’oggetto di W_e .

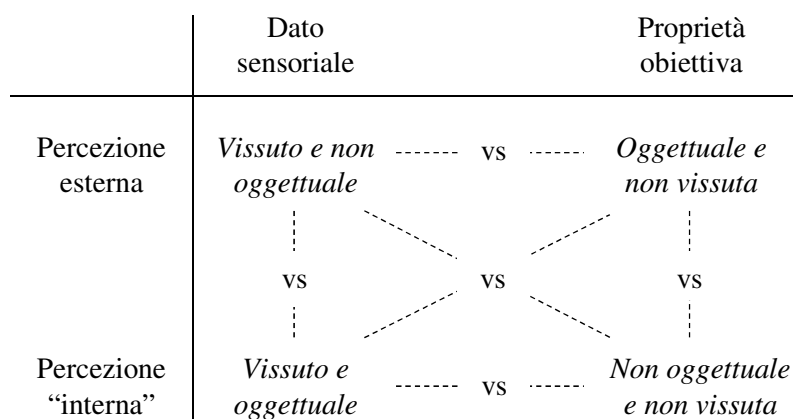
La situazione non cambia se complichiamo il rapporto tra gli atti: sia ‘ $W_i(W_i(W_e))$ ’ una percezione “interna” in cui ci dirigiamo verso una percezione “interna” di una percezione esterna; la prima percezione “interna” W_i trova il suo riempimento solo se $W_i(W_e)$ stessa entra; è irrilevante se $W_i(W_e)$ sia riempita o no; nella prima W_i intendiamo semplicemente $W_i(W_e)$, non l’oggetto di $W_i(W_e)$. E così via. Come asserito esplicitamente nelle *Ideen*, la riflessione è iterabile (cfr. Hua III, § 77). Una simile complicazione non è qualcosa di estraneo alla trattazione che stiamo conducendo: una percezione “interna” di tale grado è proprio ciò che si richiede per analizzare le proprietà della percezione “interna”. In altri termini: solo *riflettendo* sulla percezione “interna” possiamo studiarla. E nel momento in cui la intendiamo, che “entri” una percezione esterna non è indispensabile: ci dirigiamo infatti esclusivamente alla percezione “interna”, non a quella esterna.

A questo punto possiamo gettare piena luce sul rapporto che vige tra la percezione “interna” ed i contenuti vissuti nella percezione esterna. Per avviare il discorso rammentiamo quanto detto in merito al rapporto tra dati sensoriali e proprietà obiettive. Nel caso della percezione esterna dovevamo affermare quanto segue: mentre i dati sensoriali vengono *vissuti* senza essere *intesi*—cioè senza essere resi oggettuali—, le proprietà obiettive vengono *intese* senza essere *vissute* (cfr. *infra*, par. 8.3.2.2). Nella per-

¹ Ci permettiamo di variare un sistema notazionale che Husserl adotta in alcuni manoscritti datati tra il 1911 ed il 1912 (cfr. ad es. Hua XXIII, pp. 310–311): lì indica con ‘ $W_a(g)$ ’ la percezione esterna, e con ‘ $W_i(W_a(g))$ ’ la coscienza interna di tale percezione.

cezione “interna” si può dire che le cose stiano quasi all’opposto: i dati sensoriali vengono vissuti *e* intesi, mentre le proprietà obiettive non vengono *né* intese *né* vissute. Ciò segue dalla tesi generale (1), nonché dalla sua specificazione (1’): in una percezione “interna” relativa ad una percezione esterna W_e intendiamo semplicemente W_e , non l’oggetto di W_e —cioè l’oggetto esterno—, sicché varrà *a fortiori* che nella percezione “interna” non verranno intese le proprietà dell’oggetto esterno (essendo queste nient’altro che parti di esso). Con ciò si spiega perché nelle *Log. Unt.* venga asserito che nel momento in cui un dato sensoriale viene reso oggettuale esso non può più esercitare la funzione presentativa per l’oggetto esterno¹. Il grafo seguente riassume i rapporti discussi:

Figura 6



Possiamo ridiscutere quanto detto alla luce delle nozioni di ‘intendere’ e ‘vivere’; scriviamo ‘in A è vissuto *a*’ come segue:

$$A \sim a$$

E scriviamo poi ‘in A è inteso *a*’ come segue:

$$A \Rightarrow a$$

Nel caso in cui in A sia vissuto *a*, ma in A sia inteso *b*, tratteremo il seguente schema:

$$A \sim [a] \Rightarrow b$$

¹ Cfr. Hua XIX, pp. 767–768: «Achten wir nachträglich auf diese Inhalte... und nehmen wir sie einfach als das, was sie sind, dann nehmen wir sie allerdings wahr, aber nun nicht durch sie den äußeren Gegenstand.»

Siano dunque d il dato sensoriale e p la proprietà obiettiva; nella percezione esterna è vissuto un dato sensoriale, ma in tale percezione non intendiamo il dato sensoriale, bensì la proprietà obiettiva; si avrà dunque:

$$W_e \sim [d] \Rightarrow p$$

La percezione “interna” sarà dunque schematizzabile così:

$$W_i \Rightarrow d$$

A tal riguardo Gerhard Prauss ritiene che l’impianto Husserl presenti una difficoltà; la sua critica si articola in questi termini: come può la percezione “interna” dirsi appunto *percezione*, che secondo Prauss è necessariamente «oltrepassamento» di qualcosa? Cosa dovrebbe cioè oltrepassare una siffatta percezione? Non il dato sensoriale, perché questo è oggettuale, cioè è il punto terminale dell’intenzione, sicché non può essere oltrepassato; potrebbe essere allora un *secondo* dato sensoriale, cioè un dato che oltrepassato presentasse il *primo* dato sensoriale? Con la nostra notazione, avremmo uno schema di tal tipo:

$$W_i \sim [d'] \Rightarrow d$$

ove ‘ d ’ sta appunto per un secondo dato sensoriale che rappresenti il primo. Ciò sembra impossibile, perché di tali dati sensoriali non disponiamo. Prauss ne conclude che la percezione “interna” non può essere detta ‘percezione’¹. Tale argomento si fonda su una premessa che da un punto di vista husserliano risulta difficilmente giustificabile: ci riferiamo all’idea secondo cui un atto può dirsi percettivo solo a patto che «oltrepassi» un dato sensoriale. La questione è piuttosto delicata: si tratta infatti di capire se sia lecito pensare che nella percezione “interna” vi sia qualcosa di sentito che non sia oggettuale, e se in ultima istanza si debba applicare anche ad essa lo schema ‘contenuto – apprensione’. Tentativi husserliani in tal senso non mancano, o almeno questo è quanto tradisce la terminologia scelta (che resta tuttavia precaria). Nelle *Log. Unt.* ad es. leggiamo che il contenuto fenomenologico dell’atto inteso funge da «rappresentante» per la percezione “interna”, ma subito dopo leggiamo anche che tale contenuto viene «interpretato oggettualmente»². Tali ambiguità le troviamo già nell’*Abhandlung*,

¹ Cfr. Prauss 1977, pp. 83–84: «Denn wie könnte innere Erfahrung ebenfalls Wahrnehmung, ebenfalls Überschreitung von etwas sein, bzw. was könnte es wohl sein, das auch innere Erfahrung als Wahrnehmung überschritte? Die Empfindung der Innenwelt, die sie als innere Erfahrung zum Gegenstand gewinnt, kann es nicht sein, eben weil sie dabei gegenständlich und somit gerade nicht überschritten wird. Es kann aber auch nicht etwa eine ‚Empfindung‘ von dieser Empfindung sein, die allererst zu überschreiten wäre, um diese zum Gegenstand zu gewinnen. Denn dass wir solche ‚Empfindung‘ besäßen, welche uns die Empfindung, die wir tatsächlich besitzen, wiederum so „präsentiert“, wie diese Empfindung selbst, die wir besitzen, und Dinge der Aussenwelt „präsentiert“, davon kann überhaupt keine Rede sein.»

² Cfr. Hua XIX, p. 707: «Die Materie des Wahrnehmens [= “interno”] (sein Auffassungssinn) steht in keinem Notwendigkeitszusammenhang mit der Materie des wahrgenommenen Aktes; vielmehr hat der gesamte phänomenologische Inhalt dieses Aktes den bloßen Charakter eines Repräsentanten, er wird gemäß der Auffassungsform der Wahrnehmung gegenständlich gedeutet, nämlich als dieser Akt selbst.»

ove si dice che nel caso della riflessione gli atti fungono da «presentanti», cioè «da basi per l'interpretazione», sebbene il «presentante» sia «identico» al «presentato» (Hua XXXVIII, pp. 139 e 141). Nelle *Log. Unt.* appare poi la nozione piuttosto oscura di *Reflexionsinhalt* (Hua XIX, p. 708), con la quale si vorrebbe additare ciò che dovrebbe fungere da rappresentante per la percezione “interna”. Infine, nella *Einführung* Husserl sembra prendere sul serio l'idea che nella percezione immanente vi siano dei «contenuti di sensazione» che fungono in termini analoghi a suoni, colori, etc., «di cui si avrebbe sensazione, senza che essi siano percepiti»¹. Tutte queste ipotesi sono comunque espressamente superate nei manoscritti di revisione, ove viene giudicata assurda l'idea che nella percezione immanente vi siano «contenuti adombranti» o contenuti di sensazione che esercitino una funzione presentativa; vaglieremo la legittimità di questo pronunciamento tra un attimo (cfr. *infra*, par. 9.3). Per ora possiamo notare come il quadro husserliano generale non conforti la lettura di Prauss: per Husserl infatti affinché un atto si dica ‘perceptivo’ non è necessario che esso includa dei dati sensoriali e questi vengano oltrepassati; è sufficiente che in esso ciò che è inteso sia dotato del carattere d'attualità. Ciò significa che lo stesso carattere d'attualità è svincolato dall'occorrenza di un dato sensoriale, che è propria solo di una *specie particolare* di atto perceptivo, ovvero sia la percezione trascendente. Proprio studiando l'atto riflessivo vedremo tuttavia come sia impossibile definirlo una percezione (cfr. *infra*, par. 9.4) e ciò per motivi altri da quelli insiti nei rilievi di Prauss.

E in effetti a ben vedere nelle *Log. Unt.* non si teorizza mai un secondo dato sensoriale che ne presenti un primo; persino quando Husserl designa il contenuto fenomenologico dell'atto come ‘rappresentante’ non sembra concepire un secondo dato, ma solo ipotizzare che quello stesso contenuto inteso funga da rappresentante di sé stesso. Una simile lettura renderebbe intellegibile quanto si legge nella *Einführung* in merito alla funzione presentativa del dato sensoriale percepito: nel momento in cui attuo una percezione esterna, il dato sensoriale presenta qualcosa di distinto da esso, vale a dire la proprietà obiettiva; nel momento in cui invece lo percepisco, tale dato «sta per sé stesso», o «rappresenta per sé stesso» (Mat. VII, p. 125). Non c'è dunque un secondo dato sensoriale che ne presenti un primo; c'è un solo dato sensoriale che viene reso oggettuale.

Che nella percezione “interna” non si *senta* alcunché non implica tuttavia che in una tale percezione non si *viva* alcunché. Come Husserl spiega negli *Hauptstücke*, quando rifletto su una parte della percezione esterna—nel suo esempio la qualità—, tale parte è non solo oggettuale, ma è anche vissuta². Mentre dunque nella percezione esterna ciò

¹ Cfr. Mat. VII, pp. 125–126: «Immerhin könnte man sagen, sofern der betreffende Inhalt Träger einer Bewusstseinsfunktion von der Art der Perception ist, sei er als empfunden zu bezeichnen, nur dass hier, bei der reell immanenten Wahrnehmung, das Empfundene zugleich wahrgenommen sei. Dehnen wir den Begriff des Empfindens und des Empfundenen so weit aus, dann ist jede *cogitatio*, soweit sie phänomenologisch wahrgenommen ist, zugleich Empfindungsinhalt. Ob sie auch in analoger Weise wie Farben, Töne u.dgl. in der Weise von darstellenden Inhalten fungieren können, das lassen wir hier dahingestellt. Wäre dies der Fall, so hätten wir auch von ihnen evtl. Empfindung, ohne dass sie wahrgenommen sind.»

² Cfr. Hua XXXVIII, p. 19: «Zum Beispiel achten wir in der phänomenologischen Analyse der Dingwahrnehmung auf das Moment des *belief*, das Seins- oder Wirklichkeitsbewusstsein, so blicken wir darauf hin, wir meinen es, nehmen es wahr. Dieses Moment ist erlebt, dient aber nicht als Präsentant für etwas von ihm Verschiedenes, es gilt nicht für etwas anderes, sei es auch Verwandtes, sondern für sich selbst.»

che è oggettuale *non* è vissuto, in quella “interna” lo è: se vedo una colorazione obiettiva, essa è oggettuale, ma non è vissuta; se invece intendo un dato sensoriale, esso è oggettuale e vissuto. In una formula stringata (cfr. Borsato 2009a, p. 87): viviamo ciò su cui riflettiamo.

Il richiamo husserliano al contenuto fenomenologico dell’atto non può passare inosservato, ed anzi merita la dovuta attenzione, soprattutto se letto congiuntamente a quella lunga digressione che compare nella seconda edizione delle *Log. Unt.* Ci riferiamo alla nota in cui la nozione di ‘contenuto fenomenologico’ viene estesa anche ai contenuti *non-effettivi* di un atto (cfr. *infra*, par. 4.1). Sembrerebbe dunque che nella percezione “interna” ci si possa dirigere anche verso qualcos’altro.

9.1.1 I due tipi di percezione “interna”

In un manoscritto redatto con tutta probabilità tra il 1905 ed il 1917 (cfr. Hua X, appendice XI con ivi, p. 99), Husserl sostiene che il titolo ‘percezione interna’ abbia un duplice senso. La si può cioè intendere in due modi: o come percezione di un contenuto effettivo dell’atto da essa inteso, o come percezione di qualcosa che non è un contenuto effettivo dello stesso¹. Quella che qui viene presentata come una possibilità è in realtà il presupposto della stessa distinzione tra contenuto effettivo e contenuto intenzionale; ciò è detto con chiarezza nell’*Abhandlung*: la distinzione descrittiva tra i due tipi di contenuto presuppone che di entrambi vi sia una percezione possibile (cfr. Hua XXXVIII, p. 140). Si tratta di un punto estremamente delicato, che però potrebbe farci comprendere meglio quanto abbiamo rilevato in merito alla distinzione tra descrizione *reale* e descrizione *fenomenologica* (cfr. *infra*, par. 5.2). Trattandosi di un manoscritto dedicato alla rielaborazione delle lezioni sul tempo, Husserl lavora sulla percezione uditiva, ed in particolare sull’ascolto di una nota musicale, il suo esempio prediletto. Noi ci permettiamo di mantenere la trattazione nel campo della percezione visuale, e riprendiamo dunque l’esempio lockiano della sfera rossa. Ciò non crea alcuna difficoltà, dato che il discorso vale per la percezione in quanto tale.

Consideriamo dunque la percezione esterna di una sfera colorata di rosso. In una percezione “interna” in cui intendiamo un contenuto effettivo di tale percezione potremmo cogliere il dato sensoriale ‘rosso’, o anche l’apprensione che anima tale dato,

¹ Cfr. Hua X, p. 126: «Es ist nämlich nach dem Ausgeführten zu beachten, daß der Titel „innere Wahrnehmung“ doppeldeutig ist. Er besagt beiderseits wesentlich Verschiedenes, nämlich einmal Wahrnehmung eines der Wahrnehmung immanenten Bestandstückes, das anderemal eines immanenten Geschauten, aber nicht eines Stückes... Aber nur in der einen Wahrnehmungsart ist das Gegenständliche reelles Konstituens des Wahrnehmungsphänomens. Der Zeitfluß des Tönens ist mit allen seinen Komponenten im Wahrnehmungsphänomen da, macht es aus. Jede Phase, jedes Bestandstück dieses Flusses ist ein Stück des Phänomens. Dagegen ist das Identische im Zeitfluß, die phänomenologische Substanz und ihre Eigenschaften, das was verharrt oder sich verändert, zwar ein in der zweiten Wahrnehmungsart adäquat zu Erschauendes, aber nicht in ihr als reelles Moment oder Stück zu bezeichnen.». Ni (1999, p. 53) misinterpreta questo passo leggendovi la distinzione tra *coscienza* interna e *percezione* interna, quando in realtà si tratta di due tipi di percezione “interna”, vale a dire di riflessione.

giacché entrambi sono contenuti effettivi della percezione esterna. Si tratta di un caso che abbiamo già discusso nel dettaglio.

Verso cosa ci si può dirigere invece in una percezione “interna” che si riferisca a qualcosa che non è definibile un contenuto effettivo dell’atto inteso (che nel nostro caso è una percezione esterna)? Una prima risposta potrebbe suonare: verso il contenuto *intenzionale* di tale atto. Se fosse così ci troveremmo tuttavia dinanzi ad un dilemma. Nel contenuto intenzionale della percezione esterna rientra infatti il suo *oggetto*, il che motiverebbe la seguente argomentazione: (a) l’oggetto della percezione *esterna* è l’oggetto esterno (*ex definitione*); (b) l’oggetto esterno rientra nel contenuto *intenzionale* della percezione esterna; (c) nella percezione “interna” ci si può dirigere verso il contenuto *intenzionale* della percezione esterna; (d) nella percezione “interna” ci si può dunque dirigere verso l’oggetto esterno; (e) pertanto percezione esterna e percezione “interna” possono avere lo *stesso* oggetto. Tra l’oggetto della percezione esterna e l’oggetto della percezione “interna” del secondo tipo potrebbe dunque vigere identità. Con ciò ad essere in discussione non è tanto il concetto di percezione esterna, quanto piuttosto quello di percezione “interna”: perché mai dovremmo continuare a chiamarla tale nel caso in cui in essa ci dirigiamo verso il contenuto intenzionale dell’atto inteso? Sarà bene attenerci al testo husserliano prima di sollevare ulteriori dubbi.

La risposta di Husserl è che nel secondo tipo di percezione “interna” ci si possa dirigere anzitutto verso l’«identico» del decorso della percezione esterna. Tale ‘identico’ sarebbe la «sostanza fenomenologica» con «le sue proprietà». Si tratta dunque di capire cosa si intenda esattamente per ‘sostanza fenomenologica’. Una nota ci viene in aiuto: Husserl puntualizza che la sostanza fenomenologica non è la «sostanza reale-naturale»—che è «sostrato di proprietà reali-naturali»—, quanto piuttosto il sostrato identico di una «percezione di *fantoma*» (c.n.)¹. Ad una prima lettura si potrebbe quindi affermare che la sostanza fenomenologica non sia altro che l’oggetto esterno considerato a prescindere dalle sue proprietà causali-materiali, perché questo in effetti è il fantoma; non a caso nei manoscritti di revisione la percezione di fantoma verrà definita *trascendente* (cfr. *infra*, par. 10.4). Ciò non fa che riproporre le perplessità di cui sopra: sembra infatti che ciò verso cui possiamo dirigerci nel secondo tipo di percezione “interna” non sia altro che l’oggetto della percezione esterna solo considerato *in astrazione* da alcune proprietà. Le due percezioni continuerebbero cioè ad avere lo stesso referente. A tal proposito risulta ancora una volta interessante un passaggio dell’*Abhandlung*: Husserl scrive che da un punto di vista fenomenologico «l’identico» delle varie «presentazioni» di uno stesso oggetto non è quello stesso oggetto (esterno), ma il «rappresentare-lo-stesso-oggetto, ossia il senso apprensionale» (Hua XXXVIII, p. 153). Posto che tra senso ed oggetto non v’è identità, tale passo suggerisce l’idea che il referente della percezione “interna” del secondo tipo non sia quello della percezione esterna.

¹ Cfr. Hua X, p. 125, n. 1: «Substanz natürlich dann nicht verstanden als reale Substanz, Träger realer Eigenschaften, sondern bloß als das identische Substrat der Phantomwahrnehmung.» Sul concetto di ‘fantoma’, cfr. *infra*, par. 10.4.

Ciò non desterebbe particolari preoccupazioni se non fosse per i termini in cui Husserl descrive quella che si imporrà come ‘riflessione’. Nei manoscritti di revisione ad es. compare una nota che riecheggia nettamente il passo del manoscritto esaminato: Husserl scrive che ogni «deviazione dalla normale direzione dello sguardo» può essere caratterizzata come riflessione, per poi aggiungere che tale deviazione dello sguardo può volgersi anche a qualcosa che non è effettivamente nel vissuto. È evidente che per ‘normale’ direzione dello sguardo Husserl intenda quella propria di ogni vissuto *pre-riflessivo*¹, e dunque anche della percezione esterna. Ciò che qui rileva è la caratterizzazione dell’atto riflessivo come una *deviazione* della direzione dello sguardo da quella normale: presa alla lettera, la ‘deviazione’ è un’operazione che sposta la mira da qualcosa a qualcos’altro: in senso letterale, se intendiamo *x* e poi deviamo la direzione del nostro sguardo, allora non intendiamo più *x*. Si noti che difficoltà analoghe le avevamo incontrate anche nel contesto dell’analisi del percezionale, ove Husserl scriveva appunto che per renderlo oggettuale occorre una direzione dello sguardo che fosse «altra» da quella normale (cfr. *infra*, par. 8.3.4.2). Dei due tipi di percezione “interna” il secondo è dunque sicuramente più ostico da descrivere. Nel caso del primo sembra del tutto appropriato parlare di ‘deviazione’: il suo oggetto infatti non può essere lo stesso della percezione esterna, giacché in quest’ultima ciò che è inteso non è un contenuto effettivo. Il secondo tipo di percezione “interna” mantiene invece una parentela con quella esterna, almeno sul piano del correlato intenzionale.

A testimonianza di ciò sta il fatto che Husserl la definisce espressamente come «analogica» o «affine» (Hua X, pp. 124 e 125) a quella esterna², che a differenza di essa è necessariamente inadeguata. A tal proposito non è ardito rileggere l’opposizione tra percezione “interna” del secondo tipo e percezione esterna alla luce di quella tra descrizione *reale* e descrizione *fenomenologica*. Se la prima si effettua sulla base della percezione esterna, la seconda si effettua sulla base di quella “interna”. In particolare, la descrizione fenomenologica dell’inteso come tale si effettua sulla base della percezione “interna” del secondo tipo. Come sappiamo, le due descrizioni differiranno dal punto di vista operativo: se voglio effettuare una descrizione reale di questo tavolo, dovrò attuare necessariamente *varie* percezioni esterne; se invece voglio descrivere questo tavolo in quanto ‘sostanza fenomenologica’, allora sarà sufficiente che attui una *singola* percezione “interna” del secondo tipo. Proprio quest’ultima differenza ci introduce nel problema che affronteremo nella prossima sezione.

¹ Cfr. Hua XX/1, p. 149, n. 1: «Die Rede von Reflexion in Anwendung auf intentionale Erlebnisse setzt eine normale Einstellung voraus auf das im normalen Sinn sog. intentionale Objekt, in welcher Einstellung es im meinenten „Blick“ steht. Jede der strukturellen Verflechtungen von Intentionalitäten an einem solchen Erlebnis bietet Möglichkeiten für Ablenkung der Blickrichtung von der normalen, und jede aktuelle Ablenkung heißt in gleich gutem Sinne eine Reflexion; also nicht etwa bloß die Blickanwendung auf das Erlebnis selbst und seine realen Komponenten.»

² Cfr. Hua X, p. 125: «Substanz und Akzidenz in diesem präempirischen Sinne sind phänomenologische Gegebenheiten: sie sind Gegebenheiten in möglichen Wahrnehmungen, und zwar adäquaten Wahrnehmungen. Diese Wahrnehmungen sind, so sagte ich, verwandt mit den äußeren Wahrnehmungen.»

9.2 Percezione interna e percezione immanente

In filosofia la distinzione tra ‘interno’ ed ‘esterno’ è da sempre foriera di equivoci. Husserl stesso ne è consapevole, ed infatti dopo le *Log. Unt.* sceglie di adottare univocamente una nuova terminologia. Già nell’appendice finale dell’opera del 1901 si assiste ad una certa restrizione dell’uso dell’espressione ‘percezione interna’: Husserl se ne serve infatti per indicare l’atto con cui percepiamo i vissuti localizzati nel nostro corpo. L’esempio lì addotto è semplice, e viene ripreso nell’*Erkenntnistheorie*: nel momento in cui ho mal di denti, percepisco tale mal di denti, e lo localizzo in una parte del mio corpo (il dente appunto). Husserl puntualizza che una simile percezione è dello stesso genere di una qualsiasi percezione esterna, dacché in entrambi i casi mi dirigo verso qualcosa in modo *trascendente*: ciò che è percepito non è infatti il dolore così come è vissuto, ma il dolore in quanto relativo ad un dente¹. Tale dolore è qualcosa di trascendente, non solo perché il dolore localizzato in uno stesso dente può aumentare o diminuire—proprio come una scatola può manifestarsi ora in modo più chiaro ed ora in modo più oscuro—, ma anche perché rispetto ad esso posso ingannarmi: come si può dare il caso che percepisca una donna in luogo di ciò che è in realtà un manichino, così si può dare il caso che il dolore mi si manifesti come qualcosa che tormenta un dente che in realtà è sano.

Se dunque la possibilità dell’elusione costringe ad ammettere che anche la percezione *interna* è una percezione *trascendente* (cfr. *infra*, par. 8.1.2), la variabilità del complesso sensoriale al restare costante del riferimento costringe ad applicare anche ad essa lo schema ‘contenuto – apprensione’ (cfr. *infra*, par. 8.3.3)². La distinzione tra ‘interno’ ed ‘esterno’ assume ora dei contorni più definiti: dicesi *esterna* quella percezione che si riferisce a qualcosa che è fuori dal mio corpo; dicesi *interna* quella percezione che si riferisce al mio corpo o ad una sua parte.

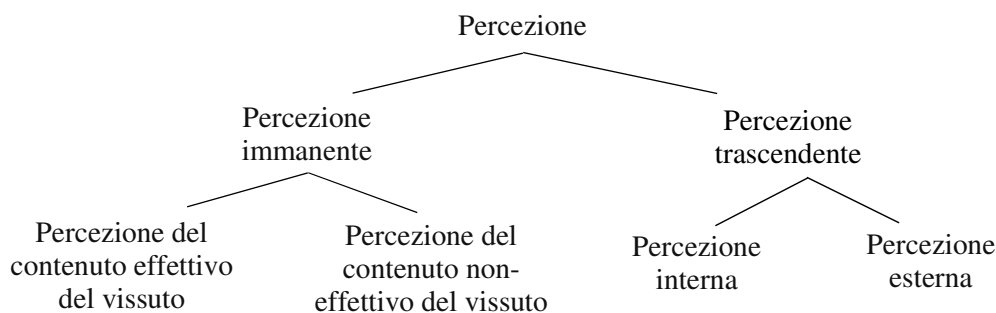
Cosa distingue allora quella che sinora abbiamo contrassegnato con apici doppi da quella pocanzi indicata come ‘percezione interna’? Possiamo rispondere servendoci ancora dell’esempio husserliano: se nel caso della percezione interna quale percezione di vissuti localizzati nel corpo il mal di denti viene attribuito a qualcosa che lo trascende—venendo quindi *appreso*—, nel caso della percezione “interna” quale riflessione viene reso oggettuale il dolore così come è vissuto. Con ciò si comprende che la possibilità dell’elusione è fuori gioco: se il mio oggetto è il dolore *così come è vissuto*, e non il dolore in quanto relativo ad un dente, è indifferente se quest’ultimo sia realmente sano o realmente malato. Per evitare che questi due tipi di percezione ‘interna’

¹ Cfr. Hua XIX, pp. 770–771: «So ist in der Wahrnehmung vom Zahnschmerz ein wirkliches Erlebnis wahrgenommen, und gleichwohl ist die Wahrnehmung eine oft täuschende: der Schmerz erscheint als im gesunden Zahne bohrend. Die Möglichkeit der Täuschung ist klar. Der wahrgenommene Gegenstand ist nicht der Schmerz, so wie er erlebt, sondern der Schmerz, so wie er transzendent gedeutet, und zwar dem Zahne zugeordnet ist.» e Mat. III, p. 99: «Beispiele inadäquater Wahrnehmung bieten uns die „äußeren“ Wahrnehmungen, verstanden als Wahrnehmungen äußerer Dinge, und jene inneren Wahrnehmungen, die mit äußeren verwoben sind, wie die Wahrnehmung eines als „Magenfreude“ lokalisierten Gefühls der Lust, eines als Kopf- oder Zahnschmerz in den genannten Körperteilen lokalisierten Schmerzes.»

² Cfr. Hua XIX, pp. 761–762: «Daß... *der Schmerz im Zahne bohrt*... das nehme ich genau in dem Sinne wahr, wie... daß diese *Schachtel quadratisch und braun gefärbt ist* u. dgl... Äußere Wahrnehmung ist Apperzeption, also fordert die Einheit des Begriffs, daß es auch die innere sei.»

vengano equivocati, già dagli *Hauptstücke* Husserl opta per una nuova coppia terminologica: distingue infatti tra ‘percezioni *immanent*’ e ‘percezioni *transeunti*’ (cioè trascendenti), intendendo con le prime ciò che sinora abbiamo indicato sotto il titolo di ‘percezioni “interne”’, e con le seconde le percezioni relative a ciò che è esterno o interno al corpo. Ne deriva dunque una tassonomia di questo tipo:

Figura 7



Questo quadro permette di discutere con più chiarezza il tema della variazione nella sfera dell'immanenza e della trascendenza. Sappiamo che nel caso della percezione trascendente è possibile che diverse percezioni si riferiscano ad uno stesso oggetto: come uno *stesso* tavolo può esser visto da due angolazioni diverse, così una *stessa* melodia può essere udita da diverse distanze, e così ancora lo stesso mal di denti può risultare ora più forte e ora più lieve. Che due percezioni trascendenti abbiano lo stesso oggetto non significa dunque né che siano due percezioni *uguali* (ossia *qualitativamente* indistinguibili), né tantomeno che siano in realtà la *stessa* percezione (ossia *numericamente* indistinguibili). Si può dire lo stesso della percezione immanente? La *Dingvorlesung* fornisce una risposta negativa: Husserl afferma che nel caso della percezione «autoponente»—altro nome per la riflessione (cfr. Hua XVI, p. 23)—, l'identità della percezione e l'identità dell'oggetto «coincidono». Ciò vuol dire non solo che percezioni immanenti *uguali* avranno necessariamente oggetti *uguali*, ma anche che percezioni immanenti *diverse* percezioni avranno necessariamente oggetti *diversi*¹. Andremo in cerca delle ragioni di questo asserto, che resta qui inspiegato (cfr. *infra*, par. 9.3). Per ora limitiamoci a registrare come Husserl neghi alla percezione immanente la forma più basilare del rapporto 'identità/molteplicità'.

Come anticipavamo, Husserl nega nella percezione immanente si possa parlare di contenuti che in virtù dell'apprensione fungano da rappresentanti per qualcosa. Più in generale, Husserl afferma che parlare di 'apprensione' nel caso di una percezione immanente può valere solo come mera *façon de parler*. La ragione è presto data: nel caso della percezione immanente manca la variabilità che decreta la percezione trascendente come trascendente. Rammentiamo i due argomenti con cui Husserl aveva soste-

¹ Cfr. Hua XVI, p. 25: «Bei den selbststellenden Wahrnehmungen ist Identität des Gegenstandes und Identität der Wahrnehmung einerlei, ich meine, verschiedene Wahrnehmungen haben verschiedene Gegenstände.»

nuto la necessità dell'apprensione nel caso della percezione esterna. Secondo il primo, il riferimento può restare costante al variare del complesso sensoriale: qualcosa di esterno è dato necessariamente in un certo adombramento, cioè in qualcosa di non-uniforme, sicché se mancasse l'apprensione non riusciremmo a vedere la proprietà obiettiva come qualcosa di uniforme. Il secondo dice invece che il complesso sensoriale può restare costante al variare del riferimento: si tratta dell'ormai noto caso della donna-manichino; ciò che percepiamo come qualcosa può rivelarsi qualcos'altro, ma entrambe le percezioni avranno uguali complessi sensoriali; in breve, posso incorrere in un'elusione (cfr. *infra*, par. 8.3.3). Ora, entrambe le variabilità sono escluse nel caso della percezione immanente: non solo infatti ciò che è dato in una tale percezione non può esser dato mediante adombramenti, ma non sussiste nemmeno la possibilità di una molteplicità di riferimenti; una data percezione immanente è «insuperabile»: non solo è impossibile che il suo oggetto si riveli come irreali, ma è impossibile anche che il suo oggetto si riveli altro da quello che è o si determini diversamente. In ciò la distanza dalla percezione trascendente è massima. Husserl ne conclude che nel caso della percezione immanente non si può parlare di 'senso *apprensionale*', ma solo di 'senso' o di 'materia'¹.

Percezione immanente e trascendente si distinguono poi anche rispetto alla variabilità tra la forma apprensionale e la qualità. Il pronunciamento più chiaro e conciso lo si trova nella *Dingvorlesung*: nel caso della percezione trascendente è possibile che nel decorso percettivo la qualità vari al restare costante della forma apprensionale; la credenza può infatti mutarsi in dubbio, ma nonostante ciò l'oggetto può continuare a darsi dotato del carattere d'attualità. La percezione immanente invece esclude una simile variabilità: nel momento in cui ad es. intendo un dato sensoriale, questo mi si dà necessariamente non solo dotato del carattere d'attualità—dato che è appunto *percepito*, e non fantasticato o ricordato—, ma anche come *reale*. Non è dunque possibile che sussista altra qualità che non sia quella della 'realtà', sicché in un certo senso è esclusa persino la credenza².

¹ Cfr. Hua XX/1, pp. 153, 168 e *ibid.*, n. 2: «In einer immanenten Anschauung fehlt es also an einer Repräsentation, einer „Erscheinung“ des immanent Gegenständlichen; es gibt da nicht „darstellende“ bzw. abschattende Inhalte, die vermöge zugehöriger „Auffassungen“ zu Repräsentanten würden für dargestellte gegenständliche Momente, die als identische dann auch durch mannigfaltige andere Repräsentanten bzw. Erscheinungen zur Gegebenheit kommen könnten... Wenn gelegentlich auch bei den immanenten Anschauungen von Auffassung oder gar Repräsentation gesprochen wird, so darf das nur als eine *façon de parler* gelten...», «...und sie [= percezione immanente] ist es, weil es hier keine Mannigfaltigkeit möglicher Auffassungen, sondern immer nur die einzige Auffassung „als es selbst gibt“... Damit hängt auch zusammen die Unaufhebbarkeit einer immanenten Wahrnehmung...» e «Der hier freilich zwar Sinn (Materie), aber, eigentlich gesprochen, nicht mehr Auffassungssinn ist.»

² Cfr. Hua XVI, p. 22: «Das Wesen der reduzierten Erlebniswahrnehmung ist evident unverträglich mit Unglauben und Zweifel; sie ist nicht nur Bewußtsein, dessen Wesenscharakter es ist, Bewußtsein aktueller Gegenwart des Gegenstandes zu sein, sondern sie ist auch als absolut gebendes Bewußtsein charakterisiert, als ein solches, das den Gegenstand wirklich in seiner Leibhaftigkeit, ihn so hat, daß Unglaube und Zweifel ausgeschlossen sind. In gewissem Sinn ist sogar der Glaube ausgeschlossen.»

9.3 Percezione immanente e percezione trascendente

Finora abbiamo discusso il rapporto tra immanenza e trascendenza per lo più sul piano dell'intenzionalità; ora si tratta di considerarlo sul piano della mereologia. Come sappiamo, non si può dire che la percezione trascendente stia al suo oggetto come un intero sta ad una delle sue parti (cfr. *infra*, par. 8.1.2). L'oggetto della percezione trascendente è *in* essa solo *intenzionalmente*, cioè in senso improprio. Come stanno le cose nel caso della percezione immanente? Muoviamo dall'analisi di un passo della *Einführung*: alla fine di una lunga digressione sulla differenza tra «percezione di cosa» e percezione «fenomenologica», Husserl afferma che quest'ultima si distingue perché contiene il suo oggetto effettivamente. Di essa si può quindi dire che stia al suo oggetto come un intero sta ad una delle sue parti¹. Che Husserl si stia riferendo a quella che in altri luoghi del testo è chiamata 'percezione immanente' è fuor di dubbio. Meno scontato è se si stia riferendo alla percezione immanente nella *duplice* accezione in cui l'abbiamo conosciuta, vale a dire come percezione di un contenuto effettivo dell'atto inteso e come percezione di un contenuto non-effettivo dello stesso. Il fatto che l'affermazione succitata segua la discussione della differenza tra descrizione reale e descrizione fenomenologica spinge verso tale linea interpretativa (cfr. Mat. VII, pp. 114–115). Ciò che è in gioco in quest'ultima è infatti l'inteso come tale, che non è mai definito come un contenuto effettivo della percezione trascendente. Sembra dunque che la tesi husserliana non riguardi solo quella che abbiamo chiamato 'percezione "interna" del primo tipo, ma anche quella del secondo; avrebbe dunque validità generale. Se le cose stanno così, occorre sgomberare il campo da due possibili equivoci.

(a) In primo luogo si potrebbe imputare ad Husserl una contraddizione: da una parte viene infatti asserito che nella percezione immanente ci si può dirigere verso il contenuto *non-effettivo* della percezione trascendente; dall'altra viene detto che l'oggetto della percezione immanente è un suo contenuto *effettivo*. Una lettura vigile dimostra tuttavia che le due tesi non sono affatto contraddittorie: quando in una percezione immanente intendiamo il contenuto non-effettivo di un vissuto intenzionale *v*, tale contenuto è effettivo *rispetto ad essa*, ma non-effettivo *rispetto a v*. L'effettività in questione non concerne infatti la *natura* dell'oggetto della percezione immanente, che rimane inalterata—un contenuto non-effettivo di un vissuto *v* inteso da una percezione immanente resta un contenuto non-effettivo di *v*—, ma il suo *rapporto* con la percezione immanente, sicché si può dire che un contenuto non-effettivo inteso da una percezione immanente sia effettivamente in essa.

(b) Si potrebbe inoltre far notare che anche nel caso della percezione trascendente il dato sensoriale sia un contenuto effettivo dell'atto. La differenza sta tuttavia in questo, che mentre rispetto alla percezione immanente il dato sensoriale è un contenuto *effettivo e inteso*, rispetto a quella trascendente il dato sensoriale è sì un contenuto *effettivo*, ma non un contenuto *inteso*. Si può dunque concludere quanto segue: mentre nel caso

¹ Cfr. Mat. VII, p. 115: «Werfen wir einen schauenden Blick auf die Art, wie eine solche Wahrnehmung einer *cogitatio* sich auf diese selbst bezieht, so ist es evident, dass die Wahrnehmung einer *cogitatio* in ihrer Konkretheit das, was sie wahrnimmt, in seiner reellen Einheit befasst, dass sie ein konkretes Ganzes ist, das das Wahrnehmungsobjekt als Teil im eigentlichen Wortsinn in sich fasst.»

della percezione trascendente è *impossibile* che ciò che è inteso sia un contenuto effettivo, nel caso della percezione immanente è *necessario* che ciò che è inteso sia un contenuto effettivo.

Nel primo libro delle *Ideen* Husserl riformula la tesi discussa in termini ancora più arditi; scrive infatti che la percezione immanente e ciò che viene da essa inteso formano un'unità tale che si può parlare di un «unica cogitatio». Secondo questo modello la percezione immanente starebbe al suo oggetto non come un *intero* sta ad una delle sue parti, ma come una *parte* di un intero sta ad un'*altra parte* dello stesso¹. Ma che il percepire ed il percepito formino un'unità è proprio ciò che è escluso nel caso della percezione trascendente; Husserl lo affermerà a chiare lettere nella lezione del 1915 (cfr. *infra*, par. 8.1.2): non solo è vero che questa non sta al suo oggetto come un intero ad una parte; è vero anche che questa non forma *con* esso un intero. La ragione lì addotta riguarda la natura dei membri della relazione intenzionale: la percezione immanente può formare un intero con il suo oggetto perché entrambi appartengono allo stesso genere, che è il genere «coscienza in generale» (Hua XXXVI, p. 103). Non è questo il caso della percezione trascendente, il cui oggetto (la cosa, ad es.) non appartiene al genere summenzionato.

Per rischiarare ancora meglio il rapporto tra le due percezioni possiamo considerare l'interpretazione di Erhard. La sua tesi è che per *ogni* vissuto intenzionale valga la legge dell'«esclusività mereologica»²; la possiamo formulare come segue: se v è un vissuto intenzionale, allora l'oggetto di v non è una parte di v . Più nello specifico: se v è un vissuto intenzionale, allora né l'oggetto di v né le parti dell'oggetto di v sono parti di v . Ci rendiamo subito conto di come la generalizzazione di Erhard sia esegeticamente errata: si può dire infatti che la percezione immanente sia un vissuto intenzionale che sta al suo oggetto come un intero ad una delle sue parti. La legge dell'esclusività mereologica andrà dunque rifiutata anche nella sua formulazione specifica; se vale infatti la transitività—e per Husserl è senz'altro così³—, allora una parte di un vissuto inteso da una percezione immanente sarà a sua volta una parte di quest'ultima (se infatti x è una parte di y e y è una parte di z , allora x è una parte di z).

La tesi di Erhard risulta problematica anche da un altro punto di vista; egli sostiene infatti che anche quando attuo una percezione immanente, il «vissuto riflettuto» non sia una vera e propria parte di quello «riflettente», perché altrimenti il vissuto «di primo grado» non potrebbe «esistere senza quello di secondo grado». Non è del tutto chiaro cosa si intenda per vissuto di primo e secondo grado; se però assumiamo che

¹ Cfr. Hua III, p. 78: «Im Falle einer immanent gerichteten oder, kurz ausgedrückt, einer immanenten Wahrnehmung (der sog. „inneren“) bilden Wahrnehmung und Wahrgenommenes wesensmäßig eine unvermittelte Einheit, die einer einzigen konkreten cogitatio.»

² Cfr. Erhard 2014, p. 170: «*Mereologische Exklusivität und Transzendenz*. Obwohl Akte immer auf ein Objekt gerichtet sind, enthalten sie dieses nicht im mereologischen Sinne... es gilt mithin: Für jedes Erlebnis e und jedes intentionale Objekt X von e gilt: X ist kein Teil von e . Sehe ich einen Baum, so ist der Baum kein Teil meines Erlebnisses... selbst wenn ich eine „immanente Wahrnehmung“ vollziehe, ist das reflektierte Erlebnis kein echter Teil des reflektierenden, denn sonst könnte das Erlebniss erster Stufe nicht ohne das Erlebnis zweiter Stufe existieren...»

³ Cfr. Hua XIX, pp. 268–269: «Ist G ein selbständiger Teil von [also relativ zu] F , so ist jeder selbständige Teil g von G auch ein selbständiger Teil von F ... Ist γ ein unselbständiger Teil des Ganzen G , so ist es auch einunselbständiger Teil jedes anderen Ganzen, von welchem G ein Teil ist.» Cfr. anche Casari 2006, p. 71.

Erhard accetti le leggi della mereologia husserliana, allora non possiamo che derivare una simile lettura: il vissuto di primo grado è la percezione immanente, mentre quello di secondo grado è il suo oggetto.

Per Husserl vale infatti che l'esistenza di un intero implica l'esistenza di *tutte* le sue parti, ma non vale che l'esistenza di *tutte* le sue parti implica l'esistenza dell'intero. Le parti possono infatti essere *frazioni*, e noi sappiamo che queste possono esistere anche al di fuori dell'intero in cui figurano come parti. Il punto è che Husserl sostiene esattamente che l'esistenza reale di una percezione immanente implica l'esistenza reale del vissuto da essa inteso, e ciò proprio su base mereologica. Sembra infatti che a tal riguardo Husserl proceda al contrario di quanto faccia nel caso della percezione trascendente. In quel caso che l'oggetto non fosse una parte dell'atto era stato dimostrato mediante due argomenti: *diverse* percezioni possono avere lo *stesso* oggetto; l'oggetto *può* non esistere realmente (cfr. *infra*, par. 8.1.2). La percezione immanente viene invece previamente definita come un vissuto intenzionale il cui oggetto è parte di essa, e da qui vengono dedotte due tesi:

Argomento 1. L'oggetto *non può* non esistere realmente. Se infatti l'oggetto potesse non esistere realmente, allora non sarebbe una parte del relativo atto. L'esistenza dell'intero implica infatti l'esistenza delle sue parti.

Argomento 2. *Diverse* percezioni hanno necessariamente *diversi* oggetti. Se infatti diverse percezioni potessero avere lo stesso oggetto, quest'ultimo non sarebbe una parte del relativo atto. Interi diversi sono infatti interi *distinti*, e le parti di interi distinti sono a loro volta entità distinte, che in quanto tali sono numericamente distinguibili, mentre uno stesso oggetto è per definizione *una sola* entità.

Servendoci del nostro sistema notazionale, possiamo scrivere che il vissuto inteso v è una parte di $W_i(v)$; se dunque l'esistenza di un intero implica l'esistenza delle sue parti, allora segue che se esiste realmente $W_i(v)$ esiste realmente v . Ciò significa che $W_i(v)$ non può esistere realmente senza v . Come ha ben compreso Roman Ingarden, la peculiarità della percezione immanente sta nel fatto che essa non può esistere realmente senza che esista realmente il suo oggetto: in questo caso la realtà della percezione implica la realtà del percepito¹.

Che il vissuto inteso sia una parte della percezione immanente lascia però aperte due possibilità: o v è un *momento* di $W_i(v)$, o v è una *frazione* di $W_i(v)$; nel primo caso, l'esistenza di v implica l'esistenza reale di $W_i(v)$; nel secondo, l'esistenza reale di v non implica l'esistenza reale di $W_i(v)$. Ora, come emerge dalle *Ideen*, Husserl è ben consapevole del fatto che i vissuti «*siano già prima*» (c.n.)² che in una riflessione ci si

¹ Cfr. Ingarden 1967, p. 183: «Es sind zwar zwei noch unterscheidbare „Gegenständlichkeiten“, aber trotzdem ist das Wesen des immanenten Wahrnehmens so, daß es ohne das in ihm Wahrgenommene nicht bestehen könnte. Das Wahrnehmen meines Denkens, dieses individuelle Wahrnehmen, kann nicht existieren ohne das Denken, das da gerade wahrgenommen wird; es ist in seinem Sein relativ auf dieses Denken unselbständig. Wenn das Wahrnehmen existiert, dann existiert natürlich das Wahrgenommene, das heißt mein aktuelles Denken.»

² Cfr. Hua III, p. 95: «Zur Seinsart des Erlebnisses gehört es, daß sich auf jedes wirkliche, als originäre Gegenwart lebendige Erlebnis ganz unmittelbar ein Blick erschauender Wahrnehmung richten kann. Das geschieht in Form der „Reflexion“, die das merkwürdig Eigene hat, daß das in ihr wahrnehmungsmäßig Erfasste sich prinzipiell charakterisiert als etwas, das nicht nur ist und innerhalb des wahrnehmenden Blickes dauert, sondern schon war, ehe dieser Blick sich ihm zuwendete.»

volga ad essi. Un vissuto intenzionale v non implica infatti una riflessione che abbia per oggetto v ; implica solo una coscienza interna di v (cfr. *infra*, par. 9.1). Con un esempio concreto: la *visione* di un albero non implica una *riflessione* su tale percezione visuale; implica solo che tale percezione sia *internamente conscia*. L'oggetto della percezione immanente sta dunque a quest'ultima come una frazione sta ad un intero: v può fondare $W_i(v)$, ma ciò non è necessario. La realtà del percepito non implica la realtà della percezione.

A questo punto si potrebbe sollevare una questione: è senz'altro possibile concepire vissuti assurdi quali *percezioni prive di materia* o *percezioni presentificanti*. Posto allora che l'oggetto di una percezione immanente è parte di essa, e posto anche che l'esistenza di un intero implica l'esistenza di tutte le sue parti, se ne dovrebbe concludere che qualora in una percezione immanente ci si diriga verso uno dei vissuti sopra concepiti, tali vissuti dovrebbero esistere realmente. Ma in quanto assurdi tali oggetti sono *impossibili*, e dunque *non esistono* (cfr. *infra*, par. 14.2). Si avrebbe dunque una contraddizione. La difficoltà si dilegua se concepiamo correttamente la percezione immanente: in quanto riflessione essa si riferisce solo a vissuti *attuati*, vale a dire a vissuti *reali*, i quali sono necessariamente *possibili*. Un atto in cui ci si diriga verso un vissuto assurdo quale una percezione priva di materia non è dunque qualificabile come una riflessione, né tantomeno come un'intuizione, giacché non consente riempimento. Al massimo, possiamo parlare di atto signitivo.

L'esistenza reale di una percezione immanente è dunque *eo ipso* esistenza reale del vissuto da essa percepito. Per Husserl è un controsenso pensare che una percezione immanente sia attuata, e dunque esista realmente, senza che il vissuto da essa percepito esista realmente¹. Riguardo alla percezione trascendente le cose stanno diversamente: non ogni percezione trascendente è infatti veridica. Ciò trova riscontro nel rapporto che vige tra vissuto ed oggetto: se ciò che è percepito è una parte del percepire, allora l'esistenza reale del primo è necessaria; se invece ciò che è percepito è trascendente rispetto al percepire, allora la sua esistenza reale non è necessaria.

9.4 Se la riflessione sia un atto percettivo

Husserl non esita a definire la riflessione nei termini di una *percezione*. In questo paragrafo cercheremo di soppesare la tenuta teorica di questa tesi.

La *Dingvorlesung* offre a tal proposito un abbrivio alla discussione. Come già accennato, l'atto riflessivo viene lì teorizzato sotto il titolo di 'percezione autoponente', la quale viene qualificata come quel particolare tipo di atto in cui ci dirigiamo verso un vissuto. Husserl invita ad immergersi nella descrizione fenomenologica, e dunque a considerare il caso in cui «guardiamo» ad un vissuto «attuale» (c.n.). La percezione

¹ Cfr. Mat. VII, p. 154: «Ist das Wahrgenommene ein Immanentes und somit auch nach seiner Existenz Gegebenes, so decken sich die beiden realen Individuen Wahrnehmung und Wahrgenommenes (z.B. der Empfindungston) in ihrem ebenfalls adäquat gegebenen zeitlichen Modus, in ihrer Dauer und in den Punkten dieser Dauer.»

autoponente ci permette di prenderlo «come esso è in sé», sospendendo qualsiasi tensione a trascenderlo (cfr. *infra*, par. 9.2). È dunque possibile intendere un vissuto che «*attuiamo or ora*» (c.n.). Tale vissuto non è meramente fantasticato o pensato, ma è dato in carne ed ossa, e dunque *in sé stesso* e come dato *ora* (cfr. *infra*, par. 8.3.1.1). Si comprende quindi perché Husserl possa imparentare l'atto riflessivo con la percezione di cosa: in entrambi ciò che è inteso è dotato del carattere d'attualità¹.

Tale parallelo viene ripreso e sviluppato nel primo libro delle *Ideen*, stavolta sul piano della *percepibilità*. Husserl afferma che ad ogni vissuto «reale» dato nel «presente» può dirigersi uno «sguardo percettivo». In altri termini, ogni vissuto può essere percepito in un atto riflessivo. Come abbiamo già avuto modo di appurare (cfr. *infra*, par. 9.3), Husserl sostiene che il vissuto esista realmente «già prima» che la riflessione vi si riferisca—una tesi che egli considera come propria anche dell'atteggiamento naturale (cfr. Hua III, p. 163). A tal proposito sceglie una formulazione molto simile a quella incontrata nel manoscritto databile tra il 1911 ed il 1912 (cfr. *infra*, par. 9.1): «ogni vissuto è conscio»—formula che rispetto ai vissuti intenzionali viene qui sciolta come segue: non solo è vero tali vissuti sono necessariamente coscienza di qualcosa; è vero anche che essi esistono realmente come *irriflessi*, e quindi come «sfondo». Da questa proposizione Husserl deriva il parallelo con la percezione di cosa: come i vissuti sono «pronti» per una percezione immanente, così le cose sono «pronte» per una percezione trascendente. Ciò che distingue i primi dalle seconde è solo che dei vissuti non posso dire che *si manifestino*, e ciò per i motivi esposti in dettaglio nei manoscritti di revisione (cfr. *infra*, par. 9.3). *Analogamente* ad una cosa (e solo in questo senso), un vissuto è dunque *di principio* percepibile. Il fatto che Husserl impieghi la nozione di 'sfondo' in merito ai vissuti può tuttavia far pensare che essa valga anche per le cose; ciò non corrisponde al testo, in cui peraltro il termine 'sfondo' viene virgolettato: la percepibilità delle cose non riguarda infatti quelle che rientrano nello *sfondo*, ma più in generale quelle che rientrano nell'*ambiente circostante*. Avremo modo di distinguere queste due nozioni (cfr. *infra*, par. 10.1.1 e 12.2). Per ora assumiamole in modo vago, in modo da formulare il parallelo husserliano più precisamente: come una cosa non è percepita, eppure è nel mio *ambiente circostante*, così un vissuto non è percepito, eppure è in una *corrente di vissuti*².

Ma di quale corrente di vissuti si parla? Husserl è chiaro: della corrente di vissuti dell'io che esercita la percezione immanente e che dunque *vive* l'atto prima di riflettere

¹ Cfr. Hua XVI, p. 21: «Nehmen wir zunächst den Fall eines aktuellen Erlebnisses, auf das wir hinblicken. Wir nehmen es so, wie es „in sich ist“ und schalten aus alle Beurteilung, die darüber hinaus in die „Transzendenz“ führt: z.B. ein Gefühl, das wir gerade erleben, oder auch eine Wahrnehmung, die wir gerade vollziehen... Das Erlebnis, das absolute Datum steht leibhaftig da, es ist nicht etwas bloß phantasiertes, im Gleichnis gedachtes odet gar symbolisch und begrifflich gedachtes, sondern als selbst und aktuell jetzt gegebenes uns vor Augen.»

² Cfr. Hua III, p. 95: «Zur Seinsart des Erlebnisses gehört es, daß sich auf jedes wirkliche, als originäre Gegenwart lebendige Erlebnis ganz unmittelbar ein Blick erschauender Wahrnehmung richten kann. Das geschieht in Form der „Reflexion“, die das merkwürdig Eigene hat, daß das in ihr wahrnehmungsmäßig Erfasste sich prinzipiell charakterisiert als etwas, das nicht nur ist und innerhalb des wahrnehmenden Blickes dauert, sondern schon war, ehe dieser Blick sich ihm zuwendete. „Alle Erlebnisse sind bewußt“, das sagt also speziell hinsichtlich der intentionalen Erlebnisse, sie sind nicht nur Bewußtsein von etwas und als das nicht nur vorhanden, wenn sie selbst Objekte eines reflektierenden Bewußtseins sind, sondern sie sind schon unreflektiert als „Hintergrund“ da und somit prinzipiell wahrnehmungsbereit in einem zunächst analogen Sinne, wie unbeachtete Dinge in unserem äußeren Blickfelde.»

su di esso. A tal proposito giova considerare la distinzione tra percezioni immanenti e percezioni trascendenti, qui ulteriormente perfezionata. Una percezione è detta immanente in quanto essa ed il suo oggetto appartengono alla *stessa* corrente di vissuti. Husserl si riferisce espressamente a due casi: o a quello in cui un atto A si riferisca ad un altro atto A', o a quello in cui un atto A si riferisca ad un contenuto di un atto A'. In entrambi i casi gli atti ed i contenuti appartengono allo *stesso* io (e dunque alla stessa corrente di vissuti). La percezione trascendente viene allora definita *per negationem*: una percezione è detta cioè trascendente in quanto essa ed il suo oggetto *non* appartengono alla stessa corrente di vissuti. Contano dunque come percezioni trascendenti i vissuti in cui ci dirigiamo verso i vissuti di un altro io—e dunque ad entità appartenenti ad una corrente di vissuti distinguibile da quella dell'io che riflette—, o anche quelli in cui ci dirigiamo alle cose o alle essenze—e dunque ad entità che non appartengono di principio ad una corrente di vissuti¹. Ciò che qui rileva è che le percezioni in cui ci dirigiamo ai vissuti di un altro io *non* sono *riflessioni*, in quanto appunto non sono *percezioni immanenti*.

Husserl corrobora la sua concezione con esempi concreti. A tal proposito propone un confronto tra una riflessione in cui ci si dirige verso una percezione esterna ed una riflessione in cui ci si dirige verso un vissuto di collera. Al di là del fatto che i due vissuti non siano «pronti» o disponibili in egual misura (semplicemente perché è difficile attuare *volontariamente* il primo), ciò che interessa ad Husserl è la loro analizzabilità: nel caso della collera infatti il vissuto «sbolle nella riflessione», e dunque il suo contenuto si altera nel momento stesso in cui vi ci dirigiamo; la percezione esterna invece non presenta questo tipo di inconveniente, ed è questa la ragione per cui Husserl ritiene che essa sia studiabile nella sua originarietà². Un ulteriore esempio chiama in causa il fattore temporale, almeno sul piano espressivo: Husserl considera il caso in cui riflettiamo su una gioia, e afferma che nella *prima* riflessione essa è data sì come presente—ove il tedesco è *gegenwärtig*—, ma non come una gioia «che inizia adesso», in quanto ci è data piuttosto come qualcosa di vissuto «*precedentemente*» (c.n.) come irriflesso, ossia come qualcosa che è divenuto oggetto solo «*successivamente*» (c.n.). Nonostante ciò, Husserl mantiene che *ogni* vissuto, «entrando» in una riflessione, si dia (i) «come essente “ora”», (ii) «come essente appena stato» e (iii) «come precedentemente irriflesso»³. Avvieremo la critica all'impianto husserliano passando al va-

¹ Cfr. *ivi*, p. 77: «Unter immanent gerichteten Akten, allgemeiner gefaßt, unter immanent bezogenen intentionalen Erlebnissen verstehen wir solche, zu deren Wesen es gehört, daß ihre intentionalen Gegenstände, wenn sie überhaupt existieren, zu demselben Erlebnisstrom gehören wie sie selbst. Das trifft also z.B. überall zu, wo ein Akt auf einen Akt... desselben Ich bezogen ist, oder ebenso ein Akt auf ein sinnliches Gefühlsdatum desselben Ich usw... Transzendent gerichtet sind intentionale Erlebnisse, für die das nicht statthat; wie z.B. alle auf Wesen gerichteten Akte, oder auf intentionale Erlebnisse anderer Ich mit anderen Erlebnisströmen; ebenso alle auf Dinge gerichteten Akte, auf Realitäten überhaupt, wie sich noch zeigen wird.»

² Cfr. *ivi*, p. 146: «Der Zorn mag durch Reflexion verrauchen, sich inhaltlich schnell modifizieren. Er ist auch nicht immer bereit wie die Wahrnehmung, nicht durch bequeme experimentelle Veranstaltungen jederzeit zu erzeugen. Ihn in seiner Originarität reflektiv studieren, heißt einen verrauchenden Zorn studieren; was zwar keineswegs bedeutungslos ist, aber vielleicht nicht das, was studiert werden sollte.»

³ Cfr. *ivi*, pp. 162–163 e 164: «Das jeweilig wirklich erlebte Erlebnis gibt sich, neu in den reflektierenden Blick tretend, als wirklich erlebtes, als „jetzt“ seiend; aber nicht nur das, es gibt sich auch als soeben gewesen seiend, und sofern es unerblicktes war, eben als solches, als unreflektiert gewesenenes.» e «Die erste Reflexion auf die Freude findet diese vor als aktuelle gegenwärtige, aber nicht als eben erst anfangende. Sie steht da als fort-

glio tali caratterizzazioni. Quelle in aperta frizione solo la (i) e la (ii): come abbiamo visto (cfr. *infra*, par. 8.3.1.1), si può certo dire che qualcosa sia ricordato *nell'istante* in cui lo ricordo, nel senso ovvio in cui l'istante in cui x è inteso è *lo stesso* in cui intendiamo x . Quanto ricordato non è tuttavia inteso come 'dato ora', ma appunto come 'stato dato'. Non è contraddittorio affermare che qualcosa venga inteso nello stesso istante in cui lo s'intende come 'stato dato'; è contraddittorio affermare qualcosa venga inteso nello stesso istante in cui lo s'intende come 'dato ora' e come 'stato dato' (e dunque *a fortiori* come 'dato ora' e come 'stato appena dato'). L'unica caratterizzazione conservabile sembra quindi essere la (iii): non v'è infatti alcun problema nel sostenere che a t_2 un vissuto sia dato come qualcosa verso cui a t_1 non mi sono diretto.

A questo punto possiamo chiederci se sia ancora legittimo concepire la riflessione come un atto *percettivo*. Non siamo certo i primi a porci tale dubbio: il primo ad aver decretato un «controsenso» l'idea che nella riflessione un atto possa darsi come presente (e dunque come in carne ed ossa) è stato Iso Kern (1975, pp. 22 e 248–256), le cui obiezioni sono state riprese e raffinate da Ullrich Melle (1983, p. 26) e Liangkang Ni (1996, pp. 231–235)¹. L'argomento comune ai tre studiosi è il seguente: che un vissuto intenzionale sia inteso come *presente* presuppone che io sia in grado di intendere a t il vissuto intenzionale che attuo a t , e che dunque sia possibile attuare nello stesso istante *due* vissuti intenzionali: un certo atto ed una percezione immanente dello stesso. In termini ancora diversi, dovrei essere in grado di vivere contemporaneamente *in due atti*. Ma ciò è impossibile. Se rifletto su un vissuto intenzionale v vuol dire che non sto più attuando v . In altre parole, non è possibile che qualcosa *che non è più attuato*—che per un vissuto intenzionale vuol dire: *che non è più reale*—sia dato in carne ed ossa, ossia *in sé stesso* (cioè senza mediazioni di sorta) e come dato ora. Che un vissuto ci si dia dotato del carattere d'attualità è certo possibile; basti pensare ai due casi seguenti: (a) se intendiamo il vissuto di un *altro io*, o (b) se intendiamo un dato sensoriale (ad es. quando teniamo gli occhi aperti su una scatola rossa e nello stesso istante attuiamo una riflessione sul dato sensoriale 'rosso'). Il caso (a) esemplifica tuttavia una percezione *trascendente*, e dunque non una *riflessione*, ed il caso (b) esemplifica una riflessione su un vissuto *non-intenzionale*, e dunque non una riflessione *su un atto*.

Di ciò risente ovviamente anche il parallelo husserliano relativo alla percepibilità, il quale si dimostra descrittivamente infondato: se infatti ha senso affermare che *in un certo istante* le cose che non sono percepite sono nel mio ambiente circostante—pensiamo ad es. alla finestra che ci è alle spalle—, non ha senso affermare che *in un certo istante* gli atti che non sono percepiti sono attuati, per il semplice motivo che posso attuare *un solo* atto ad istante. Come diremo meglio (cfr. *infra*, par. 14.3), la percepibilità di una cosa non percepita non implica altro che la possibilità di attuare determinati mutamenti cinestetici che mi conducano a quel campo in cui la cosa risulterebbe

dauernde, vordem schon erlebte und nur nicht ins Auge gefaßte... Wir haben aber auch die Möglichkeit, hinsichtlichlich der nachträglich zum Objekt gewordenen Freude Reflexion auf die sie objektivierende Reflexion zu vollziehen.»

¹ Ni nota anche la conversione dello sguardo propria della riflessione implica una modificazione della *materia*. Ciò è indubbiamente vero per quella che abbiamo conosciuto come 'percezione "interna" del primo tipo', ma è meno scontato se consideriamo quella di secondo tipo (cfr. *infra*, par. 9.1.1).

appunto percepita; una percepibilità analoga non sussiste nel caso degli atti, perché l'attuazione di un atto riflessivo implica la loro dissoluzione. Melle ne conclude che la riflessione è possibile solo come *presentificazione*; Ni specifica che essa è possibile solo «*nella*» fantasia o «*nel*» ricordo.

Va da sé che Husserl consideri la riflessione «*sulla base e “nella” rimemorazione*» (c.n.) alla stregua una possibilità tra le altre¹. Notiamo però che una descrizione della riflessione *e* come atto immanente *e* come presentificazione risulta contraddittoria alla luce della definizione di 'presentificazione' presente nel primo libro delle *Ideen*. La ragione è presto detta: *se* si vuole mantenere l'idea che l'oggetto dell'atto riflessivo sia un suo contenuto effettivo—*se* si vuole cioè sostenere che la riflessione sia un atto *immanente*, sebbene *non percettivo*—, allora non si può descrivere la riflessione come una presentificazione, perché l'oggetto di quest'ultima è *trascendente*, e ciò anzitutto per un motivo: in quanto *modificazioni intenzionali* della percezione trascendente, le presentificazioni ne ereditano la struttura: come ad es. qualcosa di esterno è necessariamente dato per profili, così, *mutatis mutandis*, quello stesso qualcosa se ricordato o fantasticato si darà per profili². Husserl nega l'inclusione effettiva persino nel caso in cui la modificazione intenzionale venga iterata: nel caso di *un ricordo di un ricordo* ad es. il secondo non è parte del primo, perché quest'ultimo può esistere realmente senza che il secondo sia esistito realmente. L'unica cosa che si può affermare è che se il secondo ricordo è esistito realmente, allora sia esso che il primo appartengono alla stessa corrente di vissuti (cfr. Hua III, p. 79). Come si vede, si ritrovano qui i due argomenti che sanciscono un oggetto come trascendente (cfr. *infra*, par. 8.1.2). In questi termini, la riflessione è dunque senz'altro concepibile come un'*intuizione*, ma non è concepibile come una presentificazione.

Peraltro, negare alla riflessione uno statuto percettivo per poi assimilarla al ricordo avrebbe ancora esito contraddittorio rispetto alle definizioni husserliane: è infatti impossibile ricordarsi di qualcosa che non si è percepito. A tal riguardo Husserl arriva persino ad affermare che le proposizioni '*ricordo x*' ed '*ho percepito x*' sono estensionalmente equivalenti (cfr. Hua III, p. 166). La condizione minimale di una riflessione sui vissuti intenzionali non è dunque la *percezione* di essi—che è *di principio* impossibile—, ma la *coscienza interna* che li accompagna. Questo è il motivo per cui Husserl trattando gli atti riflessivi riesuma la sentenza del manoscritto del 1911: se ogni atto non fosse *internamente conscio* non potrei nemmeno *riflettere* su di esso. Sebbene dunque la coscienza interna non presuppone la riflessione—posso infatti intendere *x*

¹ Cfr. Hua III, p. 163: «Wir sind ferner überzeugt, daß auch Reflexion auf Grund und „in“ der Wiedererinnerung uns Kunde gibt von unseren früheren Erlebnissen, die „damals“ gegenwärtige, damals immanent wahrnehmbare, obschon nicht immanent wahrgenommene waren.» Li Husserl ammette persino una riflessione nella *ritenzione*—una tesi giustamente criticata da Kern (1975). È interessante che Husserl liquidi l'identificazione di riflessione e ricordo come «usuale» (Hua III, p. 165), e dunque presumibilmente come *non scientifica*.

² Cfr. *ivi*, pp. 87–88: «Sehen wir von der Wahrnehmung ab, so finden wir vielerlei intentionale Erlebnisse, die ihrem Wesen nach die reelle Immanenz ihrer intentionalen Objekte ausschließen, was für Objekte immer es im übrigen sein mögen. Das gilt z.B. von jeder Vergegenwärtigung: von jeder Erinnerung, vom einführenden Erfassen fremden Bewußtseins usw... Immanente und transzendente Wahrnehmung unterscheiden sich nicht nur überhaupt darin, daß der intentionale Gegenstand, der im Charakter des leibhaftigen Selbst dastehende, einmal dem Wahrnehmen reell immanent ist, das andere Mal nicht: vielmehr durch eine Gegebenheitsweise, die in ihrer wesenhaften Unterschiedenheit in alle Vergegenwärtigungsmodifikationen der Wahrnehmung, in die parallelen Erinnerungsanschauungen und Phantasieanschauungen *mutatis mutandis* übergeht.»

senza riflettere sul vissuto intenzionale che si riferisce ad x —, la riflessione su un atto A presuppone che A sia stato dato alla coscienza interna. Riguardo a quest'ultima è senz'altro lecito parlare di contemporaneità: è infatti possibile che $a t$ esista una coscienza interna di un vissuto intenzionale attuato $a t$. In questi termini la formulazione di Ni risulta poco accorta. Cosa s'intende infatti con le espressioni 'in' o 'sulla base'? Se effettuare una riflessione *nel ricordo* o *nella fantasia* non vuol dire altro che *riflettere ricordando* (o ricordare riflettendo) o *riflettere fantasticando* (o fantasticare riflettendo) allora si ricadrebbe proprio nel modello contestato: è impossibile infatti attuare due vissuti intenzionali nello stesso istante. Se riflettere *sulla base di un ricordo* o *sulla base di una fantasia* non vuol dire altro che la riflessione su un ricordo o su una fantasia è possibile perché *abbiamo effettuato un ricordo* o *abbiamo effettuato una fantasia* allora la tesi è triviale, e non si vede perché non si possa riflettere sulla base di una *percezione*.

10 Manifestazione impropria e adeguazione

Nella prima parte di questo capitolo abbiamo considerato diffusamente i componenti della percezione esterna, ed in questo senso possiamo dire di averla studiata in quanto intero. C'è tuttavia un altro senso in cui la percezione esterna può essere giudicato un oggetto *complesso*: essa è infatti una "mistura" di intenzioni, per dirla con Husserl, le quali esibiscono rapporti specifici. In questo paragrafo penetreremo nella microstruttura della percezione esterna, e lo faremo mettendo a fuoco uno dei dati fenomenologici più noti: in un dato istante ciò che è esterno non si dà nella sua interezza, ma solo per profili, alcuni dei quali ci sono '*nascosti*'. Trascogliamo questo termine per due ragioni: primo, perché se ne trovano occorrenze in Husserl (cfr. ad es. *Mat.* VII, p. 117), e secondo, perché esso è in grado di non disturbare la nostra trattazione—cosa che è invece in grado di fare il termine 'invisibile'. Vedremo perché.

Lo studio del carattere prospettico della percezione esterna ci conduce al problema dell'adeguazione. Come si dirà, la teoria husserliana della percezione è modellata sulla teoria 'classica' della verità. Cardine di quest'ultima è il concetto di *adaequatio*, che è espresso per lo più nei termini di una 'corrispondenza' tra un'asserzione ed un fatto¹. Husserl se ne serve per descrivere il tipo di relazione che l'atto percettivo può intrattenere con il suo oggetto. La relazione di corrispondenza va dunque pensata nella cornice di una descrizione in cui non compaiono né asserzioni né fatti. Solo seguendo tale descrizione comprenderemo la tesi secondo cui le manifestazioni relative ad una cosa sono infinite (cfr. *infra*, par. 6). La questione dell'adeguazione riguarda poi sia la percezione immanente che quella trascendente. Lo scopo di questo lavoro impone tuttavia di affrontarla solo in riferimento alla seconda; la questione dell'adeguazione della per-

¹ Per una discussione della ripresa husserliana della teoria dell'*adaequatio*, si veda il classico studio di Tugendhat 1970, nonché quello più recente di Lohmar 1998, pp. 158–165.

cezione immanente è infatti molto delicata, e richiede un'analisi che per la sua densità distoglierebbe l'attenzione dal nostro problema¹.

10.1 La partizione tra proprio ed improprio

La distinzione tra manifestazione 'propria' ed 'impropria' compare già negli *Hauptstücke* (cfr. Hua XXXVIII, pp. 26–29), ma si consolida e raffina solo nella *Dingvorlesung*. Qui viene presentata nell'ambito dell'analisi della *perceptio*: se a ciò che si manifesta in modo proprio corrisponde un'intenzione piena, a ciò che si manifesta in modo improprio corrisponde invece un'intenzione vuota². In termini a noi familiari: ciò che si manifesta in modo proprio è ciò che è inteso *e presentato*; ciò che invece si manifesta in modo improprio è ciò che è inteso, ma *non presentato*. La manifestazione relativa al profilo a noi volto sarà detta quindi 'propria', mentre quella relativa ai profili nascosti sarà detta 'impropria'. Si comprende dunque perché Husserl possa condurre l'analisi sul piano della mera *perceptio*: che io ponga o no l'oggetto esterno, in entrambi i casi questo mi si darà per profili.

L'impiego husserliano dell'attributo 'improprio' sembra essere quello già incontrato in altre occasioni: come nel caso della percezione esterna l'oggetto si dice '*nell'*'atto solo in senso improprio (cfr. *infra*, par. 8.1.2), così nel caso della sensazione si può parlare di intenzionalità solo impropriamente (cfr. *infra*, par. 8.3.2.4). Tutti questi casi segnalano tuttavia come Husserl trovi descrittivamente inevitabile impiegare nozioni che a rigore non sarebbero servibili: nel caso della partizione tra proprio ed improprio ciò deriva dalla difficoltà di trovare il termine esatto per descrivere qualcosa che pur nascondendosi si manifesta. Prima di affrontare simili problemi sarà utile liberare il campo da quelle interpretazioni secondo cui la descrizione husserliana sarebbe in conflitto con altri pronunciamenti di Husserl medesimo. Ci riferiamo alle tesi di Bernhard Rang e Rudolf Bernet. Le loro critiche sono diverse, e tuttavia condividono il medesimo scopo: entrambe mirano a rilevare come la partizione tra manifestazione propria ed impropria non sia legittima nella cornice dell'analisi costitutiva.

Rang sostiene che la distinzione in esame sia in eclatante contraddizione con la teoria dell'apprensione. La partizione tra proprio ed improprio capovolgerebbe infatti i rapporti di fondazione stabiliti dall'analisi di ciò che abbiamo indicato come primo livello costitutivo (cfr. *infra*, par. 8.3.3): non si avrebbe più che la costituzione *dei dati sensoriali* precede «logicamente» la costituzione del senso, ma si avrebbe che la costituzione *del senso* precede «logicamente» la costituzione dei dati sensoriali. Si deve

¹ Dall'*Abhandlung* alla *Einführung* l'opposizione tra percezione *adeguata* e *inadeguata* coincide sostanzialmente con quella tra percezione *immanente* e *trascendente* (cfr. Hua XIX, p. 769, XXXVIII, pp. 19–20 e 141, X, p. 126 e Mat. VII, p. 115). Nelle *Ideen* viene accordata alla percezione del vissuto una certa inadeguatezza (Hua III, p. 83), e nei manoscritti di revisione si teorizza la percezione *di fantoma*, che è detta *trascendente* e *adeguata* (cfr. *infra*, par. 10.4).

² Cfr. Hua XVI, p. 57: «Die Perception ist, wie ich es auch ausdrücke, ein Komplex voller und leerer Intentionen (Auffassungsstrahlen); die vollen Intentionen oder vollen Auffassungen sind die eigentlich darstellenden, die leeren sind eben leer an irgendeinem Darstellungsmaterial, sie bringen wirklich nichts zur Darstellung, obschon sie ihre Richtung auf die betreffenden gegenständlichen Momente haben.»

ad es. già «sapere» che la superficie di un dado è l'unità di sei quadrati ordinati ortogonalmente per poter «vedere» che tre di questi quadrati si manifestano in una certa prospettiva, e quindi per comprendere che gli altri tre sono intesi senza essere presentati¹. L'obiezione di Rang merita attenzione per due motivi: primo, perché permette di introdurre delle nozioni con cui trattare la questione della manifestazione impropria; secondo, perché ci offre l'occasione di individuare in concreto un risultato di ciò che va sotto il titolo di 'analisi noematica'.

Della cosa ci si manifesta propriamente solo un profilo; gli altri profili ci si manifestano impropriamente, cioè senza essere presentati. A tali profili non corrisponde alcun rappresentante, vale a dire alcun dato sensoriale. Ciò non significa che essi non siano in alcun modo dati: i profili che si manifestano impropriamente sono infatti intesi, il che vuol dire che un'intenzione si riferisce ad essi (nello specifico un'intenzione parziale). Ciò che *vedo* è infatti *il dado*, non il suo profilo anteriore. Si rammenti il significato che il termine 'vedere' assume nella fenomenologia husserliana, che non accoglie quello tipico dell'uso comune (cfr. *infra*, par. 8.3.2.2): 'vedere x' qui significa anzitutto 'intendere x'. Nella percezione visuale ad es. tutto ciò che è visto è inteso, e tutto ciò che è inteso è visto. Affinché un profilo sia definibile come 'visto' è infatti sufficiente che sia attuata un'intenzione in cui ci dirigiamo verso di esso; non è necessario che tale intenzione sia piena. Per questo si può dire che non tutto ciò che è visto si manifesta propriamente. Come leggiamo negli *Hauptstücke*, al senso della percezione deve appartenere anche ciò che si manifesta impropriamente².

A questo punto possiamo discutere l'obiezione di Rang. L'inversione che egli lamenta non sussiste se la distinzione tra proprio ed improprio viene compresa in modo retto. La precedenza logica di cui si fa menzione è la precedenza di *grado costitutivo*: in questo contesto, che A preceda 'logicamente' B significa che la costituzione di B presuppone la costituzione di A. Il complesso di dati sensoriali precede 'logicamente' il senso apprensionale perché la costituzione del secondo presuppone la costituzione del primo. Ci si deve dunque chiedere: la partizione tra proprio ed improprio contraddice questo risultato dell'analisi costitutiva? Nient'affatto, anzitutto perché la questione a cui risponde non è la stessa che individua Rang. A questo livello Husserl non si chiede come sia arrivato ad intendere qualcosa come tridimensionale, ma semplicemente come tale qualcosa mi si dia. In altri termini, la partizione in esame è un risultato di quella che abbiamo chiamato analisi *noematica*: se l'inteso come tale è un oggetto tridimensionale, allora è una necessità (o legge eidetica) che la sua manifestazione si ripartisca in propria ed impropria, altrimenti non si tratterebbe di un oggetto

¹ Cfr. Rang 1977, p. 138: «Unter diesem Gesichtspunkt [quello della partizione] geht natürlich, in eklatantem Widerspruch zur Apperzeptionstheorie der Wahrnehmung, nach der die hyletischen, reellen Aktinhalte als Materiale sinngebender Akte der Konstitution des gegenständlichen Sinnes logisch vorgehen, gerade umgekehrt die Konstitution des gegenständlichen Sinnes den erlebten Inhalten als Bedingung ihrer Bestimmtheit logisch vorher: Man muss beispielsweise schon *wissen*, dass die Oberfläche eines Würfels die ideale Einheit von sechs orthogonal aufeinander stehenden Quadraten ist, um überhaupt *sehen* zu können, dass z.B. bei Schrägsicht von oben drei dieser Quadrate in charakteristischer, durch die Gesetze der Perspektive bedingter Gestaltabwandlungen erscheinen, und um sich aufgrund dessen klarmachen zu können, dass die anderen drei Quadrate überhaupt nicht zu sehen sind und daher nur „mitgemeint“ sein können.»

² Cfr. Hua XXXVIII, p. 26: «Zum Sinn der gegenständlichen Auffassung, zum Inhalt des Würfels, wie er in der Wahrnehmung gemeint ist, gehört sicher auch das Innere, die Rückseite u.dgl.»

spaziale. Si consideri una tesi analoga: se l'inteso come tale è una colorazione obiettiva, allora è una necessità (o legge eidetica) che tale superficie mi si dia per adombramenti; in caso contrario non sarebbe una colorazione obiettiva.

Ma l'obiezione di Rang manca il bersaglio due volte: che si debba già «sapere» che la superficie di un dado sia l'unità di sei quadrati per poter «vedere» che solo tre di questi si manifestano propriamente è qualcosa che Husserl non contesterebbe affatto; si tratta infatti di una tesi che non contraddice la teoria dell'apprensione: un certo complesso di dati sensoriali mi sarà infatti dato, che io «sappia» o no di stare vedendo un dado e che quindi riesca a «vedere» che solo alcune delle sue facce mi si manifestano propriamente. Vedrò ad es. una macchia bianca con dei punti neri, per cui vivrò comunque dei dati sensoriali. Come sappiamo, i dati sensoriali non esigono necessariamente un'apprensione (cfr. *infra*, par. 8.3.3). Se animiamo questi dati in una certa direzione—e qui sorge la questione *genetica* sul come giungiamo ad animarli proprio in questo modo—, allora ci si manifesterà un dado. La critica di Rang è dunque da respingere per due motivi: primo, perché pone una questione genetica in un ambito che genetico ancora non è; secondo, perché quella stessa questione non rilevarebbe una contraddizione con la teoria dell'apprensione.

Bernet critica invece la legittimità stessa della partizione, che a suo parere risulta derivata dalla realtà fisica dell'oggetto. Anche qui, la partizione implicherebbe un'inversione indebita dell'analisi costitutiva: ci si servirebbe infatti della struttura di ciò *che è costituito* (l'oggetto) per descrivere la struttura di ciò *che costituisce* (la manifestazione). Si descriverebbe cioè l'*explanans* ricorrendo all'*explanandum*, sicché l'analisi costitutiva peccherebbe di circolarità¹. La critica non è sviluppata diffusamente, ma se ne possono comunque ricavare due rilievi.

Bernet sostiene innanzitutto che la partizione tra 'proprio' e 'improprio' venga modellata sulla partizione dell'oggetto fisico. Ammesso e non concesso che un oggetto fisico ammetta una partizione univoca, assumiamo la più semplice: il dado ha sei facce, sicché la manifestazione dovrebbe essere divisa in sei parti, alcune delle quali si manifesteranno propriamente. Se è questo ciò che si obietta, allora è evidente che si tratta di qualcosa che non si accorda con il testo husserliano; la partizione tra manifestazione propria ed impropria non riflette infatti la partizione dell'oggetto fisico, ma solo il modo d'orientazione con cui quest'ultimo si presenta. La manifestazione propria di un dado non coincide con una sua faccia, ma con ciò che del dado è dato in modo pieno: il profilo anteriore del dado può coincidere con una, due o tre facce, e delle tre una può darsi in modo frontale e due più in scorcio. Per quanto la terminologia possa ingannare, il *profilo* del dado non coincide con la *faccia* del dado.

Il secondo rilievo non è molto dissimile dal primo. L'obiezione sarebbe rivolta all'idea che la manifestazione possa essere trattata come una struttura *partes extra partes*, che in quanto tale sarebbe propria solo dell'oggetto fisico quale entità sita nello

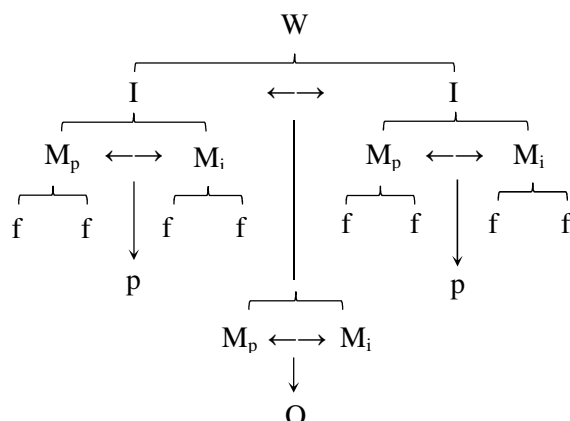
¹ Cfr. Bernet, Kern & Marbach 1996, p. 113: «Ein dritter Punkt der Kritik betrifft nicht bloß die *Logischen Untersuchungen*, sondern auch noch große Stücke der Dingvorlesung aus 1907. Es handelt sich dabei darum, daß die Zerstückung der Wahrnehmungsaktes in verschiedene Repräsentationsformen bzw. auch noch die Scheidung von eigentlicher und uneigentlicher Erscheinung von der Bestimmung des realen Gegenstandes hergeleitet wird... so springt vor allem die Verräumlichung des Bewusstseins in Analogie mit der rechtmäßig allein die physische Natur kennzeichnenden ›partes extra partes‹-Struktur in die Augen.»

spazio obiettivo. Ancora una volta, ciò che costituisce verrebbe descritto alla stregua di ciò che è costituito: la manifestazione verrebbe “spazializzata” proprio come la cosa. Se l’obiezione fosse questa, allora non solo non coglierebbe il punto, ma sarebbe addirittura rea di fraintendimento nei confronti dell’intera fenomenologia husserliana: la partizione tra proprio ed improprio non è infatti una partizione *derivata da* o *analoga a* quella spaziale—come vorrebbe Bernet—, ma è un’applicazione particolare di quella mereologia che sorregge l’intera analisi costitutiva. Come affermiamo che qualità e materia sono due momenti di un dato intero, cioè due parti non-indipendenti (non esiste qualità senza che esista materia, cfr. *infra*, par. 8.3.4.1), così affermiamo che la manifestazione di un oggetto spaziale è un intero che consta di almeno due parti non-indipendenti (non esiste manifestazione propria senza che esista manifestazione impropria, come vedremo subito)¹.

La critica di Bernet offre comunque l’occasione per chiarificare la struttura di una percezione *singola*. Si tratta di ciò che abbiamo indicato più tecnicamente come riferimento percettivo *semplice*: non trattandosi di un decorso, non esistono *atti* parziali che si riferiscano all’oggetto nella sua totalità (cfr. *infra*, par. 8.4). Come dicevamo, ciò non significa che la percezione in questione non sia composta da *intenzioni* parziali che si riferiscono a parti e profili dell’oggetto. La nozione husserliana di ‘intenzione parziale’ va tuttavia precisata, dato che raccoglie in sé almeno due significati: da un lato può indicare infatti l’intenzione relativa ad un *profilo* dell’oggetto; dall’altro può indicare l’intenzione relativa ad una sua *parte* (cfr. Hua XIX, p. 682). Nel primo senso, l’intenzione parziale è un’intenzione relativa alla manifestazione propria o impropria; nel secondo senso invece, si tratta di un’intenzione relativa ad una proprietà obiettiva. I due significati non coincidono, giacché la stessa proprietà obiettiva si manifesta a sua volta per profili (cfr. Hua XXXVIII, p. 37), sicché anche ad essa corrisponderanno delle intenzioni parziali: in una prima intenzione ci dirigeremo verso il profilo anteriore del colore, mentre in una seconda ci dirigeremo verso il suo profilo posteriore. Uno schema generale della struttura mereologica del riferimento percettivo semplice potrebbe essere il seguente:

¹ Va poi notato che l’obiezione di Bernet è debole sul piano esegetico. Egli rinvia infatti a due paragrafi della *Dingvorlesung*, il § 55 ed il § 60. Lì tuttavia la nozione di ‘frazione’ è impiegata in tutt’altro contesto: nel primo viene usata per indicare una fase del continuo percettivo, e dunque il suo uso è legittimo: una *fase* è pensabile senza il continuo percettivo di cui è parte; nel secondo viene invece usata per indicare il frazionamento delle immagini del campo visuale (cfr. Hua XVI, pp. 190 e 214), per cui anche qui l’uso è giustificato: una frazione di un’immagine del campo è pensabile senza le altre frazioni. Se poi è vero che nelle *Log. Unt.* Husserl sembra ripartire la manifestazione in frazioni, ossia in parti indipendenti (cfr. Hua XIX, p. 623), ciò non è certo vero per gli scritti successivi (cfr. Hua XXXVIII, p. 29, XVI, p. 51 e Mat. VII, p. 130), ove la distinzione tra proprio ed improprio una relazione tra momenti, cioè tra parti non-indipendenti.

Figura 8



ove 'W' sta per 'intenzione complessiva', 'I' sta per 'intenzione parziale', 'Mp' per 'manifestazione propria', 'Mi' per 'manifestazione impropria', 'f' per 'frazione', 'p' per 'proprietà obiettiva' ed 'O' per 'oggetto'.

Delucidiamo quanto rappresentato nel grafo con il nostro consueto esempio, quello del dado. L'intenzione *complessiva* si riferisca al dado, mentre alle sue proprietà si riferiscono delle intenzioni *parziali*; l'intenzione complessiva consta di una manifestazione propria ed impropria, dato che qualcosa è visto da un certo profilo; anche le intenzioni parziali subiscono tuttavia questa partizione, perché non tutta la colorazione e non tutta l'estensione ci si manifestano propriamente: della colorazione del profilo posteriore ad es. non ho alcun dato sensoriale. Nella *Dingvorlesung* leggiamo poi che la manifestazione propria può essere *frazionata*, e così anche quella impropria: posso ad es. isolare una parte della superficie che mi si presenta, ritagliandone i contorni, così come posso suddividere la colorazione impropria in sezioni uguali tra loro¹.

Siamo ora in grado di chiarire i rapporti di dipendenza che vigono tra le varie parti. Le frazioni sono parti *indipendenti* relativamente alla manifestazione cui appartengono, ossia al loro intero: una determinata frazione non deve necessariamente esistere come parte della relativa manifestazione. Vi sono poi due rapporti di fondazione *bilaterale*: quello che vige tra le due intenzioni parziali e quello che vige tra la manifestazione propria ed impropria. L'intenzione relativa alla colorazione può esistere solo come parte di un'intenzione complessiva che la connetta ad un'intenzione relativa ad un'estensione. Si tratta di una legge che abbiamo già incontrato: non v'è colorazione senza estensione, e viceversa. Rimane dunque solo un rapporto da esaminare, che è quello tra manifestazione propria ed impropria.

¹ Cfr. Hua XVI, p. 69: «Es kann die Abschattungsextension der sinnlichen Data und die zugehörige eigentliche Erscheinung Zerstückung erfahren, wie wenn ich von der mir zugekehrten Seite des Dinges einen Teil heraushebe und ihm einen Teil des Dinges entsprechen lasse. Es kann aber auch die Zerstückung sich an den Bereich der uneigentlichen Erscheinung allein halten.»

10.1.1 La manifestazione propria come momento

L'analisi della manifestazione propria in quanto 'momento' ci introdurrà nella sfera dei problemi che ci occuperanno nei prossimi paragrafi. Per cominciare, rammentiamo cosa Husserl intenda per 'momento'. Si tratta di una nozione estratta dalla mereologia esposta nella *Terza Ricerca*: dicesi 'momento' una parte non-indipendente relativamente ad un dato intero, cioè una parte che può esistere solo in quanto parte di tale intero e che quindi non è separabile da esso (cfr. Hua XIX, pp. 233, 263 e 272). In termini formali, x è un momento se e solo se x è una parte di un intero G e x può esistere solo come parte di G . Nella *Dingvorlesung* la manifestazione propria viene designata come qualcosa di inseparabile, giacché richiede l'integrazione di un «*plus*» di apprensione, ove però tale *plus* non va inteso nel senso della somma. Questo breve passo ci dà l'abbrivo per esaminare in modo più nitido il rapporto tra manifestazione propria ed impropria.

Che la manifestazione propria sia indicata come 'momento' significa che essa è qualcosa che può esistere solo come parte di un dato intero. L'intero in questione è la manifestazione *complessiva* dell'oggetto, ossia la manifestazione di tutti i profili. Se quindi esiste una manifestazione propria, allora esiste una manifestazione complessiva. Lo stesso vale per la manifestazione impropria, come emerge anche dagli *Hauptstücke* e dall'*Einführung* (cfr. Hua XXXVIII, p. 29 e Mat. VII, p. 130). Se dunque manifestazione propria ed impropria sono indicabili come parti non-indipendenti di un intero, allora significa che tra di esse vige un rapporto di fondazione bilaterale, proprio come nel caso della colorazione e dell'estensione. Come sappiamo, che un α sia fondato in un μ significa che α può esistere solo in un intero G che lo connette ad un α . Se tale fondazione è bilaterale, allora significa che α ed μ possono esistere solo in un intero che li connetta. La manifestazione propria può allora esistere solo in una manifestazione complessiva che la connetta ad una manifestazione impropria, e viceversa. Per questo Husserl ci mette in guardia dall'intendere il *plus* come relativo ad una somma: le due manifestazioni non sono infatti leggibili alla stregua di addendi¹, perché questi possono esistere anche non sommati. La manifestazione impropria invece non è qualcosa che *si aggiunge* a quella propria, perché data una è data necessariamente l'altra.

A questo punto si potrebbe concludere che sia impossibile vedere un profilo dell'oggetto senza vederne gli altri. La conclusione è corretta, ma la sua formulazione può generare un equivoco. Poniamo ad es. di vedere in un dato istante un dado; di esso ci si manifesterà propriamente solo un certo profilo; poniamo poi di ruotarvi attorno e di vederlo da un profilo che l'istante prima ci era dato impropriamente. Avremmo attuato *due* percezioni, e pertanto avremo *due* manifestazioni. Si può dire che tra la

¹ Cfr. *ivi*, pp. 51 e 62: «Die eigentliche Erscheinung ist nichts Abtrennbares. Sie fordert durch ihr Wesen eine Ergänzung durch ein Plus von Auffassungskomponenten, wobei die Rede vom Plus natürlich *cum grano salis* zu nehmen ist, da ja eben von einer Summe keine Rede sein kann.» e «In jeder dinglichen Wahrnehmung finden wir also ein präphänomenales Ganzes, das im Sinne präphänomenaler Zeitlichkeit teilbar ist wieder in Wahrnehmungen. Aus der Wahrnehmung lassen sich Wahrnehmungen abstückeln. Die Wahrnehmung eines Dinges, obschon eine ungebrochene Einheit, ist eine kontinuierliche Einheit von Wahrnehmungsstücken, Wahrnehmungsphasen, die selbst den Charakter haben von Wahrnehmungen und alle Momente somit in sich enthalten, die wir an Wahrnehmungen unterschieden haben.»

prima e la seconda manifestazione viga un rapporto di fondazione bilaterale? La risposta è negativa: non era infatti necessario che ruotassi attorno al dado: avrei potuto interrompere il mio decorso percettivo o indirizzarlo da qualche altra parte (cfr. Sokolowski 1968, pp. 545–546). Le due manifestazioni non sono cioè una manifestazione *propria* ed una manifestazione *impropria*, ma sono due manifestazioni *complessive*: come al primo istante avrò visto il dado—e dunque avrò avuto una manifestazione impropria dei profili nascosti—, così al secondo. La fondazione bilaterale vige tra intenzioni parziali di una *singola* percezione, non tra due (o più) percezioni. Riprenderemo questo discorso nell’ambito dell’analisi delle cinestesi (cfr. *infra*, par. 11.3.1).

Questa breve introduzione condotta in termini per lo più formali ci permette di esplorare con maggior rigore la questione del rapporto tra proprio ed improprio. Il rapporto di fondazione bilaterale sancito testimonia che la manifestazione impropria è necessaria sotto due rispetti: se infatti non vi fossero intenzioni relative a ciò che si manifesta impropriamente, non solo non intenderei il dado come un dado, ma non intenderei nemmeno ciò che si manifesta propriamente come qualcosa che si manifesta propriamente¹. Con un esempio semplice: supponiamo che io vaghi per la stanza e mi imbatta in qualcosa a me del tutto nuovo, diciamo x, e che poi x mi si riveli essere qualcosa di tridimensionale (3D). Prima che io sia in grado di intendere x come qualcosa di 3D non solo non vi sono intenzioni relative a ciò che si manifesta impropriamente, ma non è nemmeno necessario che vi siano. A questo livello la mia percezione non ripartisce la manifestazione di x in propria ed impropria. La prima può infatti esistere solo se esiste la seconda, e viceversa. Una volta che sono in grado di intendere x come qualcosa di 3D, allora sono necessarie delle intenzioni relative ai profili nascosti, non solo perché altrimenti non intenderei qualcosa di 3D, ma anche perché non intenderei ciò che di esso si manifesta propriamente come un suo profilo.

La struttura di implicazione reciproca tra manifestazioni è però ben più ampia. La fondazione bilaterale non sussiste infatti solo tra la manifestazione propria ed impropria del *singolo* oggetto, ma anche tra la manifestazione complessiva di quest’ultimo e ciò che insieme ad esso è co-inteso. Ciò è esemplificato in modo semplice nella *Einführung*: se percepisco una casa da una media distanza non mi limiterò ad intendere soltanto la casa, ma co-intenderò necessariamente anche il viale alberato che le è alle spalle. Anche rispetto a tale viale alberato si deve distinguere tra ciò che si manifesta propriamente e ciò che si manifesta impropriamente: alcuni alberi saranno infatti nascosti dalla casa stessa. Il viale alberato sarà a sua volta percepito come situato in una strada, e tale strada sarà a sua volta percepita come la strada di un dato luogo, e così via, sino ad abbracciare tutto ciò che rientra nel mio campo visuale. Tale campo sarà a sua volta delimitato da ciò che in esso non rientra e tuttavia è inteso: la percezione dell’oggetto singolo presuppone cioè quella dell’*ambiente circostante*, che appunto eccede lo stesso campo visuale (cfr. *infra*, par. 12.2). In termini più concisi, ogni oggetto spaziale è percepito in un dato *orizzonte*.

¹ Cfr. *ivi*, p. 55: «Was andererseits die uneigentliche Erscheinung anlangt, die die Gesamterscheinung der Wahrnehmung voll macht, so enthält sie nichts von Darstellung. Die uneigentlich erscheinenden gegenständlichen Bestimmtheiten sind mit aufgefaßt, aber nicht „versinnlicht“, nicht durch Sinnliches, d.h. Empfindungsmaterial dargestellt. Daß sie mit aufgefaßt sind, ist evident, denn sonst hätten wir gar keine Gegenstände vor Augen, nicht einmal eine Seite, da diese ja nur durch den Gegenstand Seite sein kann.»

Se un tale orizzonte non si desse, non si manifesterebbe neanche il singolo oggetto spaziale¹. I rapporti di fondazione bilaterale sembrano dunque essere almeno *due*: (i) quello che sussiste tra la manifestazione propria e la manifestazione impropria del *singolo oggetto*, e (ii) quello che sussiste tra la manifestazione complessiva del *singolo oggetto* e le intenzioni relative a tutto ciò che rientra nell'*ambiente circostante*. Se ciò è vero, Husserl sembra proporre una sorta di *olismo percettivo*: quest'ultimo emerge in forma appena abbozzata in un manoscritto del 1909 (cfr. Hua XXXVIII, appendice XV), in cui viene elaborata la nozione di 'percezione onnicomprensiva': che in quest'ultima *risalti* o *emerge* un oggetto singolo è qualcosa che presuppone sempre uno sfondo, sicché risulta estremamente difficile parlare di un *frazionamento* della stessa. In quanto tale infatti l'apprensione relativa all'oggetto singolo va «al di là» di sé stessa, il che suggerisce che la descrizione migliore sia quella che le considera parti *non-indipendenti*, ossia momenti².

Come dicevamo, intendere qualcosa da un certo profilo significa intenderne anche i profili nascosti. In ciò il percipiente non attua una *deduzione*, ma semplicemente una *co-intenzione*. Nel già citato manoscritto del 1921 (cfr. *infra*, par. 5.3), Husserl precisa che ciò che è co-inteso non è dedotto, ma appunto dato immediatamente con ciò che è inteso. Per Husserl la deduzione avviene sempre tra una percezione *reale* ed una *possibile*, dunque nello specifico da qualcosa di visto a qualcosa di visibile. Le intenzioni parziali relative ai profili nascosti non sono però intenzioni *possibili*, ma sono reali tanto quanto quella relativa al profilo a noi volto, e soprattutto sono attuate nello *stesso* istante in cui attuiamo quest'ultima. Avremo modo di tornare su tali distinzioni (cfr. *infra*, par. 12.3 e 13.3). Quel che ora importa è rilevare come l'orizzonte percettivo sia contrassegnato da una certa indeterminatezza: se infatti è vero che l'oggetto spaziale sarà necessariamente percepito come avente dei profili nascosti, non è affatto necessario che tali profili siano determinati proprio secondo il senso del mio atto³. Ogni percezione di qualcosa di 3D è necessariamente orizzontale, ma ciò non significa che l'orizzonte non sia 'aperto' riguardo al modo di determinatezza.

¹ Cfr. Mat. VII, p. 117: «In den Rahmen der Wahrnehmung fällt, sagten wir, auch der Garten. Das Haus verdeckt partiell eine Reihe von Gartenbäumen: Einige von ihnen, die nicht verdeckten, fallen im prägnanteren Sinn in die Wahrnehmung, die verdeckten sind in gewissem Sinne mitgefasst, aber nicht in prägnantem Sinn wahrgenommen. Dieses Mitfassen aber können wir weder hinsichtlich der gesamten Wahrnehmungsgegenständlichkeit noch hinsichtlich jedes einzelnen dieser Gegenständlichkeit völlig ausschalten, da sonst die Wahrnehmung ihren Sinn völlig verliert. Das Haus, und das Haus mitsamt seiner Umgebung steht da, leibhaft da.»

² Cfr. Hua XXXVIII, p. 284: «Dass sich „ein Objekt abhebt“, besagt für die Perception [= onnicomprensiva], dass in ihr selbst ein Bestandteil, eine Teilperzeption, eine Art Abhebung hat, nämlich gegenüber dem ergänzenden Teil, dem Hintergrundperzipieren. Dabei ist die Frage (und eine Frage, die nicht ohne weiteres schon beantwortet ist), ob damit wirklich eine Zerstückung der vollumfassenden Perception gegeben ist, ob hier von einer Zerstückung im vollen und echten Sinn gesprochen werden kann. Man braucht nur hinzuweisen auf die Einheit der Gegenständlichkeit, die sozusagen durch die ganze Perception hindurchgeht, etwa auf den durchgehenden Raum und die räumlichen Zusammenhänge des Raumfüllenden, und sich fragen, wie sich das perzeptiv konstituiert, und man wird ernste Bedenken finden, von einer Zerstückung zu sprechen. Als ob kein Hinüber und Herüber perzeptiver Auffassungskomponenten ginge und notwendig gehen müsste, die sich nicht ohne weiteres durchschneiden ließen.» Qui il punto non è che l'apprensione 'casa' sia intrecciata con l'apprensione 'albero', dacché è chiaramente possibile che io riesca a distinguere l'una senza poter individuare l'altro (la nebbia potrebbe infatti impedirmelo). Ad essere intrecciate sono piuttosto le apprensioni spaziali, o meglio quelle apprensioni grazie alle quali intendiamo qualcosa di *tridimensionale*.

³ Cfr. Zahavi 1997, p. 309: «What the backside of the armchair looks like is a matter of contingency. That it has a backside is a necessity and cannot be accounted for by being correlated with a fictitious possibility...»

La questione da porre è se l'apertura dell'orizzonte abbia dei limiti. Sappiamo che la molteplicità di manifestazioni che corrispondono alla cosa si dice 'regolata' (cfr. *infra*, par. 6). Ciò significa che ad una cosa possono sì corrispondere *diverse* manifestazioni, ma non manifestazioni *qualsiasi*. La determinabilità di ciò che è dato orizzontalmente ammette cioè varie possibilità, le quali tuttavia devono iscriversi all'interno di una sfera rigidamente definita. Chiariremo questa tesi husserliana mostrando la validità di due tesi particolari; secondo Husserl il decorso percettivo in cui si manifesta una cosa presenta infatti due casi impossibili: una percezione *assolutamente indeterminata* ed una percezione *assolutamente elusa*. Consideriamoli nell'ordine.

(1) Dovrebbe essere ormai chiaro che la determinatezza sia qualcosa che segue la gerarchia dei generi e delle specie: una percezione in cui si intenda qualcosa come esteso avrà un senso che determinerà l'oggetto in modo meno preciso di una percezione in cui si intenda quel qualcosa come triangolare. La prima percezione risulterà però solo *relativamente* indeterminata: una determinazione generica è infatti meno precisa di una determinazione specifica, e tuttavia è comunque una determinazione. Definiamo come *assolutamente* indeterminata una percezione che sia priva di qualsiasi determinazione, generica o specifica che sia. Una tale percezione di cosa è possibile? La risposta è negativa. Supponiamo infatti che lo sia; dev'esservi dunque una percezione di cosa in cui non solo non la si intenda come triangolare, ma neanche come estesa. Ma una cosa è necessariamente qualcosa di esteso; una percezione in cui non s'intenda una cosa come estesa non è dunque una percezione di cosa. Posso non riuscire a vedere quale sia la forma del profilo posteriore della cosa, ma se la percezione è percezione di una cosa, allora quest'ultima sarà necessariamente intesa come avente una forma¹. La molteplicità della manifestazioni è dunque rigidamente definita: l'oggetto potrà determinarsi come triangolare, quadrato o sferico, ma dovrà necessariamente determinarsi come esteso.

(2) Il caso dell'elusione assoluta è impossibile lo stesso motivo². L'elusione è un contrasto, per cui la seconda percezione non proseguirà una data gerarchia di generi e di specie, ma presenterà un disaccordo specifico: l'oggetto si rileva come macchiato di verde piuttosto che uniformemente rosso. La seconda percezione risulterà tuttavia solo *relativamente* elusa: le due percezioni infatti non condividono la determinazione specifica, dato che determinano il colore diversamente, e tuttavia condividono quella generica: entrambe determinano l'oggetto come colorato. Anche qui, definiamo come *assolutamente* elusa una percezione che non condivide con quella precedente alcuna determinazione, generica o specifica che sia. Una tale percezione di cosa è impossibile. Se infatti il profilo posteriore si rivela come verde anziché rosso, resta comunque determinato come colorato. Lo stesso varrebbe per una forma che si rivelasse irregolare o

¹ Cfr. Hua XVI, p. 59: «Unbestimmtheit ist nie absolute, völlige Unbestimmtheit, völlige Unbestimmtheit ist ein nonsens, sondern in der oder jener Weise umgrenzte Unbestimmtheit. Weiss ich nicht genau, wie die Form der Rückseite ist, so ist eben doch eine Form, der Körper ist Körper.»

² Cfr. *ivi*, p. 97: «Zeigt sich auch eine widerstreitende Deformation, so stimmt doch, daß es ein einheitlicher Körper ist, in dessen einheitlicher Form sich die Deformation einpaßt wie eben eine Partialgestalt einer Gesamtgestalt. Wir sehen da, daß absolutes Anderssein in jeder Hinsicht ebenso widersinnig ist wie absolute Unbestimmtheit.»

deformata: si tratterebbe comunque di una forma. In caso contrario non si tratterebbe di una percezione di cosa. Le due percezioni condividono dunque necessariamente una determinazione, che è quella generica. Si noti che non abbiamo fatto altro che riformulare una tesi che abbiamo già incontrato (cfr. *infra*, par. 8.5): un rapporto di elusione è possibile solo se tra le due intenzioni vige un'uguaglianza di riferimento, e due riferimenti sono uguali quando i loro modi di determinatezza esibiscono un accordo generico.

L'orizzonte di determinabilità è dunque specificamente aperto, sebbene *genericamente* predelineato. La molteplicità di manifestazioni si dice quindi regolata in quanto decorre secondo quanto prescrive l'«*idea* di 'cosa'» (Hua XVI, p. 98, c.n.). Si tratterà dunque di mettere a fuoco la nozione di 'idea' (cfr. *infra*, par. 10.5), ma solo dopo perlustrato la dialettica tra proprio ed improprio.

10.1.2 Il problema della datità dei profili nascosti

La partizione tra proprio ed improprio lascia persistere la seguente difficoltà: se il profilo a noi volto ci è dato attraverso dei dati sensoriali, in che modo ci sono dati i profili nascosti? Si noti che il quesito riguarda il *come* ci siano dato i profili nascosti; che essi ci siano dati è qui presupposto. Il 'come' in questione non riguarda poi il *modo di datità*, come potrebbe suggerire l'espressione, ma il *modo d'apprensione*, vale a dire ciò che tecnicamente si indica con 'forma apprensionale'.

Nell'*Abhandlung* viene esposta e discussa l'ipotesi secondo cui la manifestazione propria—qui detta «primaria» o «diretta» (Hua XXXVIII, p. 150, 152 e 155)—operebbe anche come un segno per i profili nascosti. Tale ipotesi viene però rifiutata facendo leva su due dati descrittivi: (i) la percezione coglie l'oggetto esterno nella sua interezza, mentre l'ipotesi in esame richiederebbe che in essa ci si diriga verso il *profilo*, proprio come il *segno* è ciò verso cui ci si dirige in un'intenzione segnica. Husserl nota tuttavia che il profilo diviene oggettuale solo in una «nuova» percezione, cioè in una percezione qualitativamente distinguibile dalla prima¹; (ii) la forma apprensionale percettiva è irriducibile a quella segnica: la prima è infatti diretta, mentre la seconda implica un rinvio. L'ipotesi discussa si riaffaccia però nelle *Log. Unt.*, ove si dice che i profili nascosti ci sono dati mediante rappresentanti *signitivi* (cfr. Hua XIX, pp. 610–614). Tale soluzione viene già rettificata in un manoscritto databile intorno al 1905 (cfr. Hua XXXVIII, appendice VII): lì Husserl annota che le intenzioni vuote di una

¹ Cfr. Hua XXXVIII, p. 155: «Die primäre Erscheinung wirke also gleichsam als Zeichen für die ergänzenden Seiten der Gesamterscheinung. Denn auch beim Zeichen sei ja primär ein Gegenständliches aufgefasst, welches aber seinerseits die Funktion hat, auf ein ganz anderes hinzudeuten, nämlich auf etwas, was im erst vergewärtigten Gegenstand überhaupt nicht gegeben sei. Man könnte versucht sein, statt von direkter und indirekter, von eigentlicher und uneigentlicher Präsentation zu sprechen. Die Empfindungen werden als das erste Erscheinende aufgefasst; dieses ist „eigentlich“ in ihnen das Präsentierte. Dieses führe nun seinerseits die Gedanken weiter, es habe seinerseits eine hindeutende Funktion auf die Ergänzungen. Demgegenüber ist aber als das Eigentümliche der ganzen Wahrnehmungsvorstellung fest im Auge zu behalten, dass in ihr der ganze Gegenstand (der wahrgenommene oder falschgenommene) als vermeinter gegenwärtiger erfasst wird und dass ein neuer Akt der Auffassung und Wahrnehmung dazugehört, um die Seite als Seite anzusehen.»

percezione—qui indicate come ‘intenzioni mediante contiguità’—sono *essenzialmente* diverse da quelle in cui viene appreso un segno (cfr. *ivi*, p. 208); la soluzione dei rappresentanti signitivi viene implicitamente accantonata nella *Dingvorlesung* (cfr. Hua XVI, p. 55), ove Husserl nega che le intenzioni vuote siano dotate di qualsivoglia rappresentante. Il passo definitivo viene compiuto nei manoscritti di revisione, ove l’insostenibilità della concezione iniziale viene motivata proprio riesumando distinzioni effettuate nelle *Log. Unt.*: i profili nascosti non possono esserci dati mediante rappresentanti signitivi, perché tra segno e designato il rapporto è *extrinseco* (o «accidentale ed esterno»), mentre quello tra percezione e percepito è *intrinseco* (o «essenziale ed interno»): se *segno* e *designato* non hanno alcunché in comune, sicché qualsiasi segno può stare per il designato (si pensi ad un albero ed alla parola ‘albero’ nelle diverse lingue), *percezione* e *percepito* si ineriscono reciprocamente, sicché vi dovrà essere una qualche comunanza¹.

Con ciò tuttavia è stata solo scartata un’ipotesi tra le altre; Husserl si misura con altre proposte, per quindi procedere positivamente, tentando cioè una descrizione del fenomeno in termini nuovi.

La soluzione della fantasia. Nella *Dingvorlesung* compare un excursus dedicato alla confutazione di quella che chiameremo ‘teoria della fantasia’; secondo tale teoria i profili nascosti non sarebbero co-intesi *percettivamente*, ma *fantasticamente*. In questo contesto Husserl alterna indifferentemente il concetto di ‘fantasia’ a quello di ‘immaginazione’, senza curarsi di enuclearne le differenze fenomenologiche². Tale negligenza è in un certo senso autorizzata: l’argomento husserliano si basa infatti su premesse tanto generali da mantenere in ogni caso la sua validità.

Stando alla teoria suddetta, ogni percezione di qualcosa di spaziale consterebbe di almeno due intenzioni parziali, una delle quali non sarebbe però percettiva. In altri termini, si tratterebbe di concepire un atto A che consta almeno di due intenzioni parziali *j* ed *j'*, ove però *j* ha la stessa forma apprensionale di A, mentre *j'* ha una forma apprensionale diversa da quella di A. Già la semplice formulazione della teoria reca disturbo: può infatti un atto percettivo essere *parzialmente* percettivo e *parzialmente* fantastico? Husserl sceglie tuttavia una strada più impervia: assume come valida la tesi della teoria della fantasia, e mostra come questa conduca a delle conseguenze insostenibili.

Il dato fenomenologico da cui partire è che anche qualcosa di fantastico si dà per profili, sicché la partizione tra proprio ed improprio va replicata anche su tale piano (cfr. *ivi*, p. 56). Ciò posto, lo stesso problema sorge in merito all’atto fantastico, e ricorrere alla soluzione succitata significherebbe sconfessarla. Vediamo perché; il perno dell’argomento husserliano è dato dalla nozione di manifestazione propria come ‘momento’. La tesi della teoria della fantasia risulta da due congiunti: i) il profilo a noi volto è rappresentato percettivamente e ii) il profilo nascosto è rappresentato fantasti-

¹ Cfr. Hua XIX, pp. 622–623: «Den Ausgang nehmen wir von der Bemerkung, daß die signitive Repräsentation zwischen der Materie und dem Repräsentanten eine zufällige, äußerliche Beziehung herstellt, die intuitive Repräsentation aber eine wesentliche, innerliche.» con *ivi*, pp. 586–591 ed Hua XX/1, p. 91.

² Nelle *Log. Unt.* ad es., le rappresentazioni fantastiche rientrano nella sfera più generale degli atti immaginativi (cfr. Hua XIX, p. 588), per cui non si può dire vi sia equivalenza.

camente. Tra manifestazione propria ed impropria vige tuttavia un rapporto di fondazione bilaterale, il che implica che se un atto *A* consta di un'intenzione *j* relativa al profilo a noi volto, allora *A* consta *eo ipso* di un'intenzione *j'* relativa al profilo nascosto. Non esiste dunque intenzione percettiva relativa al profilo a noi volto che non implichi un'intenzione relativa al profilo nascosto, e lo stesso deve dirsi in merito all'atto di fantasia (che come sappiamo è una modificazione intenzionale del primo).

Ed eccoci dunque al punto: il rapporto di fondazione concerne infatti non solo le intenzioni, ma anche la loro *forma apprensionale*: non solo è vero cioè che un profilo può manifestarsi solo se gli altri profili mi si manifestano, ma è vero anche che un profilo può manifestarmi percettivamente solo se gli altri profili mi si manifestano percettivamente. In altri termini: data un'intenzione *percettiva* relativa al profilo a noi volto, è *eo ipso* data un'intenzione *percettiva* relativa al profilo nascosto. Se dunque poniamo che il profilo nascosto è rappresentato fantasticamente, siamo costretti ad ammettere che anche quello a noi volto è fantasticato, con l'esito indesiderato di non poter più parlare di percezione¹.

Con ciò non si nega affatto che ad una percezione dell'oggetto da un certo profilo possa seguire una fantasia volta ai suoi profili nascosti. Il fatto stesso che io veda un edificio in scorcio può spingermi ad es. a fantasticare quale colorazione avrà il suo profilo posteriore; ma tale fantasia sarà attuata necessariamente «in *connessione* con la percezione», «non *nella* percezione» (ibid., c.n.; cfr. con Hua XX/1, p. 158). In altri termini, l'atto fantastico non sarà un atto che compare come *intenzione parziale* di un atto percettivo *A*, ma sarà necessariamente un atto *A'* che precederà *A* o succederà ad *A*. Ciò è comprensibile: è impossibile che si attui nello *stesso* istante una percezione ed una fantasia: se a *t* percepisco l'oggetto, allora a *t* non posso fantasticarlo, né nella sua totalità né nei suoi profili. In generale, non posso attuare nello stesso istante due atti, sicché *a fortiori* non posso attuare nello stesso istante due atti di forma apprensionale diversa. Se dunque a *t* attuo un'immaginazione del profilo posteriore, la percezione del profilo anteriore svanirà²; a *t* potrò attuare l'immaginazione continuando a tenere gli occhi aperti, e allora vivrò delle sensazioni visuali, le quali però non fungeranno da rappresentanti. Quello che però si richiede nel caso di un oggetto spaziale è proprio che nello *stesso* istante ci si manifestino profilo a noi volto e profilo nascosto, sicché quest'ultimo non può essere dato in un atto di fantasia.

¹ Cfr. Hua XVI, pp. 56–57: «Man könnte sagen: Die Vorderseite des Hauses findet perzeptive Darstellung, die übrigen Seiten imaginative Darstellungen. Dann aber müssen wir fragen: Was gibt die Einheit? Die Vorderseite weist auf die Rückseite hin, die Rückseite auf die Vorderseite. Mit anderen Worten, die perzeptive Darstellung der Vorderseite ist verbunden mit Auffassungskomponenten, die über sie hinausweisen auf eine Rückseite, und die imaginative Darstellung hat nicht minder solche, die auf die Vorderseite hinweisen. Damit aber ist schon gesagt, daß jede solche Imagination eine volle Phantasie ist, die auch als eine bloße Phantasie für sich sein könnte und Darstellung mit hinausweisenden Komponenten verbindet, und ebenso, daß die Perception auch ohne Phantasie eine volle Vorstellung abgibt, nämlich als Darstellung der Vorderseite mit hinausweisenden Komponenten.»

² Cfr. Marbach 1993, p. 110: «For example, I actually perceive the house over there as it appears from the frontside, and now I may have reasons to perform an imagination of seeing the house over there from the rear side. To the extent, then, of actually so representing to see the house from the rear side, the house as it appears from the frontside will vanish from my present view. If I continue to keep my eyes open, the house perceived from the frontside will at best be integrated into my bodily presented actual surroundings.»

Queste considerazioni trovano conferma negli *Hauptstücke* ed in alcuni manoscritti ad esse relativi. Ciò che lì viene messo a tema è la differenza tra fantasia e percezione, ed in particolar modo il rapporto tra i rispettivi campi. La tesi husserliana è che la fantasia abbia un campo proprio, «pienamente separato» da quello della percezione (cfr. Hua XXIII, pp. 66). Ciò che è percepito e ciò che è fantasticato possono tuttavia «unirsi» solo nella forma della *successione*, e più in generale il passaggio dall'uno all'altro restituisce una *discontinuità*; con un'espressione metaforica, Husserl qualifica tale passaggio come un «salto» (ivi, p. 67). Il campo percettivo è infatti un «intreccio» di vari campi sensoriali a loro volta separati: il campo visivo ad es. è separato da quello tattile, e quest'ultimo è separato da quello uditivo. Tra tali campi vige però compatibilità, ossia *coesistenza possibile*; ciò si comprende: possiamo difatti avere *contemporaneamente* una sensazione visuale ed una sensazione tattile; basta immaginare un qualsiasi caso in cui tocchiamo qualcosa tenendo aperti gli occhi su di esso. Husserl ne conclude che il rapporto tra il campo fantastico ed il campo percettivo non è analogo né a quello che vige tra i *vari* campi sensoriali di cui si compone il secondo, né a quello che vige tra le parti di uno *stesso* campo sensoriale (ad es. tra le immagini del campo visuale). In breve, non si può mai percepire e fantasticare allo stesso tempo¹. Ciò non significa che la fantasia non integri spesso la percezione; lo abbiamo constatato nel caso delle percezioni non-veridiche (cfr. *infra*, par. 8.6), ma possiamo confermarlo considerando la problematica di cui si discorre, toccata in un manoscritto del 1905 (cfr. Hua XXIII, appendice IX): nella percezione esterna ordinaria infatti integriamo spesso ciò che si manifesta propriamente mediante fantasie che si riferiscono ai profili nascosti dell'oggetto. Tali fantasie possono essere ad es. visuali, ma non possono in alcun modo coesistere né con le *percezioni* visuali relative a tali profili, né con le *percezioni* visuali relative al profilo a noi volto².

Intenzioni vuote ed oscure. Questo è quanto viene sostenuto nella *Dingvorlesung*; le formulazioni husserliane successive sono tuttavia ondivaghe, e spingono dunque a riaffrontare il problema, sebbene in termini più generali: si può dire cioè che il profilo posteriore sia dato *intuitivamente*? E posto che la risposta sia affermativa, si può dire che esso sia dato *percettivamente*? Se conserviamo infatti l'impianto delle *Log. Unt.*, allora dobbiamo concepire la percezione come una specie d'intuizione (cfr. *infra*, par.

¹ Cfr. Hua XXIII, p. 68: «Es ist klar, dass ein Phantasiefeld sich zum Wahrnehmungsfeld nicht so verhält, wie etwa Gesichtsfeld zu Gehörsfeld oder wie ein Teil des schon vergegenständlichten Blickfeldes zu einem anderen Teil. Man sagt, die Phantasie ergänze vielfach die Wahrnehmung, aber in dem Sinn kann sie es nie tun, der hier in Frage käme. Niemals kann man auf das Wahrnehmungsfeld hinblicken und zugleich auf das Phantasiefeld hinblicken. Sowie wir auf Wahrnehmungsobjekte achten, ist das Phantasiefeld weg. Man kann nicht etwa das Feld aktueller Gegenwart erweitern um ein neues Stück, das sich ihm so anschmiegt wie etwa das Tastfeld einer Hand an das übrige Tastfeld. Was zur Einheit des Blickfeldes der Wahrnehmung gehört, das ist zugleich da, ist gegenwärtig, und alles darin ist zugleich. Was zur Einheit eines Erinnerungsfeldes, und eines Phantasiefeldes jeder Art, gehört, ist auch zugleich, aber nicht findet die Rede vom Zugleich eine Anwendung auf Wahrnehmungsfeld und Phantasiefeld in eins genommen, *nota bene*, wenn dieses Zugleich ebenfalls intuitiv gegeben sein soll.»

² Cfr. ivi, p. 152: «Übrigens bei der gewöhnlichen äusseren Wahrnehmung: Ich ergänze das Gesehene, oft durch Phantasien, die auf die nichtgesehenen Seiten des Gegenstandes sich beziehen, und auch durch Tastphantasien etc. Ich glaube allerdings, dass genauer besehen die genau entsprechenden Tastfelder nicht gleichzeitig als Empfindungs- und Phantasiefelder ausgefüllt sein können: es sei denn im bewussten Nacheinander. Ebenso wie beim Gesichtsfeld.»

8.2). Si può dire dunque che la forma apprensionale ‘percettiva’ implichi quella ‘intuitiva’—se x è dato percettivamente, allora x è dato intuitivamente—, ma non si può dire che la seconda implichi la prima. Lo scopo ultimo di tale problematizzazione è quello di stabilire se la fenomenologia husserliana ritenga possibile che qualcosa di *esterno e non presentato* sia dotato del carattere d’*attualità*. Detto altrimenti: posto relativamente ai profili nascosti non abbiamo alcun dato sensoriale, si può ancora dire che essi ci si diano in carne ed ossa?

Sappiamo che nei manoscritti di revisione viene negata l’equivalenza tra ‘intenzione vuota’ ed ‘intenzione signitiva’. In quegli stessi appunti si riscontra però un linguaggio molto oscillante¹, che a volte sembra sconfessare l’esito della *Dingvorlesung*. In un primo momento troviamo contrapposte le intenzioni percettive a quelle ‘rinvianti’, ove le prime vengono assegnate solo al profilo a noi volto (cfr. Hua XX/1, p. 90); in un secondo momento, Husserl distingue due specie di rinvio, di cui abbiamo già fatto menzione (cfr. *infra*, par. 8.4): uno interno, che sussiste tra intenzioni intuitive, ed un esterno, che sussiste invece tra un’intenzione intuitiva ed un’intenzione «“non-intuitiva, cioè “vuota”» (cfr. Hua XX/1, p. 91), sicché a rigore se ne dovrebbe dedurre che il profilo posteriore non sia dato intuitivamente; in un terzo momento afferma che ciò che è co-inteso in modo vuoto può entrare in un’intuizione percettiva propria (cfr. *ivi*, p. 92), lasciando così intendere che si possa parlare di intuizioni percettive improprie; in un quarto momento distingue tra intenzioni percettive, immaginative e vuote (p. 93), suggerendo dunque che il profilo posteriore non sia dato in modo percettivo.

Al di là delle ambiguità terminologiche, che ormai sappiamo essere tipiche degli inediti husserliani, ciò che va considerato è l’impianto teorico generale che viene schizzato in questi manoscritti. Husserl distingue due tipi di ‘vuoto’: (i) il vuoto come ‘alone’ proprio delle percezioni trascendenti, ed (ii) il vuoto come risultato del decremento continuo della pienezza di una rappresentazione. Il primo riguarda dunque le *intenzioni parziali* di una data percezione, precisamente a quella relative ai profili nascosti dell’oggetto, mentre il secondo concerne la rappresentazione vuota di qualcosa nella sua totalità, dunque ad es. quale correlato di una *percezione complessiva*. Per quest’ultimo caso Husserl adduce due esempi: un oggetto che sia appena scomparso nella nebbia avrà perso ogni «rappresentanza intuitiva», e tuttavia sarà ancora «rappresentato», ancorché in «modo “vuoto”». Lo stesso varrà per qualcosa al buio: se spegniamo la luce, ciò a cui eravamo diretti «intuendolo percettivamente» ci si dà ancora come qualcosa che è lì, sebbene non lo «“vediamo”»².

La distinzione tra i due tipi di vuotezza offre ad Husserl l’occasione per fugare un’altra soluzione che non ritiene adeguata: si potrebbe dire infatti che il profilo na-

¹ A questi passi si affida Summa (2014, pp. 202–203) per mostrare come Husserl non limiti l’intuitività alla manifestazione propria; tale intuitività sarebbe resa possibile dal rinvio esterno. Ciò non convince: tale rinvio risulta infatti definito proprio come un rapporto tra un’intenzione intuitiva ed un’intenzione *non-intuitiva*.

² Cfr. Hua XX/1, p. 131 con p. 141: «Der eingehenden Erörterung bedarf es jetzt aber sehr und in Zusammenhang derselben einer phänomenologischen Vergleichung der Leere, welche als „Hof“ innerhalb der transzendenten Anschauungen eine so bedeutsame Rolle spielt, und der konkret auftretenden Leere, welche etwa hervorgeht, wenn wir eine konkrete Anschauung in eine entsprechende Leerevorstellung übergehen lassen, die eben durch und durch anschauungsleer ist... Ebenso in dem wiederholt benutzten Beispiel dem ausgelöschten Licht. Im vollen Dunkel stehen die Dinge, auf die wir soeben noch wahrnehmend (perzeptiv anschauend) gerichtet waren, immerfort da, wir „sehen“ sie aber nicht.»

scosto sia dato in un'intenzione che è semplicemente *più oscura* di quella relativa al profilo a noi volto. Le due intenzioni si distinguerebbero cioè solo per il grado di chiarezza. L'obiezione husserliana si presenta come una riduzione all'assurdo; Husserl assume cioè che l'intenzione relativa al profilo nascosto sia un'intenzione oscura, ed a ciò fa seguire un argomento che può essere schematizzato come segue: (i) se il valore di un'intenzione j si situa all'interno della serie graduale della chiarezza, cioè tra i limiti '0' ed '1', allora j ha necessariamente un contenuto pieno; (ii) se un'intenzione j ha un contenuto *pieno*, allora j ha un contenuto *vuoto*; (iii) se un'intenzione j ha un contenuto *vuoto*, allora j contiene un'intenzione j' che è relativa ad un profilo nascosto; (iv) se l'intenzione relativa al profilo nascosto è un'intenzione *oscura*, allora tale intenzione ha un contenuto *pieno*; (v) se dunque tale intenzione ha un contenuto *pieno*, allora essa ha anche un contenuto *vuoto*; (vi) dunque un'intenzione *oscura* contiene un'intenzione relativa ad un profilo nascosto; (vii) l'intenzione relativa al profilo nascosto dovrebbe quindi contenere a sua volta un'intenzione relativa ad un profilo nascosto, e così via. In breve: se l'intenzione relativa al profilo nascosto fosse semplicemente un'intenzione oscura, allora anch'essa contenebbe un alone, il quale a sua volta dovrebbe contenere un ulteriore alone, e così via (cfr. anche Melle 2002, p. xxxv). Si avrebbe dunque un regresso all'infinito¹, così schematizzabile:

$$j_{v1} (j_p, j_{v2} (j_p, j_{v3} (j_p, j_{v4} (\dots))))$$

ove ' j_v ' ed ' j_p ' stanno rispettivamente per 'intenzione vuota' ed 'intenzione piena'.

Allontanata l'ipotesi discussa, Husserl cerca di risolvere la questione muovendosi alla ricerca di paralleli. In primo luogo afferma che i profili nascosti del singolo oggetto sono rappresentati nello stesso modo in cui è rappresentato ciò che è nell'ambiente circostante e tuttavia fuoriesce dal campo visuale². La pertinenza del parallelo può essere mostrata considerando l'esempio addotto da Husserl nella *Dingvorlesung*, su cui torneremo (cfr. *infra*, par. 12.2): immaginiamo di vedere una lunga schiera di alberi in successione; via via alcune di essi entreranno nel campo visuale, mentre altri ne usciranno. Posto che agli alberi fuoriusciti corrispondono ancora co-intenzioni, si può dire che tali intenzioni siano *percettive*? Si può dire cioè che gli alberi fuoriusciti siano ancora dotato del carattere d'attualità? Il secondo parallelo concerne quella che Husserl chiama 'modificazione vuota', ossia quella modificazione per cui una rappresentazione si svuota completamente: il modo in cui sono dati i profili nascosti è cioè lo stesso in cui qualcosa ci si dà a luce spenta. Come riguardo ai primi non abbiamo al-

¹ Cfr. *ivi*, p. 144: «Interpretieren wir eine Leervorstellung aber als eine bloß graduell herabgestimmte Anschauung, in der all das, was eine klare Anschauung enthält, ebenfalls, nur in tieferer Klarheitsstufe, vorhanden, reell enthalten ist, so geraten wir auf einen absurden unendlichen Regress. Denn zum leer vorgestellten Ding gehört ein leerbewusster Hof: das Abgewandete vom Ding, sein Inneres usw. in leerer Weise und im jeweiligen Modus der Bestimmtheit umspannend. Und ebenso Leervorstellungen, die uns die „ungesehene“ dingliche Umgebung bekunden. Diese Leervorstellungen hätten hinsichtlich ihrer Gegenstände und deren Gegebenheitsweisen wieder Kern und Hof, was auf neue Leervorstellungen führte, und so *in infinitum*.»

² Cfr. *ivi*, p. 143: «Des weiteren wird man sagen müssen, dass der zum eigenen Gehalt jeder äußeren Anschauung gehörige „Hof“... genau in derselben Weise leer vorgestellt sei wie die unsichtige Dingumgebung... Man wird auch nicht in Zweifel ziehen, dass dieses Leervorstellen dem allgemeinen Wesen nach sei mit dem der ausfallenden Wahrnehmung beim Auslöschen des Lichtes.»

cun dato sensoriale, così anche riguardo al secondo. Husserl designa tale rappresentazione con l'espressione «“*perceptio*” non-intuitiva»—un ossimoro rispetto a quanto sancito nelle *Log. Unt.* Il ricorso ad una simile espressione è motivato però da esigenze di tipo concettuale; queste sembrano spingere Husserl ad allargare le maglie del lessico, come testimoniano anche i molteplici virgolettati che compaiono in queste righe: ciò che è rappresentato a luce spenta è infatti «in un certo senso» dato ‘in carne ed ossa’, sebbene non «“si manifesti”».

Un altro tentativo di dirimere la questione lo si ritrova in un manoscritto datato tra il 1912 ed il 1913 (cfr. Hua XX/1, appendice IV); qui all'espressione ‘in carne ed ossa’ viene assegnato un duplice senso: si dice ‘in carne ed ossa’ sia la «manifestazione percettiva», sia la «coscienza di ciò che è “reso presente” “in carne ed ossa” ». Solo in quest'ultimo senso si può dire che ciò che è rappresentato a luce spenta sia dato ‘in carne ed ossa’: quest'ultimo infatti è reso presente «immediatamente», cioè senza che vi sia qualcosa che medi la rappresentazione, ma non si presenta «percettivamente». In termini non meno ambigui, si tratta di una «*perceptio* impropria»¹. Presi alla lettera, questi passi ci dicono che Husserl arrivò persino a svincolare il carattere d'attualità dalla forma apprensionale percettiva. Le difficoltà che Husserl incontra in questo frangente non sono meramente espressive, ma sono il sintomo di complicazioni teoriche già emerse negli scritti precedenti: è davvero possibile che un vissuto intenzionale abbia una forma apprensionale diversa da quella di una sua intenzione? Continuare a rappresentare qualcosa anche a luce spenta significa necessariamente immaginarlo o fantasticarlo? Riguardo alla prima questione, riteniamo persuasiva la soluzione data nella *Dingvorlesung*; riguardo alla seconda, crediamo che il fenomeno possa essere considerato una sorta di caso limite della percezione esterna, che da parte sua resta fondata sull'esistenza di un dato sensoriale: che una scatola ci sia data dotata del carattere d'attualità a luce spenta è del resto possibile solo in quanto è occorso un dato sensoriale ad essa relativo.

¹ Cfr. *ivi*, p. 244: «Das „leibhaft“ ist aber doppelsinnig. Bewusstsein des „leibhaft gegenwärtig“ habe ich auch, wenn das Licht ausgelöscht ist. Nämlich es ist selbst da, aber es tritt doch nicht in die Erscheinung in seiner Leibhaftigkeit. Es ist unmittelbar gegenwärtigend gesetzt, aber nicht leibhaft perzeptiv sich darstellend. Die Setzungsart ist hier gegenwärtigend, nicht vergegenwärtigend, aber es fehlt Gegebenheit: nichteigentliche Perzeption.». Ni (1999, pp. 50 e 94 ss.) nega che nel caso dei profili nascosti si possa parlare di riempimento intuitivo, e ne deduce che non ha senso dire che questi siano ‘resi presenti’ o ‘presentificati’; Husserl sarebbe dunque in errore quando in un manoscritto sostiene che il profilo nascosto sia «presentificato intuitivamente nella fantasia» (Hua XXIII, pp. 212–213). Tale interpretazione è debole per tre ragioni: primo, perché non tiene conto della datazione esatta del manoscritto a cui fa riferimento: come segnala Marbach, si tratta di un testo databile tra il 1905 ed il 1906, a cui è stata operata un'integrazione nel 1909 (cfr. *ivi*, p. 215, n. 2). Il passo a cui si riferisce Ni appartiene però alla stesura originaria, sicché precede la *Dingvorlesung* (1907), ove Husserl ha già esplicitamente contestato la teoria della fantasia; secondo, perché in ogni caso Husserl non rifiuta l'idea che i profili nascosti siano resi presenti, come testimonia il manoscritto del 1913 che abbiamo esaminato pocanzi. Ciò segue anche dalle equivalenze lì stabilite (cfr. anche Melle 2002, p. xxxviii): il modo di datità del profilo nascosto è lo stesso di ciò che è rappresentato in modo vuoto (ad es. a luce spenta), ma in tale modificazione vuota esso è comunque ‘reso presente’.

10.2 La critica alla teoria delle immagini

Nel caso della percezione esterna la distinzione tra manifestazione ed oggetto è inaggiungibile, ma la prima rischia di essere equivocata con un'*immagine*. Da tale equivocazione Husserl mette in guardia in più occasioni, la più notevole delle quali è senza dubbio la lunga appendice ai §§ 11 e 20 delle *Log. Unt.* Accanto ad essa vanno però annoverati anche due manoscritti, uno relativo alla rielaborazione della prima parte degli *Hauptstücke*, redatto nel 1912 (cfr. Hua XXXVIII, testo no. 3), ed uno appartenente al testo della lezione del 1915 (cfr. Hua XXXVI, testo no. 6). Sulla scorta delle ricerche d'archivio è lecito ipotizzare che uno degli interlocutori di tale confronto fosse Eduard von Hartmann, che nel suo *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus* aveva sostenuto qualcosa di assimilabile a quella che Husserl chiama 'teoria delle immagini'; lo suggerisce il fatto che nella biblioteca di Husserl è presente un esemplare della suddetta opera, e che l'intero primo capitolo della stessa sia corredato di annotazioni a margine (cfr. Rollinger & Sowa 2003, p. xii, n. 2).

Gli argomenti con cui Husserl cerca di confutare la teoria delle immagini sono vari, e non tutti fanno capo a premesse squisitamente fenomenologiche; come vedremo subito, se ne possono individuare almeno tre. A tutti è comune una premessa: Husserl sottolinea come l'«essere immagine» di ciò che funge da immagine non sia considerabile un suo *predicato reale*—nozione che come sappiamo è assimilabile a quella di 'parte' (Hua XIX, pp. 231 e 436). Affermare che *x* è rosso non è lo stesso di affermare che *x* è un'immagine di qualcosa. Se è vero infatti che il colore sta all'oggetto come una parte sta ad un intero, non si può dire lo stesso del suo 'essere-immagine': l'immagine non è qualcosa che accanto alle proprietà del colore e della forma abbia anche la proprietà 'immagine' (cfr. Hua XXXVI, p. 106). Se dunque la manifestazione di una sfera rossa non è altro che un'immagine di tale sfera, allora ciò che occorrerà nella percezione non sarà una sfera rossa che ha la *proprietà* di essere un'immagine, ma sarà inevitabilmente *un'immagine* di una sfera rossa.

a. *L'argomento del regresso all'infinito.* La teoria delle immagini riferita da Husserl può essere compendiata nella tesi seguente: ogni vissuto intenzionale si riferisce ad un oggetto mediante un'immagine dello stesso. Come si vede, la portata della tesi è massimamente generale, sicché la teoria in questione pretenderà di legiferare non solo sulla percezione, ma anche sulla fantasia e sul ricordo. Nel manoscritto del 1915 Husserl offre un ritratto della teoria delle immagini che è a dir poco caricaturale: tale teoria farebbe cioè concepire l'io alla stregua di un omuncolo e la coscienza come una sorta di cassetta delle lettere in cui il primo è ubicato; nello specifico l'omuncolo si riferirebbe alla cosa percepita operando un confronto tra un'*immagine della cosa* (che sarebbe per l'appunto "*interna*" alla coscienza) e la *cosa stessa* (che sarebbe "*esterna*" alla coscienza)¹. La mossa husserliana consiste allora nel mettere in discussione la distinzione tra "interno" ed "esterno": anche l'immagine è infatti qualcosa di "esterno"

¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 106: «Das Ich ist doch nicht ein kleines Menschlein im Kasten darin, das sich die Bilder ansieht und dann gelegentlich einmal aus dem Kasten herauskriecht und die Dinge draußen mit denen drinnen vergleicht usw. Für dieses das Bild sehende Ich wäre ja das Bild wieder ein Draußen, für welches ein Bild drinnen in seinem Bewusstsein gesucht werden müsste, und so *in infinitum*.»

alla coscienza, e se ciò è vero, allora il regresso all'infinito è inevitabile: l'omuncolo dovrà infatti confrontare non solo l'immagine della cosa e la cosa stessa, ma anche l'immagine della cosa e un'immagine dell'immagine della cosa, e così via.

Si obietterà che l'argomento si basa su una premessa discutibile: perché mai l'immagine dovrebbe essere necessariamente qualcosa di "esterno"? Con quale diritto cioè Husserl può affermare che l'omuncolo «vede» (c.n.) tanto le cose quanto le immagini? La risposta husserliana sta nell'analisi fenomenologica di quel vissuto intenzionale che va sotto il nome di 'coscienza d'immagine'. La descrizione più precisa in merito la si ritrova nel manoscritto del 1912; descrivendo un vissuto ordinario qual è la visione di una fotografia Husserl opera la seguente distinzione: (1) l'immagine quale *cosa*, cioè quale entità fisica; (2) l'immagine quale 'oggetto-immagine', vale a dire l'immagine nella sua funzione di immagine di qualcosa; (3) l'oggetto riprodotto nell'immagine, ovvero sia il 'soggetto-immagine'.

È chiaro che la distinzione tra i due sensi in cui si può intendere la nozione di 'immagine' non è altro che una distinzione relativa alla *stessa entità*, che è solo intesa in due apprensioni differenti: se ci limitiamo ad intendere la fotografia semplicemente come *entità fisica*, tale atto non differirà per nulla da quelli in cui intendiamo qualcosa che non è o non può essere un'immagine: in questo primo senso vedere una fotografia non è diverso dal vedere un tavolo. Solo vedendo la fotografia come immagine di qualcosa sorge la coscienza d'immagine: l'apprensione deve ad es. conferire alla fotografia il significato di immagine di una persona, che è ciò a cui tale coscienza rinvia. Il punto nodale è che quale che sia l'apprensione che attuiamo, in ogni caso la fotografia ci si *manifesta* (per la precisione *percektivamente*), il che vuol dire che essa si è costituita *quale oggetto* (per la precisione *quale oggetto trascendente*). Il rinvio al 'soggetto-immagine' presuppone dunque che si abbia una *percezione* dell' 'oggetto-immagine'. Ed ecco dunque che Husserl può accusare la teoria delle immagini di condurre ad un regresso all'infinito: se infatti intendere *x* implica riferire ad *x* un'immagine *i*, è anche vero che *i* è già un oggetto, sicché intendere *i* implica a sua volta riferire ad *i* un'immagine, e così via¹. Come una coscienza d'immagine percettiva implica una *percezione dell'immagine* (cioè un vissuto in cui sia percepita l'immagine), così una coscienza d'immagine fantastica implica una *fantasia dell'immagine* (cioè un vissuto in cui sia fantasticata l'immagine).

b. *L'argomento dell'errore categoriale.* Il sostenitore della teoria delle immagini afferma poi che tra la manifestazione e l'oggetto vige una relazione di *somiglianza*. La manifestazione di una moneta ad es. è qualcosa di diverso dalla moneta stessa: quest'ultima è appunto rotonda, mentre la manifestazione può restituirci un'entità ellissoide. E tuttavia, per quanto il modo d'orientazione "deformi" la moneta, la manifestazione e l'oggetto resterebbero due entità simili: un'entità rossa e rotonda sarà simile

¹ Cfr. Hua XIX, p. 437: «Das Gemälde ist nur Bild für ein bildkonstituierendes Bewußtsein, das nämlich einem primären und wahrnehmungsmäßig ihm erscheinenden Objekt durch seine (hier also in einer Wahrnehmung fundierte) imaginative Apperzeption erst die „Geltung“ oder „Bedeutung“ eines Bildes verleiht. Setzt danach die Auffassung als Bild schon ein dem Bewußtsein intentional gegebenes Objekt voraus, so würde es offenbar auf einen unendlichen Regreß führen, dieses selbst und immer wieder durch ein Bild konstituiert sein zu lassen, also hinsichtlich einer schlichten Wahrnehmung ernstlich von einem ihr einwohnenden „Wahrnehmungsbild“ zu sprechen, „mittelst“ dessen sie sich auf die „Sache selbst“ beziehe.»

ad un'entità rossa ed ellissoide. Come abbiamo visto (cfr. *infra*, par. 8.3.2.2), Husserl adotta questa terminologia per poi denegarla, giungendo ad affermare che nel caso dei dati sensoriali e delle proprietà obiettive non sia corretto parlare di una relazione di 'somialianza'; il dato sensoriale è legato secondo la sua essenza ad una proprietà obiettiva, ma non le è *simile*; gli appunti del 1912 testimoniano che queste considerazioni sorsero proprio in merito al rapporto tra manifestazione ed oggetto (cfr. Hua XXXVIII, testo no. 3: *Aporie: Erscheinung als Bild des Gegenstandes*). Ciononostante, la strategia argomentativa husserliana è volta anche qui ad attaccare direttamente la tesi avversaria: quello di cui quest'ultima si macchia è infatti ciò che chiameremmo un 'errore categoriale', che in questo caso si esplica nella deduzione seguente: se A e B sono in una relazione di *somialianza*, allora è A è *immagine* di B o B è *immagine* di A. Come si vede, si tratta di un'inferenza del tutto arbitraria: che A sia simile a B non implica che A sia un'immagine di B o che B sia un'immagine di A. Un viale può ad es. offrirci una schiera di alberi l'un l'altro simili, ma ciò non vuol dire che ogni albero sia un'immagine dell'altro¹.

e. L'argomento essenzialista. L'ultimo argomento è quello più classicamente fenomenologico. La teoria delle immagini sarebbe infatti rea di non tener conto delle differenze essenziali che intercorrono tra atti *mediati* (o diretti) ed atti *immediati* (o indiretti; cfr. Hua XIX, p. 438, Hua XXXVI, p. 107 ed Hua XXXVIII, p. 351). La coscienza d'immagine appartiene ai primi, mentre la percezione appartiene ai secondi. Un atto in cui qualcosa ci si dà direttamente è cioè essenzialmente diverso da un atto in cui qualcosa ci si dà indirettamente, in questo caso mediante un'immagine. Se valesse infatti la teoria in esame, cosa distinguerebbe un atto in cui ci si dà attualmente una persona (percezione) da un atto in cui ci si dà una fotografia della stessa (coscienza d'immagine)?

Come si accennava, gli argomenti husserliani si basano su premesse formulate da Husserl stesso; in altri termini, la critica alla teoria delle immagini è condotta sulla base di un concetto di 'immagine' che è propriamente *husserliano*, e che in quanto tale potrebbe non coincidere con quello proposto dall'ipotetico sostenitore della teoria in questione. Una risposta a tale quesito la potrebbe fornire solo un'indagine accurata dell'opera di von Hartmann, indagine che tuttavia esula dai nostri scopi. Ci limitiamo ad osservare come non sia affatto scontato che il promotore della teoria delle immagini intenda l'immagine implicata nella percezione alla stregua di un quadro o di una fotografia, e quindi di un oggetto fisico. Husserl stesso in un'occasione attribuisce alla teoria in oggetto la nozione di «immagine *mentale*» (cfr. *ivi*, p. 348, c.n.), che potrebbe indicare qualcosa di diverso dagli esempi da lui considerati. Con ciò non si vuole negare il valore degli argomenti husserliani: la loro validità è infatti certamente relativa alle premesse stabilite da Husserl, il quale però ha il merito di operare con una nozione di immagine ricavata mediante analisi fenomenologica. Al sostenitore della teoria delle immagini si presentano dunque due strade: o accettare la nozione husserliana di

¹ Cfr. Hua XXXVI, pp. 106–107: «Das Bild, sagt man nun, ist der Sache ähnlich, und Ähnliches repräsentiert da Ähnliches. Aber die bloße Ähnlichkeit macht es nicht. In einem Wald mögen wir unzählige ähnliche Bäume haben, aber darum ist keiner ein Bild des anderen.» e Hua XIX, p. 436: «Die Ähnlichkeit zwischen zwei Gegenständen, und sei sie auch noch so groß, macht den einen noch nicht zum Bilde des anderen.»

‘immagine’, e quindi acconsentire agli argomenti da lui presentati, o elaborare nozioni alternative, come ad es. quella di ‘immagine mentale’¹, la quale però sembra difficilmente validabile sul piano fenomenologico.

10.3 La distinzione tra intuizioni pure e complete

Le questioni a cui risponderemo nei prossimi paragrafi possono essere formulate nei termini seguenti: (1) a quali condizioni una percezione può dirsi *adeguata*? (2) Può una percezione *trascendente* soddisfare tali condizioni? Possiamo dare inizio alla trattazione del problema considerando una prima formulazione delle condizioni di adeguazione, che è quella che compare nelle *Log. Unt.* Lì Husserl afferma che una percezione sarebbe adeguata qualora contenuto sentito e ciò che è percepito «coincidessero»². Tutto sta nel comprendere quale sia l’accezione in cui la nozione di ‘coincidenza’ viene qui impiegata: se la s’intende come *identità*, allora il passo husserliano afferma che nel caso della percezione adeguata contenuto sentito e ciò che è percepito sono la stessa cosa, e sono quindi numericamente indistinguibili. Una simile lettura farebbe pensare che Husserl stia parlando della percezione immanente di una percezione esterna; riguardo ad essa si può infatti parlare di un’identità tra sentito e percepito, nella misura in cui il primo è ciò che è inteso (cfr. *infra*, par. 9.1). Il passo citato appare tuttavia nel mezzo di una digressione dedicata alla percezione esterna—in particolare alla nozione di ‘adombramento’—, e sembra dunque far riferimento ad una condizione limite della stessa. Posto ciò, sembra che la ‘coincidenza’ di cui si discorre vada interpretata come *corrispondenza* piuttosto che come identità.

Se è così siamo obbligati a considerare un’opposizione schizzata nelle *Log. Unt.* e sistematizzata nei manoscritti di revisione: ci riferiamo a quella tra intuizioni ‘pure’ ed ‘impure’. Sappiamo che ogni percezione esterna è un complesso di intenzioni, alcune delle quali sono vuote. Un’intenzione è piena quando il suo correlato intenzionale non è solo inteso, ma è anche presentato; un’intenzione è invece vuota quando il suo correlato intenzionale è inteso, ma non è presentato. La percezione può dirsi ‘pura’ a due condizioni³: *tutto* ciò che è inteso dev’essere allo stesso istante presentato, e *tutto* ciò

¹ Una nozione simile potrebbe essere invocata da alcune teorie internaliste e rappresentazionaliste sorte di recente; ‘*internalismo*’ ed ‘*esternalismo*’ sono tuttavia nomi generali, con cui si possono classificare indirizzi specifici molto diversi tra loro. Per un raffronto tra alcune versioni di internalismo e rappresentazionalismo e la fenomenologia husserliana, si vedano Meixner 2006 e 2014, pp. 39–44, Zahavi 2008 e Szanto 2012.

² Cfr. Hua XIX, p. 590: «Im idealen Grenzfall der adäquaten Wahrnehmung fällt dieser empfundene oder selbstdarstellende Inhalt mit dem wahrgenommenen Gegenstand zusammen.» Ciò testimonia come Husserl non abbia mai identificato espressamente ‘percezione immanente’ e ‘riflessione’: non ogni percezione immanente è cioè una riflessione. Come suggerisce anche un manoscritto del 1908 (cfr. Hua XXXVI, testo n. 4, p. 56), Husserl talvolta concepisce la percezione immanente semplicemente come una percezione che includa effettivamente l’oggetto; cfr. anche Hua XVI, pp. 116–117.

³ Cfr. Hua XIX, p. 612: «Nicht nur ist alles, was dargestellt ist, gemeint (was ein analytischer Satz ist), sondern es ist auch alles Gemeinte dargestellt. Diese uns neue Vorstellungen definieren wir als *reine Anschauungen*.» ed Hua XX/1, p. 167: «Wohl unterscheiden muss man diese vollständige erfüllte von der reinen Anschauung, worunter wir eine solche verstehen, die rein ist von jederlei Leerintentionen, die unerfüllt auf Bestandstücke ihres Gegenstands bezogen sind.»

che è presentato dev'essere allo stesso istante inteso. In termini formali: una percezione W è pura se e solo se a t (i) tutto ciò che è inteso da W è presentato da W e (ii) tutto ciò che è presentato da W è inteso da W . Si noti che la seconda condizione è espressa da una proposizione analitica: se qualcosa è presentato è infatti *eo ipso* inteso. Il profilo a noi volto del dado è presentato, dunque vuol dire che un'intenzione vi si riferisce. La prima condizione invece non è affatto una proposizione analitica, ed anzi contiene *in nuce* l'intero problema dell'adeguazione della percezione trascendente. Ciò che è inteso infatti non è *eo ipso* presentato: il profilo nascosto del dado è infatti inteso, dato che vi si riferisce un'intenzione, ma non per questo è presentato. Una percezione esterna sarebbe dunque pura se non contenesse alcuna intenzione che fosse vuota. Ma un'intenzione di una percezione esterna trova il suo riempimento nel momento in cui un dato sensoriale viene appreso in modo da presentare una proprietà obiettiva. Affinché un'intenzione possa dirsi riempita è dunque necessario che qualcosa sia inteso (nella fattispecie una proprietà obiettiva), ma anche che occorra un contenuto rappresentante. Una percezione pura è allora definibile nei termini seguenti: come dell'oggetto non vi è nulla che non sia presentato, così nella percezione non vi sono intenzioni prive di contenuti rappresentanti. Ciò vuol dire che a tutte le parti delle proprietà obiettive deve corrispondere un dato sensoriale, o in altri termini, che in tutte le intenzioni della percezione dev'essere presente un dato sensoriale. In *questo* senso, contenuto rappresentante e ciò che è percepito *coincidono*. Se una percezione esterna potrà dirsi pura, allora tale percezione potrà dirsi adeguata¹.

Il concetto husserliano di 'percezione pura' è stato messo in discussione da Dieter Münch²; secondo lo studioso l'impianto delle *Log. Unt.* consente di distinguere due tipi di intenzioni: quelle che rinviano ad un'intuizione riempiente, che chiama 'intenzioni_E' (dall'iniziale del termine tedesco *Erfüllung*), e quelle che si riferiscono ad un oggetto, che chiama 'intenzioni_G' (dall'iniziale del termine tedesco *Gegenstand*; cfr. Münch 1993, p. 197). Va da sé che il secondo concetto non è altro che un pleonasma; in ogni caso, riportiamo il quadro di Münch nei suoi stessi termini. Egli nota che *tutte* le intenzioni_E sono intenzioni_G: ogni intenzione che rinvia ad un'intuizione riempiente si riferisce infatti ad un oggetto. Come caso paradigmatico possono valere le percezioni di cose: se vedo un albero, la mia intenzione si riferisce ad un oggetto, per cui essa è un'intenzione_G; l'albero mi si manifesterà però per profili, sicché vi saranno intenzioni parziali che rinvieranno ad un'intuizione riempiente, vale a dire intenzioni_E. Il problema sorge quando ci si chiede se *tutte* le intenzioni_G siano intenzioni_E; è qui che

¹ Cfr. Hua XIX, p. 627 «Die intuitive Vorstellung stellt ihren Gegenstand angemessen vor, d. h. mit einem intuitiven Gehalt von solcher Fülle, daß jedem Bestandteil des Gegenstandes, so wie er in dieser Vorstellung gemeint ist, ein repräsentierendes Bestandteil des intuitiven Inhalts entspricht.»

² Cfr. Münch 1993, pp. 204, 207 e 210: «Dieses Durchleben der Empfindungskomplexion und das Beziehen auf den intentionalen Gegenstand ist eben das, was Husserl mit dem Begriff der Intention_G und dem Aktcharakter psychischer Erlebnisse hervorhebt.», «Dies bedeutet, daß Husserl in den *Logischen Untersuchungen* der Ansicht ist, daß bei der reinen Perception nicht zwischen dem Bewusstseinsinhalt und dem intentionalen Gegenstand unterschieden werden kann. Dies kann aber nur heißen, daß es in diesem Fall keine gegenständliche Auffassung gibt, da eine gegenständliche Auffassung des Bewusstseinsinhalts zu einer Unterscheidung von Bewusstseinsinhalt und intentionalem Gegenstand führen würde. Das aber bedeutet nicht anderes, als daß die reine Perception nicht nur keine Intention_E ist (s.o.), sondern daß sie auch keine Intention_G sein kann.» e «Wir kommen so zu dem Ergebnis, daß die reine Perception weder eine Intention_E ist—sie verlangt keine Erfüllung—noch eine Intention_G, da ihr der dafür charakteristische Überschuß und Aktcharakter fehlt.»

entrano in gioco le percezioni pure: queste non rinviano ad alcuna intuizione riempiente—non presentano infatti intenzioni prive di contenuti rappresentanti—, ma sembrano comunque riferirsi ad un oggetto. Le percezioni pure sarebbero pertanto intenzioni_G, ma non intenzioni_E.

Ma come può una percezione pura valere come un'intenzione_G, si chiede Münch? Ciò che egli contesta è dunque nientemeno che il carattere *intenzionale* della percezione pura. A tal proposito osserva che per Husserl la percezione pura è una percezione adeguata, la quale è caratterizzata dal fatto che tra contenuto sentito o rappresentante ed oggetto v'è «coincidenza»—nozione che Münch sembra interpretare come identità; egli ne deduce che in questo caso non esiste apprensione, perché questa presuppone proprio che contenuto sentito e ciò che è percepito siano distinguibili. L'argomento di Münch si sviluppa dunque come segue: dato che la nozione di 'intenzione_O' non è definita solo dal riferirsi ad un oggetto, ma anche dal riferirsi ad esso attraverso delle sensazioni apprese, e dato che la percezione pura *non* soddisfa questa seconda condizione, ne deriva che essa non è né un'intenzione_E, né un'intenzione_G; in breve, ne deriva che la percezione pura non è un'intenzione in nessun senso.

Si può dire che Husserl accetterebbe un simile argomento? La risposta è negativa, giacché non ne condividerebbe le premesse. Al di là del fatto che da un punto di vista husserliano non è affatto scontato che la percezione pura non implichi un'apprensione (che si direbbe solo totalmente piena), ed al di là dell'interpretazione della coincidenza come identità (che non condividiamo), quel che non convince è l'interpretazione münchiana dell'intenzionalità: secondo Husserl infatti il concetto di 'intenzione' non è definito da quello di 'apprensione', ma solo da quello di 'rappresentazione'. Che in un vissuto *v* si *rappresenti* qualcosa è sufficiente a decretare *v* come *intenzionale*; a tal fine non è necessario che in *v* esista un'apprensione. Come sarà emerso, il concetto di 'apprensione' è subordinato a quello di 'intenzione': tutte le apprensioni implicano cioè un'intenzione, ma non tutte le intenzioni implicano un'apprensione. Le ragioni addotte da Husserl per giustificare l'applicazione dello schema 'contenuto – apprensione' alla percezione esterna ci sono ormai note (cfr. *infra*, par. 8.3.3). Sappiamo però anche che Husserl concepisce vissuti intenzionali privi d'apprensione; il caso della percezione immanente sta lì a dimostrarlo (cfr. *infra*, par. 9.3): in essa non vi sono né contenuti sentiti né apprensione, e tuttavia v'è riferimento ad un oggetto. In termini münchiani: non si può dire che se non sussiste distinguibilità tra contenuto sentito ed oggetto il vissuto non sia intenzionale, per il semplice fatto che col solo fatto che qualcosa sia inteso è dato un vissuto intenzionale (cfr. *infra*, par. 8.1.1.1). L'adeguazione non implica dunque il venir meno dell'intenzionalità, tant'è che nell'*Erkenntnistheorie* troviamo asserito a chiare lettere che anche nel caso della percezione adeguata andrà rilevata la differenza tra l'intendere e l'inteso¹. Husserl non nega dunque né che una percezione pura possa dirsi un *vissuto intenzionale* (o un atto), né che una percezione pura possa dirsi ancora una *percezione* (o un atto percettivo); ciò che nega—e lo vedremo (cfr. *infra*, par. 10.5)—, è che una percezione pura possa dirsi *trascendente*.

¹ Cfr. Mat. III, p. 136: «Die Wahrnehmung ist ein auf den Gegenstand gerichtetes Meinen, und selbst im Falle der adäquaten Wahrnehmung ist zwischen dem Meinen und dem Gegenstand, der gemeint ist, ein Unterschied.»

Husserl affianca all'opposizione tra intuizioni pure ed impure quella tra intuizioni 'complete' ed 'incomplete'. Nei manoscritti di revisione leggiamo che un'intuizione può dirsi completa solo se non lascia fuori alcuna parte dell'oggetto, ossia se la sua *ricchezza* è massima (cfr. *infra*, par. 8.3.4.1). Va dunque rilevato ciò che distingue una percezione completa da una pura: affinché una percezione possa dirsi completa non è necessario che *in ogni istante* tutte le parti dell'oggetto siano presentate. Nelle fasi del decorso percettivo possono infatti alternarsi intenzioni vuote e indeterminate ad intenzioni riempite e determinate. In altri termini, ogni fase del decorso percettivo può contenere almeno un'intenzione vuota. Affinché una percezione sia completa non è dunque necessario che in ogni fase non vi sia alcuna intenzione che non sia riempita; ciò che è necessario è che alla fine del decorso percettivo *tutte* le parti dell'oggetto siano pervenute a presentazione¹. Riprendiamo l'esempio del dado: nel momento in cui gli ruota attorno, in ogni fase del decorso la mia percezione presenterà necessariamente delle intenzioni piene e vuote: all'istante t_1 si avrà che l'intenzione relativa al profilo anteriore sarà riempita, mentre l'intenzione relativa al profilo posteriore sarà vuota; all'istante t_2 si avrà che l'intenzione relativa a ciò che prima si dava come profilo posteriore sarà riempita, mentre l'intenzione relativa a ciò che prima si dava come profilo anteriore sarà vuota. E così via.

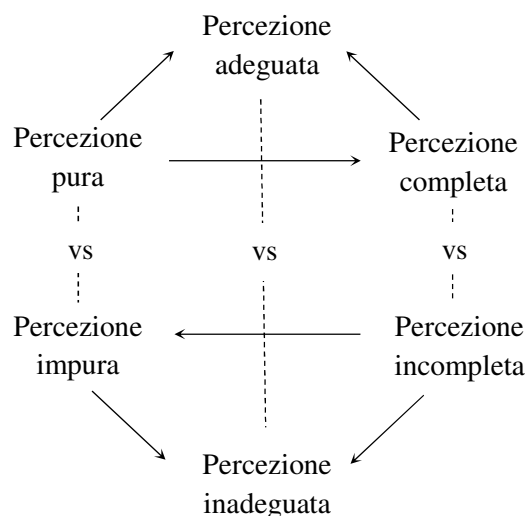
Sullo sfondo di queste considerazioni particolari sta poi l'idea husserliana più generale secondo cui a) *ogni* percezione pura è necessariamente una percezione completa, ma b) *non ogni* percezione completa è necessariamente una percezione pura². La validità della seconda tesi è stata già mostrata: una percezione completa può constare di intenzioni piene e vuote; ma la percezione pura è *ex definitione* priva di intenzioni vuote; dunque una percezione completa non è necessariamente una percezione pura. Che ogni percezione pura sia necessariamente completa segue dalle definizioni date: nella percezione pura infatti non v'è parte dell'oggetto che non sia presentata. A tal proposito è importante notare come in questo contesto la proprietà dell'adeguatezza venga associata ad *entrambi* i tipi di percezione (cfr. Hua XX/1, p. 154): affinché una percezione sia adeguata non è necessario che sia pura e completa; è sufficiente che sia o pura o completa. Una percezione completa ma impura potrà dunque essere considerata una percezione adeguata.

Il grafo seguente illustra i rapporti che Husserl stabilisce tra i vari tipi di percezione; le direzioni delle frecce indicano il rapporto di implicazione, per cui ad es. si leggerà che *se* una percezione è pura, *allora* è completa.

¹ Cfr. Hua XX/1, p. 154: «Eine Anschauung heißt vollständig, wenn sie ihren Gegenstand in der Einheit ihrer immanenten Dauer mit einem solchen intuitiven Gehalt, genauer, mit einem solchen Umfang der Fülle zur Gegebenheit bringt, dass kein Teil, kein Moment des Gegenstands übrig bleibt, der nicht, sei es implizite, in der Fülle vertreten, also nur „uneigentlich“ gegeben wäre. Nicht ausgeschlossen ist damit, dass gegenständliche Bestandteile auch uneigentlich gegeben sind, zum Beispiel, dass in der Kontinuität des Ablaufs der betreffenden Anschauung solche Bestandstücke zuerst leer und unbestimmt und dann erst voll und bestimmt zur Gegebenheit kommen: genug, dass sie überhaupt dazu kommen, und zwar innerhalb der dauernden einheitlichen Anschauung selbst.»

² Cfr. *ivi*, p. 167: «Jede reine Anschauung ist vollständig erfüllt, aber nicht jede vollständig erfüllte rein.»

Figura 9



10.4 Percezione di cosa e percezione di fantoma

Alla luce di quanto esposto possiamo discutere due questioni particolari, entrambi concernenti la percezione di cosa. Le formuliamo come segue: può una percezione *di cosa* dirsi pura? Può una percezione *di cosa* dirsi completa? Va da sé che nel caso la risposta fosse negativa in entrambi i casi, la percezione di cosa non potrebbe dirsi adeguata.

Che la percezione di cosa non possa essere mai una percezione pura dovrebbe essere ormai acquisito. Una percezione è infatti pura solo se non contiene alcuna intenzione vuota. La percezione di cosa è tuttavia definita come un complesso di intenzioni piene e vuote. In essa dunque si ha che tutto ciò che è presentato è inteso, ma anche che non tutto ciò che è inteso è presentato. In ogni percezione di cosa si possono dunque distinguere sempre due contenuti: un contenuto pieno ed un contenuto vuoto. Servendoci di un sistema notazionale introdotto nelle *Log. Unt.* (cfr. Hua XIX, pp. 610–614), possiamo associare ai due contenuti due pesi, e stabilire che la somma di questi due pesi sia sempre uguale a 1; se dunque il peso di ciò che è pieno è uguale a 0, allora il peso di ciò che è vuoto sarà necessariamente uguale a 1, e viceversa. Consideriamo allora i due casi seguenti, indicando con ‘p’ il contenuto pieno e con ‘v’ il contenuto vuoto: $p = 0; v = 1$ e $p = 1; v = 0$. Le equazioni considerate esprimono dei rapporti limite. Se infatti p è uguale a 0, allora vuol dire che la rappresentazione della cosa è priva di dati sensoriali: se nulla è dato in modo pieno significa che dell’oggetto non è presentato nulla. Nelle *Log. Unt.* tale rappresentazione viene indicata come *puramente signitiva*—dunque come una significazione pura (cfr. *ivi*, p. 612)—, ma noi sappiamo che nei manoscritti di revisione le cose si complicano (cfr. *infra*, par. 10.1.2): il caso in cui continuiamo ad intendere a luce spenta la stessa cosa che prima era presentata è

difficilmente descrivibile nei termini di una pura significazione. Nei termini pocanzi esposti, possiamo dire che Husserl contempi il caso della rappresentazione di una cosa il cui contenuto pieno avrà valore 0 e che tuttavia darà l'oggetto in 'carne ed ossa' (sebbene in una precisa accezione).

Se invece p è uguale a 1, allora la percezione è pura, giacché non vi è nulla che è dato in modo vuoto. Nel caso della percezione di cosa ciò è impossibile, perché questa è definita proprio come un complesso di intenzioni piene e vuote. Ciò che è vuoto non potrà dunque mai essere uguale a 0. La percezione di cosa ammette dunque una variabilità interna all'intervallo $[0,1]$, ma non permette che il contenuto pieno assuma il valore 1. Husserl lo conferma in tre diverse occasioni: nella *Dingvorlesung* osserva che ciò che caratterizza la percezione trascendente è la «differenza» tra manifestazione e ciò che si manifesta, alludendo con ciò alla non-coincidenza di cui parlavamo (cfr. *infra*, par. 10.3); nella lezione del 1915 rintraccia la trascendenza della percezione di cosa nel fatto che in essa si «pone più» del contenuto che è dato *propriamente*; e infine nei manoscritti di revisione dichiara che ogni percezione *pura* è una percezione *immanente*¹.

La validità della tesi secondo cui la percezione di cosa non può dirsi completa è più ostica da mostrare. Husserl infatti non nega che nel campo della percezione trascendente sia possibile una percezione completa; ciò che nega è che sia possibile che una *specificata* percezione trascendente possa dirsi completa. Nei manoscritti di revisione vengono infatti comparate due forme di percezione trascendente: la percezione *di cosa*—che abbiamo assunto come esempio guida della percezione 'esterna'—, e la percezione *di fantoma*. Consideriamo dapprima quest'ultima, dato che è quella che si offre come modello di percezione trascendente completa.

Il concetto di 'fantoma' può apparire sofisticato, e sotto alcuni aspetti lo è. Stando a quanto riporta Clæsges (1973, p. xix), esso fa la sua prima comparsa in un manoscritto datato 1910 (cfr. Hua XVI, appendice II). Il fantoma è lì definito come lo schema spazio-temporale della cosa più la «pienezza sensibile», che è data da quella che nella *Dingvorlesung* viene detta *materia prima*—ad es. colore e ruvidità—e *secunda*—ad es. temperatura e sapore (cfr. *ivi*, pp. 66–68 e 342). Husserl precisa che il fantoma della cosa non comprende *tutto* ciò che «vediamo» di essa, ma solo quello che è intuibile sensibilmente, ossia tutto ciò che vediamo «in senso stretto»². Parrebbe dunque che esso abbia una qualche parentela con la 'manifestazione propria' (cfr. *infra*, par. 10.1). Se è così, allora di esso si dovrà dire è il risultato di una doppia astrazione: non solo

¹ Cfr. Hua XVI, p. 116; cfr. anche Hua XXXVI, p. 97: «Jede „äußere“ Wahrnehmung hat eine gewisse Transzendenz darin, dass sie in ihrem vermeinten Gegenstand antizipierend mehr setzt, als sie in ihrem Eigengehalt zu eigentlich leibhafter Darstellung bringt.» e Hua XX/1, p. 168: «Es ist auch klar, dass jede reine, nicht aber jede erfüllte Anschauung eine immanente ist.»

² Cfr. Hua XVI, p. 343: «Das zeitliche-räumliche Schema mitsamt seiner sinnlichen Fülle gibt wieder eine Einheit, wir könnten sagen das Dingphantom... Es befaßt das sinnliche Anschaubare vom Ding... nicht all das, was wir in einer Wahrnehmung als gegeben „sehen“, aber alles, was wir in einem engeren Sinn zu sehen, sinnlich zu erfassen bekommen.» Una prima occorrenza del termine 'fantoma' la si trova al § 23 della *Dingvorlesung* (cfr. *ivi*, p. 78), ove viene posto tra parentesi ad indicare il «corpo della cosa». Un'occorrenza *implicita* del concetto la si ritrova in un manoscritto del 1908 (cfr. Hua XXXVI, pp. 67–68 ed *ibid.*, n. 1), ove Husserl parla delle «cose oculomotorie», le quali giungono ad intuizione completa e dunque adeguata in «continuità finite». È interessante notare che Husserl prima le definisce oggetti *immanenti*, ma poi in nota le rettifica come oggetti *trascendenti*.

dallo strato causale-materiale proprio di ogni cosa percepita, ma anche da ciò che in una percezione della stessa è dato in modo vuoto.

Tale lettura viene però messa in crisi proprio dalla lettura dei manoscritti di revisione. Sulle prime sembra che il concetto appena esposto sia conservato intatto: qui ‘fantoma’ è il nome che viene assegnato ad una «superficie colorata appresa e intuita puramente come tale». Il fatto poi che Husserl accosti al termine ‘fantoma’ quello di «“apparenza”» conferma l’astrazione dal piano della causalità e della materialità. Non a caso il fantoma viene qualificato come *irreal*. Il punto più delicato è capire in cosa consista esattamente la percezione del fantoma, di cui peraltro abbiamo già trovato menzione in una nota del manoscritto dedicato alla doppia nozione di percezione “interna” (cfr. *infra*, par. 9.1.1). Husserl scrive che il fantoma può essere oggetto di una percezione *completa*, precisamente attraverso una sintesi continua «conchiusa», cioè una sintesi mediante la quale la percezione presenta qualcosa secondo tutti i suoi profili. Tale sintesi continua è caratterizzabile come un decorso di percezione *impure*, il che implica che in ogni fase del decorso sussistano intenzioni vuote. Con ciò cade l’idea secondo cui il fantoma si limita a designare ciò che è dato in modo pieno. La percezione del fantoma esemplifica dunque la possibilità di una percezione che sia *trascendente, impura e completa*¹.

Donde allora la completezza di tale percezione? I manoscritti citati non offrono una risposta diretta a tale domanda; la tesi husserliana si lascia giustificare solo comparando la percezione del fantoma con quella di cosa. Presupposta è ovviamente la diversità delle due percezioni: una mera superficie colorata è sì trattabile alla stregua di un oggetto trascendente, ma percepire una cosa non significa percepire meramente una tale superficie. Husserl afferma che nel momento in cui attuiamo l’apprensione ‘cosa’ conferiamo alla manifestazione un alone di «indeterminatezza determinabile». Secondo tale apprensione l’oggetto è cioè qualcosa che può darsi in una molteplicità di manifestazioni che possono svelare proprietà inattese. Per dirla in termini a noi familiari, ogni manifestazione attuale di una cosa reca con sé un orizzonte *aperto* (cfr. *infra*, par. 10.1.1). La percezione di cosa è dunque tale in quanto sussiste la possibilità che il suo oggetto si riveli determinato diversamente da come essa lo determina. A questo punto Husserl cerca di delucidare con una descrizione concreta il modo in cui ad una percezione di fantoma può seguire quella di una cosa. L’esempio addotto è ancora quello lockiano: poniamo che la nostra apprensione sia ‘superficie sferica uniformemente rossa’. Secondo Husserl possiamo vedere tale superficie *onnilateralmente*,

¹ Cfr. Hua XX/1, p. 154: «Aber auch im Gebiet der transzendenten Anschauung wird man geneigt sein, solche Vollständigkeit anzunehmen. Eine farbige Oberfläche, rein als solche (somit als ein „Schein“, als „Phantom“) aufgefasst und angeschaut, kann doch, nämlich in Form einer abgeschlossenen kontinuierlichen Synthesis, vollständig gegeben sein.» ed *ivi*, pp. 162 e 164. Cfr. anche *ivi*, p. 167: «Ist doch z.B. jede erfüllte Phantomschauung ein Kontinuum unreiner Anschauungen, das also in jeder Phase Leerkomponenten enthält.» Il concetto di ‘fantoma’ verrà rifiuto in un manoscritto del 1921, ove Husserl distinguerà due accezioni in cui intenderlo (cfr. Ms. D 13 I, 4b–5a, cit. in Clæsges 1964, p. 62, n. 3): (i) come «idea del “vero” fantoma», ossia come l’idea dell’identico che in una varietà infinita di datità si determina in modo concorde e sempre più preciso; (ii) come la continuità di profili conchiusa secondo cui percorro una cosa così come viene a datità in un particolare decorso cinestetico. Il primo concetto di ‘fantoma’ coincide dunque con quello di ‘cosa reale’— sebbene in astrazione dalla causalità e dalla materialità—, mentre il secondo indica la «“piena immagine”» della cosa, e viene designato come il concetto «autentico» di fantoma. È quest’ultimo a comparire nei manoscritti di revisione.

cioè secondo tutti i suoi profili, ed attuare quindi una sintesi continua che sia conclusa (cioè una sintesi che riconduca alla manifestazione di partenza)¹. La sintesi percettiva può dirsi perciò completa, e la nostra percezione potrà porre la superficie come ‘reale’. Può tuttavia accadere che quella stessa superficie sferica si riveli qualcos’altro, precisamente una cosa, vale a dire un oggetto materiale. Si ha così una variazione dell’apprensione: ciò che percepiamo non è più una mera superficie colorata, ma qualcosa di più: l’apprensione ‘mero fantoma’ si converte nell’apprensione ‘cosa’. Con ciò la prima apprensione non viene eliminata, ma si ordina in modo concorde con la seconda: ciò che prima era percepito come «la cosa stessa» continua ad essere inteso come lo «schema sensibile» (Hua XX/1, p. 165) in cui qualcos’altro si manifesta.

A questo punto dobbiamo conciliare due asserti: da una parte ci viene detto che la percezione del fantoma è un continuo di percezioni *impure*, cioè di percezioni che costano di intenzioni vuote; dall’altra ci viene detto che tale percezione può essere completa. L’unica via per dare consistenza alla proposta husserliana ci sembra quella di concepire la percezione del fantoma come priva di quella struttura anticipante propria della percezione di cosa: nella percezione di fantoma si può dire che “seguiamo” la superficie secondo tutti i suoi profili senza mai conferire all’alone di intenzioni vuote l’apertura che gli conferiamo nel caso in cui ci si manifesta una cosa: lasciamo semplicemente correre il nostro sguardo sulla superficie. Se tale apprensione è legittima—se cioè l’oggetto è realmente nient’altro che un fantoma—, allora è possibile una percezione completa. Se invece non lo è, allora non possiamo dire di aver percepito l’oggetto completamente. Detto altrimenti: è sempre possibile che il decorso percettivo mi riveli che ciò che intendevo come fantoma non sia in realtà un fantoma, ma sia lo schema di una cosa. Tuttavia, *se* ciò che intendo è un fantoma, *allora* la percezione può dirsi completa².

10.5 La datità adeguata come idea in senso kantiano

La percezione di cosa è necessariamente inadeguata, dal momento che non può dirsi né pura né completa. Cerchiamo di ridiscutere questa tesi considerando i due modi in cui

¹ Cfr. Hua XX/1, pp. 162 e 155: «In gewisser Weise ist hierbei der Gegenstand—der bloÙe, in der Auffassung farbige Fläche gegebene [il fantoma]—vollständig wahrgenommen, jedoch nicht der Gegenstand schlechthin.» e «Andererseits ist ein Ding, etwa ein solches, in dessen Erscheinung diese Phantomercheinung als Komponente sich einordnen mag, unvollständig angeschaut. Indem wir das Erscheinende als reales Ding auffassen, geben wir der Erscheinung einen Hof bestimmbarer Unbestimmtheit mit: „Ding“ ist uns, was im Gang möglicher Erfahrung sich als *in infinitum* Bestimmbares bekundet, es ist Einheit in mannigfaltigen möglichen Erscheinungen, die immer wieder neue Eingeschaften, bezogen auf erschienene reale Umstände, bekunden wurden oder bekunden könnten. Jede aktuelle Ercheinung führt so einen offenen Horizont mit sich.»

² Cfr. *ivi*, p. 164–165: «Es ist also zwar eine Möglichkeit und eine durch aktuelle, positive Motivation wohlfundierte Möglichkeit, dass der erfahrene Gegenstand wirklich ist und nicht anderes ist, als was er *hic et nunc* leibhaftig dasteht, z.B. als irrealer farbiger Fläche. Besteht sie zu Recht, dann hätten wir allerdings von ihm eine mögliche vollständige Anschauung...Der erste Schritt neuer Erfahrung, und es kann hervorspringen: „kein bloÙer farbiger Schein, sondern ein reales Ding“, und dabei kann sich sogar die ganze Phantomerfahrung einstimmig in die nachkommende und rückwirkende Gesamtauffassung der Dingerfahrung. Was vordem die Sache selbst war, wird nun zum sinnlichen Schema, in welchem sich ein physisches (materielles) Ding „bekundet“.»

il riferimento percettivo può avvenire, quello semplice e quello complesso. Il primo è dato da una percezione *unilaterale*, a cui dunque corrisponde una singola manifestazione complessiva, mentre il secondo è dato da una percezione *multilaterale*, che invece implica un decorso di tali manifestazioni. È chiaro che affinché sussista un decorso devono succedersi almeno due manifestazioni complessive, ed è altrettanto chiaro che non è possibile che due manifestazioni complessive relative ad uno stesso oggetto coesistano nello stesso istante. Ogni manifestazione complessiva è dunque leggibile come una fase del decorso di manifestazioni.

Dell'impurità e dell'incompletezza della percezione unilaterale abbiamo già reso conto. L'impurità di una percezione multilaterale ne è una conseguenza: se infatti definiamo tale percezione come un decorso di cui ogni fase è una percezione unilaterale, allora non vi sarà fase di tale decorso in cui non vi sia almeno un'intenzione vuota. Neanche una percezione multilaterale consentirà allora una coincidenza tra ciò che presenta e ciò che è presentato. La percezione multilaterale è dunque incompleta per il medesimo motivo: una percezione multilaterale è pur sempre un decorso di percezioni unilaterali, per cui vi sarà sempre la possibilità che la cosa si riveli come diversamente determinata. Una cosa non potrà dunque mai pervenire a datità adeguata in un decorso continuo che sia concluso, cioè che consti di un numero *finito* di fasi. Secondo Husserl tuttavia la datità adeguata è «predelineata», precisamente come 'idea in senso kantiano'¹. Cosa intende Husserl con un richiamo così mirato? Varrà la pena abbozzare la distinzione tra 'essenze morfologiche' ed 'essenze ideali', dato che quest'ultime sono definibili proprio come idee in senso kantiano. Tale distinzione viene enunciata nel primo libro delle *Ideen*, e coincide in buona sostanza con quella viene elaborata in un manoscritto datato 1912 (cfr. Hua XLI, testo no. 4), ove Husserl distingue traessenze 'tipiche' ed 'esatte'.

Un'essenza *morfologica* o *tipica* è un'essenza che è afferrabile in un atto che nelle *Log. Unt.* viene chiamato 'astrazione ideante' (cfr. Hua XIX, p. 690) e nelle *Ideen* 'visione d'essenza' (cfr. Hua III, p. 13): se percepisco un oggetto rosso, allora posso rilevare il momento 'rosso', ed afferrare così l'essenza morfologica 'rosso'. Il carattere morfologico di tale essenza è funzione della sua *vaghezza*: essa si specifica infatti nelle diverse sfumature di rosso, le quali tuttavia esibiscono una gradazione: una può esser definita come specificazione del 'rosso' in un senso più perfetto di quanto possa esserlo un'altra. Tale essenza è dunque vaga in quanto non "decide" quale tra le sfumature sia rossa in senso più perfetto. Se tuttavia ordiniamo le sfumature di rosso in base al loro grado di approssimazione al rosso, allora giungiamo ad un 'rosso puro', che non solo non coincide con nessuna delle sfumature, ma non coincide nemmeno con l'essenza morfologica 'rosso'. Il rosso puro è infatti un'essenza ideale, cioè un'idea in

¹ Cfr. Hua III, p. 331: «Aber als „Idee“ (im Kantischen Sinn) ist gleichwohl die vollkommene Gegebenheit vorgezeichnet—als ein in seinem Wesenstypus absolut bestimmtes System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens, bzw. als Feld dieser Prozesse ein a priori bestimmtes Kontinuum von Erscheinungen mit verschiedenen aber bestimmten Dimensionen, durchherrscht von fester Wesensgesetzlichkeit.». Per un'interpretazione della nozione husserliana di 'idea in senso kantiano' come corrispondente al postulato della ragion pratica piuttosto che all'idea regolativa della ragion pura, si veda Uemura 2008.

senso kantiano¹. Tale idea è dunque un *limite*, cioè il limite a cui tutte le sfumature di rosso si approssimano. Un processo di approssimazione è perciò definibile come un decorso intuitivo continuo che ha come termine un'essenza *esatta*, cioè *ideale*. Lasciamo per ora indecise le questioni se per *ogni* essenza ideale sia possibile un processo di approssimazione e se *ogni* essenza ideale sia definibile come un limite. Riprendiamo il problema della datità adeguata.

Quest'ultima è stata indicata come un'idea; ma qual è il suo contenuto? La risposta a questo quesito si trova in una delle pagine più dense e contorte del primo libro delle *Ideen*. L'idea della datità adeguata designerebbe un decorso continuo di manifestazioni in cui la «X» si determina «sempre più precisamente e mai altrimenti»—un decorso che andrebbe concepito come onnilateralmente infinito e tuttavia rigidamente regolato². Proviamo a delucidare quanto riportato. Se l'idea in questione designa un decorso in cui il riferimento non si determina *mai altrimenti*, allora l'idea della datità adeguata esprime l'idea di una percezione che non subisce mai un'elusione. Si può dire che tale continuo designi un decorso percettivo le cui percezioni parziali presentano un'uguaglianza di senso? Evidentemente no, dato che in tale decorso l'oggetto si determina *sempre più precisamente*; il modo di determinatezza del senso esibisce cioè una specificazione sempre più precisa nella gerarchia dei generi e delle specie. Si può inoltre desumere da quanto Husserl afferma poco dopo che ciò che regola rigidamente tale continuo sia l'idea di 'cosa'—una tesi già incontrata e che tuttavia è qui contrassegnata da notevoli ambiguità, anzitutto terminologiche³.

Ciò che desta problemi è il rapporto che vige tra l'infinità ascritta al decorso e l'idea della datità adeguata. La posizione husserliana esposta nelle *Ideen* può essere infatti compendiata nelle due tesi seguenti: (a) il decorso di manifestazioni in cui si conseguirebbe una datità adeguata è continuo e infinito, ma (b) le idee del decorso e della datità in questione non sono delle infinità. Nelle parole di Husserl: «l'idea di un'infinità essenzialmente motivata non è essa stessa un'infinità» (cfr. Hua III, p. 331). Questa è la posizione husserliana essoterica. Due manoscritti risalenti agli anni successivi attestano però che tale posizione venne quantomeno ripensata.

Cominciamo con l'esame di un manoscritto relativo alla rielaborazione del § 144 delle *Ideen*. Si tratta di appunti del 1914 (cfr. Hua III, appendice XXVIII), in cui Husserl distingue tra 'idee finite' e 'idee infinite'. Le prime sono limiti ai quali atti inad-

¹ Cfr. Hua XLI, p. 69: «Obschon alle Rötten dem Typus in gleicher Weise entsprechen und daher die eine „ebensogut wie die andere“, so merken wir, dass zwar nicht im Sinne des Typus Rot, aber in einem anderen wesensgesetzlich damit verknüpften Sinn eventuell gesagt werden kann: Das eine ist im vollkommeneren Sinn Rot als das andere. Ordnen wir in dieser Weise, so finden wir innerhalb des Typus Rot fortschreitende Annäherungen an ein gewisses Reines, das sich in ihnen immer vollkommener ankündigt und doch in keiner sich findet. Dieses Reine ist eine Kantische Idee...»

² Cfr. Hua III, p. 331: «Dieses Kontinuum bestimmt sich näher als allseitig unendliches, in allen seinen Phasen aus Erscheinungen desselben bestimmbar X bestehend, derart zusammenhängend geordnet und dem Wesensgehalt nach bestimmt, daß jede beliebige Linie desselben in der stetigen Durchlaufung einen einstimmigen Erscheinungszusammenhang ergibt (der selbst als eine Einheit beweglicher Erscheinung zu bezeichnen ist), in welchem das eine und selbe immerfort gegebene X sich kontinuierlich-einstimmig „näher“ und niemals „anders“ bestimmt.»

³ Cfr. ivi, pp. 345–352. Una volta si legge che a prescrivere una legalità alle manifestazioni sia la *regione* 'cosa', un'altra si legge invece che sia l'*idea* 'cosa', il tutto in un contesto in cui si alternano in modo impreciso i termini 'essenza regionale' ed 'idea regionale'. Non si tratta di sottigliezze, dato che in questo caso *regione* ed *essenza*, a differenza dell'*idea*, non possono essere intuite adeguatamente.

guati possono approssimarsi all'infinito; le seconde invece non sono limiti che permettono una tale approssimazione. Nel caso della percezione di cosa la datità adeguata sarebbe un'idea *infinita*, dato che è Husserl stesso ad affermare che in questo caso non sussiste approssimazione¹. Difficile stabilire se Husserl ritenesse che un'idea infinita non sia ancora un'infinità, e se quindi l'attributo 'infinito' si applichi al *contenuto* dell'idea piuttosto che all'*idea stessa*; certo è che una tale formulazione ispira quantomeno delle perplessità (cfr. ad es. Rang 1973, p. 195), soprattutto se comparata con quanto sostenuto nel testo originale delle *Ideen*.

A questo punto potrebbe comunque sorgere un dubbio: Husserl sta negando alla percezione di cosa una specifica approssimazione—quella all'infinito—, oppure qualsiasi approssimazione? Non è chiaro, e tuttavia varrà comunque quanto segue: se è impossibile che un atto inadeguato si approssimi a un dato limite in un decorso infinito, allora è *a fortiori* impossibile che tale atto si approssimi a quel dato limite in qualsiasi decorso. In altri termini: se si nega un'approssimazione *all'infinito*, si nega necessariamente *qualsiasi* approssimazione. Si noti che l'approssimazione in questione riguarda la possibilità dell'atto di conseguire una datità adeguata, non questa datità stessa. Ad una datità adeguata la percezione di cosa non può approssimarsi, ma l'idea di tale datità designa un decorso in cui l'oggetto si determina sempre più precisamente. Rimarchiamo questo punto perché la radice tedesca *näher-* compare sia nel termine 'approssimazione' che nel termine 'più precisa determinazione', e potrebbe dunque generare confusione.

In un manoscritto datato 1920 si ritrova poi una revisione ulteriore (cfr. Hua XLI, appendice VIII): Husserl distingue tra l'idea del rosso puro e l'idea dell'oggetto trascendente, ascrivendo solo alla prima il carattere di limite. La tesi qui esposta è dunque più forte di quella letta nel manoscritto del 1914: se quella infatti definiva la datità adeguata come un limite che non permetteva un'approssimazione—concedendo dunque la possibilità di concepire tale idea come un limite—, questa le nega recisamente il carattere di limite. Ciò che resta innegato è che il contenuto di tale idea sia un'infinità. Stando a questo manoscritto dunque, si può dire che la revisione husserliana lasci intatta la tesi originaria, cioè quella secondo cui l'idea della cosa sia l'idea del correlato intenzionale di un decorso percettivo *continuo, infinito, onnilaterale* e determinante in modo sempre *più preciso*².

Prima di proseguire la nostra analisi sarà opportuno mostrare come anche una percezione multilaterale infinita non possa essere né pura né completa. Consideriamo dapprima la purezza. Ogni percezione unilaterale è necessariamente impura, così come

¹ Cfr. *ivi*, pp. 624–625: «Das transzendente Sein ist aber auch darin transzendent, dass es da keine Annäherung gibt... Wir scheiden genauer: Ideen zerfallen in solche: 1) die ideale Grenzen sind, denen sich evident gebende Akte, obschon inadäquate, in infinitum annähern können—finite Ideen—, 2) in Ideen, die keine solchen Grenzen sind, bei denen also keine solche „Annäherung“ möglich ist: „infinite Ideen“.»

² Cfr. Hua XLI, p. 81: «Dabei aber konzipiere ich die Idee des jeweiligen (zunächst: des exemplarischen) Gegenstandes selbst als (des) Korrelats allseitiger und konsequenter Bewährung. Das ist kein Limes, und doch habe ich hier eine intuitive beherrschbare Unendlichkeit, die Idee eines systematisch geschlossenen Kontinuums von Wahrnehmungen, die (die) Einheit der Wahrnehmung ausmachen und sich konsequent und rein erfüllen und dadurch bewähren, korrelativ: eines wahrnehmungsmäßig gegeben, gesetzten Gegenstandes, der sich immerfort näher bestimmt und durch alle Veränderungen hindurch doch sich nur erweist als (das), was er ist.»

lo è ogni percezione multilaterale finita. Si può dire lo stesso per una percezione multilaterale infinita? La risposta è positiva. Tale percezione non sarà infatti altro che il risultato di un' *ecceterazione* della percezione multilaterale finita, per cui conterà anch'essa di percezioni unilaterali. Se dunque è vero che ogni fase della percezione multilaterale infinita contiene un'intenzione piena ed un'intenzione vuota, allora segue che non vi sarà mai un istante di tale percezione in cui tutto ciò che è inteso è anche presentato.

Esaminiamo ora l'incompletezza percettiva. Si può dire che una percezione multilaterale infinita sia incompleta? Anche qui, dovremmo rispondere affermativamente. Ogni sua intenzione potrà infatti essere stata riempita, ma ciò non la priverà di un orizzonte aperto. In ogni fase del decorso vi saranno necessariamente delle intenzioni vuote che lasceranno aperte varie possibilità di determinazione specifica. Ciò non significa che in ogni fase del decorso occorra necessariamente una perdita di determinazione; se ruoto attorno all'oggetto questo si determina più precisamente, ad es. come colorato di 'rosso carminio' piuttosto che semplicemente di 'rosso'. Questo però non toglie che il profilo che prima mi era dato propriamente mi sia ora dato in modo improprio¹, e questo è sufficiente a riaprire la *possibilità* che esso sia diversamente determinato. È dunque sempre possibile che la più precisa determinazione attuata non sia tale. Si noti che con ciò non si dice che è *necessario* che non vi sia più precisa determinazione; si dice solo che è *possibile* che non vi sia più precisa determinazione. Ma se ciò che Husserl intende per 'approssimazione' non è altro che il processo di più precisa determinazione—come lascia supporre la radice *näher-* —, allora la revisione husserliana risulta problematica: la posizione del 1914 sembra infatti troppo severa, mentre quella che compare in nota nella lezione del 1915 appare troppo concessiva: negare che sussista approssimazione è più che negare che tale approssimazione sussista *necessariamente*; ma affermare che il decorso non comporti una perdita di conoscenza è più che affermare che è *possibile* che tale perdita non sussista.

La problematicità della concezione esposta nelle *Ideen* emerge anche da un confronto con quella sostenuta nella *Dingvorlesung*. In quest'ultima la percezione adeguata è pensata come una percezione ideale che sia pura e completa, e che quindi non solo non contenga alcuna intenzione vuota, ma sia anche priva di un orizzonte aperto di determinabilità. Una datità adeguata sarebbe dunque una datità priva di indeterminazione², cioè una datità per cui non avrebbe senso parlare di più precisa determinazione. Si vede come ciò sia in aperta contraddizione con quanto asserito nelle *Ideen* e nei manoscritti successivi. La nozione di 'datità adeguata' come 'datità assoluta' appare anche più comprensibile: può infatti una datità adeguata designare un processo in cui qualcosa si precisa sempre meglio e che quindi non giunge a termine? Può cioè tale

¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 98 e *ibid.*, n. 1: «Wird die Hinterseite zur Vorderseite, so wird unvermeidlich die ursprüngliche Vorderseite schließlich zur Rückseite.» e «Aber (das ist) nicht Verlust der Kenntnis, des Kenntniswerbes—des Bleibenden etc.»

² Cfr. Hua XVI, p. 116: «Denken wir uns die ideale Erscheinung aus dem Erfüllungszusammenhang herausgenommen und zeitlich extendiert, dann hätten wir eine voll konkrete Erscheinung als absolute Gegebenheit eines Dinges. Welcher Art wäre diese Gegebenheit? Sie enthielte nichts von uneigentlicher Gegebenheit, also keine Rückseite, kein Innen bliebe ohne Darstellung; sie enthielte nichts von Unbestimmtheit, sie wäre durchaus eigentliche und voll bestimmende Erscheinung. Hätten wir noch einen Unterschied zwischen Erscheinung und Erscheinendem und die damit angesetzte Transzendenz?»

idea designare una datità ancor meglio *determinabile*, in luogo di una datità definitivamente *determinata*?

Prima di chiudere sarà opportuno tornare sulla definizione husserliana del ‘continuo’, di cui abbiamo volutamente trascurato alcune prerogative; eccole nell’ordine: è un continuo dalle diverse dimensioni, ovvero sia *pluridimensionale*, ed è un continuo che consta di *linee*, da ognuna delle quali risulta una connessione di manifestazioni; ognuna di queste connessioni è però l’unità di una manifestazione *mobile*, cioè implicante movimento. Le nozioni di ‘dimensione’, ‘linea’ e ‘movimento’ trovano la loro definizione nel contesto dell’ampia trattazione dedicata ai sistemi cinestetici, ed è a questa che occorre dunque volgersi.

Capitolo IV

Cinestesi e motivazione

Se è vero quel che ha scritto Clæsges, e cioè che quello di ‘cinestesi’ è il concetto fondamentale della teoria husserliana della percezione (cfr. 1964, p. 64, n. 1), allora non solo non possiamo esimerci dal considerarlo, ma ne dobbiamo dare una trattazione che sia più esaustiva possibile. È stato già notato come la teoria husserliana dei sistemi cinestetici sia il cuore dell’analisi costitutiva (cfr. *infra*, par. 5.2). Non è un caso infatti che vi sia dedicata gran parte della *Dingvorlesung*, che come sappiamo è l’esito di quelle cinque lezioni in cui viene esposto apertamente il problema della costituzione. Ciò che quindi ci proponiamo di condurre è innanzitutto una trattazione della funzione costitutiva delle cinestesi. Nello specifico, questo capitolo è dedicato allo sviluppo delle due tesi seguenti: (1) le cinestesi sono necessarie per la costituzione della cosa in quanto oggetto spaziale, o meglio in quanto entità in quiete o in movimento; (2) le cinestesi sono necessarie per la costituzione della cosa in quanto unità di una molteplicità di manifestazioni. La prima tesi introduce la seconda, che è quella di nostro primario interesse.

La portata teorica ed operativa del concetto di cinestesi si rivelerà pertanto duplice: in un primo senso, le cinestesi saranno semplicemente le sensazioni che permettono di distinguere la quiete o il movimento della cosa; in un secondo senso, le cinestesi saranno i fattori che *motivano* un decorso percettivo, e che quindi contribuiscono a costituire la cosa quale ‘unità’ data in tale decorso. Una verifica complessiva dei testi mostra come le trattazioni husserliane siano per lo più votate ad esplicitare la funzione motivazionale delle cinestesi. Per riprendere una formula di Rang, potremmo dire che ciò che è in gioco nella teoria husserliana delle cinestesi non sia tanto la percezione *del* movimento, quanto la percezione *come* movimento¹. È in quest’ultima accezione che le cinestesi fungono da fattori motivanti. Questo è il nesso che dovremmo dunque illuminare: quello tra cinestesi e motivazione.

11 La funzione costitutiva delle cinestesi

In questo paragrafo studieremo la nozione di ‘cinestesi’ elaborata nella *Dingvorlesung*, che come sappiamo è anche il primo insegnamento in cui essa compare (cfr. *infra*, par.

¹ Cfr. Rang 1973, p. 161: «Nicht die Wahrnehmung von Bewegung, sondern die Wahrnehmung als Bewegung ist das Thema der Kinaisthesentheorie.»

2)¹. Per prima cosa sarà dunque opportuno delimitarla dal punto di vista semantico: nel farlo ci accorgeremo di come Husserl abbia conferito ad essa un'ampiezza di significato che eccede l'etimo del termine che le corrisponde. In secondo luogo tratteremo sommariamente gli argomenti con cui Husserl intende mostrare la necessità delle sensazioni cinestetiche.

Di qui approderemo al punto nevralgico della nostra trattazione, e cioè al rapporto tra cinestesi e manifestazioni. Propedeutica a questo studio sarà la discussione sul tipo di unità che vige tra sensazioni *cinestetiche* e *visuali*. Tale unità si dirà 'funzionale', e si distinguerà dunque da quella che viene detta 'essenziale'. Lo studio "statico" del rapporto tra cinestesi e manifestazioni ne renderà possibile lo studio "dinamico": esamineremo infatti la relazione tra mutamento cinestetico e mutamento d'*immagine*, riconducendo quest'ultima nozione a familiarità. Le analisi condotte ci obbligheranno a considerare la teoria husserliana dell'associazione, che nella *Dingvorlesung* trova una formulazione concisa ma rigorosa. Saremo così nella condizione di affrontare la tematica della 'motivazione'.

11.1 Peculiarità del concetto husserliano di 'cinestesi'

Non si può dire che il concetto di 'cinestesi' sia una scoperta husserliana. Storicamente esso viene alla luce in età rinascimentale, e conosce una fase di notevole elaborazione durante il diciannovesimo secolo, in particolare in ambito psicologico (cfr. Ferencz Flatz 2014, pp. 22–23). È in quel periodo che vanno ricercate le fonti del concetto husserliano: stando a quanto riporta Clæsges (1973, pp. xxiii, n. 3 e xxiv), Husserl fu fortemente influenzato dalla teoria del fisiologo inglese Alexander Bain, di cui trovò un'esposizione in *Vom psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* (1873) di Carl Stumpf. Che Husserl studiò capillarmente quest'ultimo testo è provato dalle numerose annotazioni a margine di cui lo corredò. L'opera di cui Stumpf riferisce è *The Senses and the Intellect* (1855), in cui Bain aveva introdotto la nozione di 'senso muscolare'. Proprio in quel contesto si parla di 'sensazioni di movimento', antesignane delle husserliane 'sensazioni cinestetiche'.

Il termine 'cinestesi' deriva infatti dalla composizione di due termini greci, *αἴσθησις* e *κίνησις*; traduciamo *αἴσθησις* con 'sensazione' e *κίνησις* con 'movimento'. Una cinestesi sarebbe dunque una 'sensazione di movimento', almeno in questo senso ristretto. A dispetto di quanto talvolta lasci credere la letteratura secondaria in merito, il concetto husserliano di cinestesi non è affatto "ortodosso". La sua peculiarità emerge soprattutto nel nucleo centrale della *Dingvorlesung*, e diviene ancora più perspicua se si

¹ Ciò non significa che sino a quel momento l'argomento fosse estraneo ad Husserl: una prima trattazione del ruolo dei movimenti corporali nella visione la si trova già in un manoscritto datato 1893 (cfr. Hua X, pp. 144–151), lo stesso in cui viene introdotta la nozione di 'circostanza soggettiva', precorritrice della futura 'situazione cinestetica'. A tal proposito è da notare che nella lezione del 1907 non v'è alcuna occorrenza del termine 'cinestesi': Husserl parla piuttosto di '*sensazione cinestetica*', '*situazione cinestetica*' o '*decorso cinestetico*'.

considera la *Einführung*, del tutto ignorata dagli interpreti husserliani¹. Quello che ci proponiamo è di avviare un confronto tra questi due testi, per quindi illuminare ciò che contrassegna il concetto husserliano di ‘cinesesi’. Tale opera di chiarimento si rivelerà in tutta la sua indispensabilità proprio nel momento in cui andremo a considerare il rapporto tra manifestazioni e cinesesi, e quindi tra queste ultime e la nozione di ‘motivazione’. Quella che condurremo non sarà dunque una mera disamina semantica; cercheremo piuttosto di fissare al meglio lo spettro di significati che il termine ‘cinesesi’ assume in Husserl, in modo da potervi operare con più trasparenza.

Cominciamo col sondare la *Dingvorlesung*; la prima occorrenza del termine ‘sensazione cinestetica’ compare nell’ambito dell’analisi del movimento del corpo vivo: nel momento in cui ruoto il capo ad es., sento il suo movimento, e ho così una sensazione di tale movimento. Husserl ritiene però che il termine ‘sensazione di movimento’ sia fuorviante, o quantomeno troppo vago, perché potrebbe far pensare al fatto che io senta il movimento *della cosa* (la sfera rossa che vedo e che può muoversi, ad es.). Ciò lo conduce a preferire il termine ‘sensazione cinestetica’, che sembra restare comunque riferito anzitutto all’ambito del movimento: le sensazioni che occorrono nel momento in cui effettuiamo movimenti oculari o più in generale corporali sono le prime ad essere dette ‘cinestetiche’².

Sino a qui si potrebbe pensare che l’uso husserliano del concetto di ‘cinesesi’ si mantenga fedele alla sua etimologia. Le cose si complicano nel momento in cui andiamo a considerare il modo in cui tale concetto viene poi declinato. Husserl afferma che «ad ogni posizione del campo visuale corrisponde una sensazione della *posizione* dell’occhio» (Hua XVI, p. 170, c.n.). Già qui possiamo cogliere una prima sfumatura: la posizione di qualcosa non coincide infatti con il suo movimento, anzi: individuare la posizione di *x* significa proprio individuare un punto in cui *x* non si muove. Si potrebbe pertanto sostenere che la sensazione in questione non sia una sensazione cinestetica, tanto più che è lo stesso Husserl a non chiamarla in tal modo. La prosa husserliana presenta tuttavia dei passi che non permettono di trarre una conclusione così affrettata. Altrove infatti vengono opposte le sensazioni cinestetiche «semplici» ai «mutamenti cinestetiche», oppure vengono distinte le sensazioni cinestetiche «costanti» dai «decorsi cinestetiche» (ivi, pp. 161 e 176). Soffermiamoci sulla nozione di ‘sensazione cinestetica costante’; è Husserl stesso ad offrirne una traduzione in termini obiettivi: una sensazione cinestetica oculare costante occorre nel momento in cui l’occhio resta *in quiete*³.

¹ Il contributo di Ferencz-Flatz (2014) ad es.—che è l’ultimo in ordine cronologico ed è anche quello filologicamente più attento—elude completamente l’esame della lezione in questione.

² Cfr. Hua XVI, p. 158: «Es kommt also vor allem auf das „sich bewegen“ an, das sich bekundet in den kinästhetischen Empfindungen.»

³ Cfr. ivi, p. 177: «Ist die kinästhetische Augenempfindung K_1 zunächst auch konstant (also objektiv gesprochen: das Auge ruhend), etwa während des Zeitflusses $t_0 - t_1$, so bleibt das visuelle Bild b_1 auch konstant, während eben dieser Zeit.» Come osserva Melle (1983, p. 116), a rigore il corpo vivo non è soggetto di movimento *obiettivo*, in quanto è il punto-zero dell’orientazione. Esso si muove in senso obiettivo solo quando me lo rappresento come corpo *fisico*, e cioè come qualcosa che si manifesta ad un *altro* soggetto e dunque ad un *altro* punto-zero di orientazione. Ciò meriterebbe una presa in considerazione delle analisi presenti nel secondo libro delle *Ideen*. Ci limitiamo a rinviare ancora alle interessanti osservazioni di Melle (1983, pp. 116–119), secondo cui il rapporto tra corpo vivo e corpo fisico è un rapporto di *correlazione intenzionale* (nel senso che il secondo si costituisce come oggetto grazie al primo).

La nozione in questione sembra dunque entrare in piena contraddizione con quella enunciata in apertura: se una sensazione cinestetica in quanto tale indica movimento, come può tale sensazione presentare una quiete, e quindi dirsi ‘costante’? È evidente infatti che quiete e movimento si escludano vicendevolmente. Che la nozione di ‘cinestesi’ sia impiegata in un senso più ampio di quanto permetta la sua etimologia è provato dal fatto che Husserl parla esplicitamente di «costanza cinestetica» (ivi, p. 210), intendendo con ciò proprio la percezione in quiete, che in quanto tale si distingue dalla percezione motoria. Una traduzione rigorosa e completa del concetto di ‘cinestesi’ in quello di ‘sensazione di movimento’ non sembra dunque possibile: una sensazione cinestetica può infatti designare tanto una sensazione che occorre quando il corrispettivo organo è *in quiete*, tanto una sensazione che occorre quando il corrispettivo organo è *in movimento*.

Una risoluzione parziale di queste difficoltà la si trova nella *Einführung*. In questo corso Husserl enuncia in modo sbrigativo la tesi secondo cui le mere sensazioni visuali non sono sufficienti per la costituzione di una cosa quale oggetto spaziale; affinché si costituisca la spazialità della cosa sono infatti richieste altre sensazioni, qui indicate come «sensazioni dei muscoli e delle giunture», o più in generale come «sensazioni d’orientazione». Tali sensazioni contribuiscono all’«apprensione della *situazione* del mio corpo» (c.n.), codeterminando quella relativa all’oggetto spaziale¹. Nelle osservazioni a margine di cui Husserl correda questa lezione figura poi il termine «dato orientante» (Mat. VII, pp. 127, n. 3 e 129, n. 3), che è presumibilmente sinonimo del termine ‘sensazione d’orientazione’. Il prosieguo del passaggio citato testimonia come Husserl avesse qui di mira proprio le sensazioni cinestetiche, che infatti nomina espressamente (cfr. ivi, p. 137). Come si vede però, la definizione che qui viene data non è perfettamente consentanea all’etimologia del termine ‘cinestesi’. Non si può dire infatti che la sensazione con cui apprendo l’*orientazione* del mio corpo sia qualcosa di identico alla sensazione con cui ne apprendo il *movimento*, per il semplice fatto che io sento la mia posizione rispetto all’oggetto anche nel momento in cui sono immobile². Il primo tipo di sensazione sembra ricordare quella ‘sensazione cinestetica costante’ che avevamo già incontrato, e che in quanto tale poteva essere definita ‘cinestetica’ solo liberalizzando l’uso del termine. Tale è però l’esito di questa lezione, in cui il termine ‘sensazione di movimento’ non compare affatto.

Le ambiguità riscontrate si condensano nella nozione husserliana di ‘situazione cinestetica’, che si può dire sia l’asse portante dell’intera analisi della *Dingvorlesung*. Il termine ‘situazione’ è impiegato da Husserl anche prima che compaia il concetto di cinestesi; una volta per designare le condizioni ambientali quali l’illuminazione o la nebbia, un’altra in un senso meno definito, ma che rinvia comunque alle condizioni in

¹ Cfr. Mat. VII, pp. 136–137: «Abstrahieren wir vom Ich und blicken wir, wie wir es bisher offenbar stets getan haben, auf ein einzelnes Objekt der Gesamtwahrnehmung hin, so führt die Analyse der erscheinenden Seite des Dinges im Vergleich mit dem Entsprechenden der Wahrnehmung auf darstellende Empfindungsinhalte und Darstellungsfunktionen... Aber es bleibt noch etwas übrig. Die mannigfaltigen Muskelempfindungen, Gelenkempfindungen, überhaupt Orientierungsempfindungen, die zur Auffassung der Lage meines Kopfs, meiner Augen, meines Körpers mithelfen und die näher besehen alle Raumauffassung mitbedingen, haben nicht in demselben Sinn darstellende Funktion, wie es die Farbenempfindung hat».

² A tal proposito è indicativa la lettura di Mulligan (1995, p. 198), che distingue tra sensazioni *di movimento* e sensazioni *di posizione*, chiamando le prime ‘cinestetiche’ e le seconde ‘posturali’.

cui una cosa si manifesta (cfr. Hua XVI, pp. 132 e 138). La prima definizione tecnica di ‘situazione’ la si trova nel contesto dell’analisi del rapporto tra cinestesi e manifestazioni: Husserl si serve della lettera ‘K’ per designare tanto le sensazioni cinestetiche quanto quelle che ora definisce esplicitamente come «situazioni». E un esempio di situazione è dato proprio dalla sensazione cinestetica ‘costante’ che abbiamo considerato poco sopra (cfr. *ivi*, pp. 177–178 e 181).

Dalla nostra indagine risulta dunque che il concetto husserliano di cinestesi sia più duttile di quanto consenta l’etimo del termine. Non solo: di qui in avanti vedremo come l’accezione dominante in cui Husserl lo impiega sia proprio quella di ‘situazione cinestetica’. Si osservi che quanto detto non ha lo scopo di tracciare una linea netta tra quiete e movimento; è Husserl stesso a notare come una percezione in quiete sia un caso limite, ossia un’idealizzazione: si potrebbe dire infatti che modificazioni della posizione o della postura non manchino mai, o che lo sguardo stesso si modifichi sempre in virtù dell’accomodazione (cfr. *ivi*, p. 86). È il motivo per cui nell’*Abhandlung* Husserl poteva indicare la percezione singola come un caso eccezionale (cfr. *infra*, par. 8.4). D’altra parte, articolare con chiarezza il lessico proprio della teoria delle cinestesi si rivela necessario nel momento in cui si vuole trattare in termini rigorosi il rapporto tra cinestesi e manifestazione, e questo, in effetti, è il nostro scopo.

11.2 Necessità delle sensazioni cinestetiche

Le delucidazioni fornite ci permettono di impiegare il termine ‘sensazione cinestetica’ evitando di incorrere in fraintendimenti. A proposito delle sensazioni d’orientazione si è detto che svolgono una doppia funzione: da una parte contribuiscono all’apprensione relativa alla situazione del corpo vivo, dall’altra codeterminano l’apprensione relativa all’oggetto spaziale. La seconda funzione chiama direttamente in causa il ruolo della sensazione visuale, di qualunque specie essa sia. Posto infatti che quest’ultima è necessaria per l’apprensione relativa ad un oggetto spaziale, in quale termini si può dire che la sensazione cinestetica *codetermini* l’apprensione relativa allo stesso? Il termine husserliano non è affatto casuale, ma anzi ben calibrato. Sappiamo che le sensazioni visuali implicate in ogni percezione di cosa sono almeno due, quella della colorazione e quella dell’estensione. Se apprese, svolgono una funzione presentativa. Husserl sostiene che nell’unità della percezione di un oggetto spaziale siano «intessute»¹ due diverse funzioni apprensionali, quella relativa alla sensazione cinestetica e quella relativa alla sensazione visuale. È alla luce di questa tesi che va dunque chiarito il ruolo di

¹ Cfr. Mat. VII, p. 137: «Die im Sehen perzipierte Räumlichkeit, z.B. die Raumform des Hauses, stellt sich durch das Ausbreitungsmoment der visuellen Empfindungskomplexion dar, im Tasten stellt sie sich durch ein Ausbreitungsmoment der Tastempfindungen dar. Nicht aber im Kinästhetischen, wie sich mir in genaueren Untersuchungen ergeben hat. Es zeigt sich somit, dass die Empfindungsfunktion innerhalb der Dingwahrnehmung die verschiedenen Gruppen von physischen Daten, die sie gleichsam auffassungsmäßig verarbeitet, in verschiedener Weise angreift, oder, dass in der Einheit der perzeptiven Auffassung verschiedenartige aufeinander angewiesene und wesentlich miteinander zusammenhängende Auffassungsfunktionen verwoben sind, zu denen verschiedene Gruppen von Empfindungen gehören.»

codeterminazione che viene ascritto alla sensazione cinestetica. Quest'ultimo potrebbe essere interpretato nei termini seguenti: la sensazione cinestetica e la sensazione visuale sarebbero parti dell'apprensione mediante cui si presenta la proprietà obiettiva dell'oggetto, nel senso che *entrambe* svolgerebbero una funzione presentativa nei suoi riguardi. Tale lettura sarebbe però in deciso disaccordo con la posizione husserliana: che una sensazione cinestetica possa svolgere una funzione presentativa è infatti proprio ciò che Husserl nega, e non senza ragione, ma in forza di un'evidenza descrittiva: tale sensazione è infatti priva di «estensione preempirica» (Hua XVI, pp. 83 e 160), la sola che permette ad una sensazione di svolgere una funzione presentativa nei confronti della proprietà obiettiva.

La sensazione cinestetica non svolge dunque alcuna funzione presentativa nemmeno nei confronti dell'estensione, nonostante questa riguardi un aspetto spaziale della cosa. La sensazione relativa a quest'ultima è infatti anch'essa *visuale*. Si tratta di conclusioni a cui si può giungere anche limitandosi ad esaminare la definizione stessa di 'sensazione cinestetica': attraverso quest'ultima può giungere a presentazione solo il corpo vivo, sia nella sua orientazione che nel suo movimento. Nelle parole di Husserl: le sensazioni cinestetiche sono condizione di possibilità della presentazione, ma non presentano esse stesse¹.

Quanto detto può essere riassunto da una formula molto efficace, di diretta derivazione husserliana: rispetto ad un dato oggetto, ogni presentazione è una *costituzione*, ma non ogni costituzione è una *presentazione*². Se dunque A svolge una funzione presentativa nei confronti di B, allora A costituisce B; ma non si può dire che se A svolge una funzione costitutiva nei confronti di B, allora A presenta B. Relativamente alla cosa dunque, le sensazioni cinestetiche svolgerebbero una funzione costitutiva, ma non una funzione presentativa. Husserl le definisce tuttavia «componenti essenziali» di ogni apprensione relativa ad un oggetto spaziale, o anche sensazioni che costituiscono «il nucleo sensoriale della percezione della cosa» (Mat. VII, pp. 136–137). Non solo è quindi vero che tali sensazioni codeterminano l'apprensione relativa all'oggetto spaziale; è vero anche che queste debbano essere considerate componenti senza le quali non è possibile che esista la manifestazione di una cosa. Questo indica infatti il termine 'essenziale': se *a* è un componente essenziale di *b*, allora la esistenza di *b* implica l'esistenza di *a*. Per comprendere la tesi in questione è necessario mettere a fuoco la nozione husserliana di 'cosa'. Quest'ultima è definibile come un oggetto spaziale, ossia come un oggetto che è situato nello spazio obiettivo e che può quindi muoversi in esso cambiando la sua orientazione rispetto al soggetto percipiente. Le sensazioni cinestetiche sono dunque necessarie affinché si manifesti qualcosa di situato nello spazio obiettivo e dato in una certa orientazione. Nel semplice *vedere* un oggetto *quale og-*

¹ Cfr. Hua XVI, p. 161: «Sie [= sensazioni cinestetiche] ermöglichen Darstellung, ohne selbst darzustellen.» In queste pagine, come anche nelle relative note a margine, Husserl distingue una presentazione *in senso stretto*—propria solo delle sensazioni visuali—dalla presentazione *in senso ampio*—che sarebbe propria anche delle sensazioni cinestetiche. Cfr. ivi, pp. 160 e 340. Noi adottiamo la distinzione più generale, e parliamo semplicemente di sensazioni presentative e non-presentative.

² Cfr. Mat. VII, p. 137: «In den kinästhetischen Empfindungen stellt sich aber keine gegenständliche Bestimmtheit in diesem Sinne dar, obschon sie bei genauer Analyse wesentliche Bestandstücke der Gegenstandsauffassung sind, nämlich hinsichtlich der Konstitution des räumlichen Moments. Das besagt aber nicht: hinsichtlich ihrer Darstellung.»

getto spaziale occorrono dunque due tipi di sensazioni: quelle che presentano le sue proprietà obiettive, vale a dire le sensazioni visuali, e quelle che presentano la situazione del proprio corpo, vale a dire le sensazioni cinestetiche.

Se è vero tuttavia che queste ultime non svolgono alcuna funzione presentativa nei confronti della cosa, perché mai dovrebbero occorrere nel momento in cui la percepiamo? Detto altrimenti: perché le sensazioni cinestetiche sono *necessarie* per la costituzione della cosa percepita? Gli argomenti che Husserl presenta al fine di giustificare questa tesi sono molto semplici, e ricordano quelli già escogitati per mostrare la necessità dell'apprensione (cfr. *infra*, par. 8.3.3). L'esito di entrambi è infatti l'insufficienza delle sensazioni visuali e dunque la necessità di qualcosa che le ecceda.

Argomento 1. Consideriamo due casi di relazione tra corpo vivo e cosa; nel primo caso il *corpo vivo* è in movimento, mentre la cosa è in quiete; nel secondo caso invece il corpo vivo è in quiete, mentre *la cosa* è in movimento; consideriamo ad es. una moneta, e lasciamo che questa esegua un movimento qual è quello della rotazione. Analogamente, immaginiamo che il movimento da noi compiuto sia quello di ruotarle attorno. Notiamo che la molteplicità di sensazioni visuali appartenenti al campo visuale può essere *uguale* in entrambi i casi, nei quali però si manifestano due circostanze obiettive *diverse*: nel primo caso infatti la moneta è lasciata in quiete, mentre nel secondo compie un movimento¹.

Argomento 2. Valutiamo altri due casi di relazione tra corpo vivo e cosa; nel primo caso sono entrambi *in quiete*; nel secondo sono invece entrambi *in movimento*. Nel primo caso il campo visuale non esibisce alcuna variazione. Immaginiamo poi che il corpo vivo e la cosa inizino a muoversi contemporaneamente; i movimenti corporali saranno cioè in coincidenza temporale con i movimenti della moneta: se quindi nel tratto temporale $t_0 \frown t_1$ occorrerà un movimento corporale, allora in $t_0 \frown t_1$ occorrerà anche un movimento della moneta. Notiamo come anche qui il campo visuale non esibisca alcuna variazione: il complesso di sensazioni visuali appartenenti al campo visuale resta *uguale* in entrambi i casi, nei quali però si manifestano due circostanze obiettive *diverse*: nel primo caso la quiete del corpo vivo e della cosa, nel secondo il movimento di entrambi (cfr. Hua XVI, p. 176).

Se apprendessimo solamente la molteplicità delle sensazioni visuali non riusciremmo a distinguere se la cosa sia in quiete o in movimento. Se ne conclude che le sensazioni visuali non sono sufficienti affinché si costituisca la quiete o il movimento della cosa. Si noti che Husserl non nega che una cosa possa *manifestarsi* anche se il corpo vivo resta completamente in quiete; è infatti banalmente vero che io veda la moneta anche se il corpo vivo viene appreso come *completamente* immobile (in termini obiettivi: se *ogni* organo è in quiete); ciò che nega è che la quiete o il movimento della cosa possano manifestarsi anche se non occorre alcuna sensazione cinestetica. L'argomento

¹ Cfr. Hua XVI, p. 175: «Es scheint also, was das rein visuelle Feld an Darstellungsmittel bietet, auszureichen, um Dingerscheinung zu konstituieren. Indessen erkennt man die Unzulässigkeit dieses Gedankes durch Vergleichung der Fälle, daß das Objektfeld ruht und nur das Auge sich bewegt, andererseits, daß das Auge ruht und das Objektfeld sich bewegt. Bei bloßer Augenbewegung wandert das visuelle Bild über das visuelle Feld und erfährt eine bestimmte Serie von Modifikationen, auch qualitativen. Ist das Auge in Ruhe, so kann genau dieselbe Serie von Modifikationen ablaufen, und es erscheint dann Bewegung.»

husserliano mette dunque in luce proprio la duplicità semantica che avevamo rilevato analizzando il concetto di 'cinestesi'. Il secondo caso richiede infatti che sussista una *costanza* cinestetica, e quindi presenti la quiete del corpo vivo.

Dagli argomenti esposti si può giungere anche a conclusioni che Husserl non sembra prendere in considerazione. Per quanto infatti la sensazione cinestetica non svolga alcuna funzione presentativa nei confronti delle proprietà obiettive, è chiaro che è in base ad essa che possiamo distinguere la ragione per cui occorrono le molteplicità di sensazioni visuali relative a queste ultime. Come abbiamo visto infatti, in entrambi i casi le molteplicità in questione possono essere *uguali*: il rosso della moneta si manifesta con sfumature sempre diverse, restituendo ad es. un'entità dal rosso sfumato¹, e la sua estensione si manifesta in prospettive sempre diverse, restituendo ad es. un'entità via via sempre più ellissoide. La mera apprensione della molteplicità delle sensazioni visuali non è sufficiente per distinguere la ragione per cui tale variazione occorre; la funzione costitutiva dell'apprensione delle sensazioni visuali si esaurisce infatti in queste due operazioni: i) stabilire se la sensazione in questione funga da rappresentante di una proprietà di un oggetto piuttosto che di un altro (ad es. di un manichino o di una donna); ii) permettere che essa funga da rappresentante di una proprietà obiettiva (ad es. di una colorazione uniforme o di una figura non prospettica) (cfr. *infra*, par. 8.3.3). È solo grazie all'apprensione della sensazione cinestetica che sappiamo se tali molteplicità di sensazioni visuali siano dovute al movimento *del corpo vivo* o al movimento *della cosa*.

Gli argomenti husserliani presentati vanno accolti con la dovuta cautela, cercando quindi di disegnare il perimetro esatto delle conclusioni che permettono di trarre. Con essi Husserl ha infatti solo dimostrato che senza le sensazioni cinestetiche non può costituirsi la quiete o il movimento di una cosa; a questo livello di discorso non si è quindi ancora palesata la funzione costitutiva complessiva delle cinestesi.

11.3 Il rapporto tra cinestesi e manifestazioni

Le sensazioni cinestetiche sono componenti essenziali di ogni apprensione relativa ad un oggetto spaziale; se dunque esiste una tale apprensione, allora esistono delle sensazioni cinestetiche. Sappiamo anche che un'apprensione relativa ad un oggetto spaziale presuppone un complesso di sensazioni visuali, anch'esse designabili come sue 'componenti essenziali'. Ogni apprensione di un oggetto spaziale implica dunque sia delle sensazioni cinestetiche che delle sensazioni visuali. Quanto ci proponiamo di esaminare nelle righe che seguono è anzitutto il rapporto tra queste due specie di sensazioni.

Prima di avviare tale esame sarà opportuno fissare più rigorosamente alcuni concetti ancora vaghi. Sappiamo che Husserl distingue tra 'sensazione cinestetica costante' e

¹ Per distinguere se la colorazione si adombra per un mio movimento o per altre condizioni quali ad es. l'illuminazione è necessaria una *co-appercezione* di tali condizioni. Quest'ultima svolge per la colorazione un ruolo analogo a quello che svolgono le sensazioni cinestetiche nella costituzione della quiete e del movimento; cfr. Rang 1990, p. 77 ed ivi, n. 63.

‘mutamento cinestetico’. Dalla lettura della quarta sezione della *Dingvorlesung* ci si accorge di come i due termini siano definibili anche in base al tempo¹. In termini massimamente generali, la costanza presuppone un decorso temporale. Si può dunque parlare di ‘costanza cinestetica’ solo nel momento in cui il corrispettivo organo *resta* in quiete. Ciò non vale per quella che Husserl battezza come ‘situazione cinestetica’. Quest’ultima non implica un tratto temporale—vale a dire due istanti che si succedano—, ma anzi può occorrere anche in un singolo istante. Introducendo la notazione husserliana, possiamo scrivere che mentre una costanza cinestetica $k \frown k$ occorre necessariamente in un tratto temporale, una situazione cinestetica k può occorrere anche in un singolo istante t .

Come definire invece un ‘mutamento cinestetico’? In termini obiettivi, un mutamento cinestetico è un mutamento che occorre nel momento in cui il corrispettivo organo è in movimento. A tal proposito va notato che anche il mutamento, di qualunque natura sia, implica un tratto temporale: un mutamento percettivo ad es. è un mutamento in cui si succedono almeno due percezioni, sicché la prima occorrerà ad es. a t_0 e la seconda occorrerà a t_1 . Analogamente, un mutamento cinestetico sarà un mutamento in cui si succedono almeno due sensazioni cinestetiche. Un mutamento cinestetico $k \frown k'$ non può occorrere in un singolo istante t , ma implica un tratto temporale. Un dato movimento dell’occhio ad es. richiede almeno due istanti. Schematicamente:

$$(k \frown k') \rightarrow (t_0 \frown t_1)$$

Nonostante ambiguità come quella di designare una singola k come ‘sensazione di movimento’—ambiguità peraltro connesse a quelle rilevate in apertura (cfr. *infra*, par. 11.1)—, si può dire che l’analisi husserliana si svolga nel quadro delle definizioni che abbiamo stabilito, le uniche in grado di conferirle rigore ed intellegibilità. Come già accennato, Husserl afferma esplicitamente che la lettera ‘ K ’ sta per «“situazione”» (c.n.)², e le analisi stesse obbligano a tenere ben distinta tale nozione da quelle di ‘costanza’ e ‘mutamento cinestetico’. Lo studio che intraprenderemo fornirà supporto a queste affermazioni.

11.3.1 Unità essenziale ed unità funzionale

Prima di discutere il rapporto tra cinestesi e manifestazioni sarà opportuno indugiare ancora su quello vigente tra sensazioni cinestetiche e visuali. Con gran parte della letteratura secondaria riteniamo infatti che quest’ultimo rappresenti la chiave d’accesso al primo. Ciò che però ci distingue dalle letture dedicate a questo passaggio dell’analisi husserliana è l’interpretazione che viene data delle tesi seguenti: (1) tra le sensazioni

¹ Cfr. Hua XVI, pp. 177 e 197. Sul rapporto tra cinestesi e coscienza interna del tempo, si veda Piedade 2002, pp. 111–124.

² Cfr. Hua XVI, p. 181: «Die K sind die „Umstände“, die f sind die „Erscheinungen“».

cinestetiche e le sensazioni visuali non vige un'unità *essenziale*; (2) tra le sensazioni cinestetiche e le sensazioni visuali vige un'unità *funzionale*.

Approcceremo le due tesi muovendo dalle interpretazioni che ne sono state date. L'esame di letture che riteniamo problematiche ci permetterà di lumeggiare la posizione di Husserl.

A. La lettura di Drummond. John Drummond fornisce una definizione di 'unità essenziale' che può essere formulata in questi termini: due contenuti α e β sono uniti essenzialmente se (i) α e β sono «autofondanti». La condizione (i) è specificata come segue: (i') α e β sono collegati da una «similarità generica e/o specifica»¹. L'esempio addotto da Drummond per chiarire la sua definizione è quello di «due manifestazioni di rosso della stessa casa». Esaminiamo la definizione enunciata, in modo da metterne alla prova la tenuta teorica.

Ad i. L'espressione 'autofondante' non è direttamente husserliana, per cui si presta a diverse interpretazioni. Che α e β siano "autofondanti" può significare tanto che tra α e β viga un rapporto di fondazione bilaterale, tanto che tra α e β viga un rapporto di fondazione unilaterale. La definizione di 'fondazione bilaterale' ci è nota: che due contenuti α ed β siano fondati bilateralmente significa che α può esistere solo in un intero che lo connetta ad β e che β può esistere solo in un intero che lo connetta ad α . Due contenuti sono fondati unilateralmente quando invece cade una delle due condizioni necessarie per la fondazione bilaterale: se α può esistere ad es. solo in un intero che lo connetta a β , ma β può esistere anche al di fuori di un intero che lo connetta ad α , allora α è fondato unilateralmente in β . L'esempio è quello di una rappresentazione alla base di un giudizio, che può esistere anche se quest'ultimo non viene attuato. Nella *Dingvorlesung* l'unità essenziale viene *esemplificata* dal rapporto tra una sensazione di colorazione ed una sensazione d'estensione, che è appunto un rapporto di fondazione bilaterale, ma non viene affermato che un'unità essenziale implichi una fondazione bilaterale. Come vedremo nel dettaglio, Husserl afferma semplicemente che tra sensazioni cinestetiche e sensazioni visuali non v'è rapporto di fondazione, senza indicare di quale specie sia quest'ultimo. Qualora dunque l'espressione «autofondante» indicasse solamente due contenuti fondati bilateralmente, la definizione di Drummond sarebbe dubbia.

Ad i'. Che due contenuti tra cui vige una relazione di fondazione siano collegati da una similarità generica o specifica è una tesi molto problematica, innanzitutto per la vaghezza dell'espressione «similarità generica». Si può tentare di chiarirla per via indiretta: Drummond la oppone infatti alla «divisibilità generica», che sussiste tra due contenuti appartenenti *a generi diversi*. Se dunque con «similarità generica» si intende che entrambi i contenuti appartengono ad uno *stesso genere* e/o ad una *stessa specie*, allora incorrono delle difficoltà. Nelle *Log. Unt.* infatti 'colorazione' ed 'estensione' vengono qualificati sia come generi che come specie. Ora, se assumessimo

¹ Cfr. Drummond 1979, p. 197: «An essential connection is one in which the connected moments are "self-founding", i.e., one in which distinguishable *relata* are joined by a generic and/or specific similarity as are two appearances of the "red" of the house.»

quest'ultima qualificazione—peraltro ribadita nella *Dingvorlesung*—¹, la condizione di Drummond non potrebbe essere conservata. Consideriamo infatti i contenuti 'rosso' e 'esagono'; questi apparterrebbero a due specie diverse—la specie 'colorazione' e la specie 'estensione'—, appartenendo però ad uno stesso genere—il genere 'qualità sensibile'. Tra di due contenuti vigerebbe dunque una similarità generica. Ma 'rosso' e 'esagono' non sono uniti essenzialmente, dato che tra di essi non vige un rapporto di fondazione. Come Husserl puntualizza nella *Terza Ricerca*, vi è certo una legge essenziale che prescrive unità tra il contenuto 'colorazione' ed il contenuto 'estensione', ma non vi è una legge essenziale che prescriva ad una *determinata* colorazione una *determinata* estensione, e viceversa. È chiaro: se x è colorato, allora x è esteso, e se x è esteso, allora x è colorato; ma non si può dire né che se x è rosso, allora x è esagonale, né che se x è esagonale, allora x è rosso. Una stessa colorazione può dunque essere unita a due estensioni diverse, ed una stessa estensione può essere unita a due colorazioni diversi. Avremo dunque il caso di due contenuti genericamente simili ma privi di unità essenziale.

Ciò che inoltre rende discutibile la definizione di Drummond è l'esempio che viene addotto al fine di chiarirla. Se con 'manifestazioni' egli intende una manifestazione *complessiva*, vale a dire una manifestazione del rosso complessivo della casa e non di quello di uno dei suoi profili, allora l'esempio è inaccettabile: tra le due manifestazioni di rosso della stessa casa non vige infatti né un rapporto di fondazione *unilaterale* né un rapporto di fondazione *bilaterale* (cfr. *infra*, par. 10.1.1). Consideriamo il caso di due percezioni che si succedano discretamente. Ci accorgiamo subito di come le due rispettive manifestazioni possano esistere al di fuori di un intero che le unifichi: all'istante t_0 vedo la sfera da una certa orientazione, e ho dunque una prima manifestazione; all'istante t_3 vedo la stessa sfera da un'altra orientazione, e ho dunque una seconda manifestazione. È chiaro che tra le due non vi è alcun rapporto di fondazione: sarebbe potuta occorrere la prima senza che fosse occorsa la seconda, e viceversa.

Un rapporto di fondazione bilaterale vige poi tra una manifestazione propria ed una manifestazione impropria del rosso, non tra due manifestazioni complessive dello stesso: se ci si manifesta propriamente il profilo del rosso a noi volto, allora ci si manifesta impropriamente quello nascosto; la manifestazione propria può cioè esistere solo in un intero che la connetta ad una manifestazione impropria. Tuttavia, che mi si manifesta il rosso all'istante t_0 —e ovviamente mi si manifesterà in un certo adombramento—non vuol dire che mi si manifesterà all'istante t_1 : posso ad es. smettere di percepirlo volgendomi altrove, oppure la casa stessa può rivelarmisi un oggetto allucinatorio. E varrà lo stesso all'inverso: la manifestazione occorsa a t_1 sarebbe potuta cioè occorrere senza quella occorsa a t_0 se avessimo dato avvio al decorso da un'altra posizione. Quello scelto da Drummond è dunque proprio un esempio di due contenuti privi di qualsiasi rapporto di fondazione, e dunque di unità essenziale. Gli esempi ad-

¹ Cfr. ad es. Hua XIX, pp. 236 e 254: «Was die Qualität zu dem vorliegenden Qualitätsmoment differenziert, ist nicht mehr durch die Gattung Farbe umgrenzt, daher wir die Qualität, z. B. die bestimmte Nuance von Rot, mit Recht als niederste Differenz innerhalb dieser Gattung bezeichnen.» e «Schreibt beispielsweise ein Gesetz Inhalten der Art *Farbe* Zusammenhang mit solchen der Art *Ausdehnung* vor, so schreibt es keiner bestimmten Farbe eine bestimmte Ausdehnung vor und ebenso auch nicht Umgekehrt.» con Hua XVI, p. 54.

dotti contraddirebbero dunque la condizione (i), ed in questo senso renderebbero problematica la definizione di ‘unità essenziale’.

Il nodo fondamentale del problema sta però nella definizione di ‘unità funzionale’, che Drummond formula nei termini seguenti: due contenuti α e β sono uniti funzionalmente se (i) α e β sono divisibili rispetto al genere e (ii) o α o β può essere sostituito da un contenuto differente, sebbene simile per il genere. La condizione (i) è specificata come segue: (i') il contenuto α di un dato genere è unito ad un contenuto β di un altro genere¹. Tale condizione è esemplificata dall'unità che vige tra una situazione cinestetica arbitraria ed una data manifestazione dell'oggetto, mentre la condizione (ii) è chiarita ricorrendo all'assunzione husserliana secondo cui è possibile che una stessa manifestazione sia legata a due situazioni cinestetiche arbitrarie diverse k e k' .

Procediamo ancora una volta con l'esame della definizione. Per quanto concerne la prima condizione valgono le osservazioni già fatte, e pertanto rimandiamo ad esse. La seconda non desta problemi, almeno sotto precisi assunti esegetici. Come già anticipavamo, nelle *Log. Unt.* ‘colorazione’ ed ‘estensione’ vengono qualificati sia come generi che come specie. Nelle *Ideen* tuttavia due occorrenze su tre indicano la colorazione come un ‘genere’ (cfr. Hua III, pp. 18, 145 e 242), ragion per cui è permesso accettare la prima qualificazione, che è l'unica in grado di validare la condizione espressa da Drummond. Se infatti ‘colorazione’ ed ‘estensione’ fossero specie dello stesso genere ‘qualità sensibile’, allora tra i contenuti ‘rosso’ e ‘esagono’ vigerebbe similarità generica, e non potrebbero dirsi uniti funzionalmente. Se invece concepiamo ‘colorazione’ ed ‘estensione’ come dei generi, allora i contenuti ‘rosso’ ed ‘esagono’ non solo restano «divisibili» rispetto al genere, ma soddisfano anche la seconda condizione: potrebbero infatti essere sostituiti da un contenuto differente ma appartenente allo stesso genere.

Applicare quanto detto al dominio delle sensazioni è piuttosto ostico. Il testo husserliano è a riguardo piuttosto ondivago, quando non dichiaratamente indeciso. In uno stesso paragrafo della *Dingvorlesung* le sensazioni visuali vengono indicate prima come un genere e poi come una specie, e rispetto a quelle cinestetiche è Husserl stesso a lasciare aperte due possibilità: secondo la prima i titoli ‘sensazione tattile’ e ‘sensazione cinestetica’ designerebbero due generi diversi di uno *stesso genere superiore*, mentre stando alla seconda designerebbero due generi diversi appartenenti a due *generi superiori diversi*².

Al di là di simili complicazioni, ciò che risulta problematico nella definizione di Drummond è ancora una volta l'esempio scelto. L'unità funzionale viene infatti esemplificata dal rapporto che vige tra una *determinata* sensazione cinestetica ed una *determinata* manifestazione, tanto che Drummond può affermare che due sensazioni ci-

¹ Cfr. Drummond 1979, p. 197: «A functional connection, on the other hand, is one in which the moments are not merely distinguishable but are also divisible with respect to genus and in which one of the moments can be replaced by a different, although generically similar, moment. By this Husserl means a connection wherein a moment of the genus is joined to a moment of another genus, for example an arbitrary K-situation is joined to an appearance of the object..., and wherein the moments are independently variable. Thus, another K-situation could be associated with the *same* appearance...»

² Cfr. Hua XVI, p. 159; cfr. con *ivi*, p. 161: «Ob sie [= sensazioni cinestetiche] eine grundwesentliche neue Grundgattung von Empfindungen ausmachen oder nicht vielmehr mit den Tastempfindungen in eine obere Gattung zusammengehören, das ist eine Doktorfrage.»

nestetiche arbitrarie diverse posso unirsi ad una stessa manifestazione. Dal momento che si tratta di una lettura condivisa da altri interpreti husserliani, sarà opportuno discuterla tenendo conto anche del contributo di questi ultimi.

B. La lettura di Ferencz-Flatz e di Mulligan. Anche l'esegesi di Christian Ferencz-Flatz è viziata dallo slittamento del concetto di 'sensazione visuale' in quello di 'manifestazione', ove con quest'ultima si deve sempre intendere la manifestazione della cosa. Tale slittamento non risulta tuttavia problematico in questo contesto, per cui possiamo procedere intercambiando i due termini.

Ferencz-Flatz chiarisce la tesi (1) in questi termini: che le sensazioni cinestetiche non siano unite essenzialmente alle sensazioni visuali significa che una «determinata» sensazione cinestetica «non è necessariamente connessa» ad una «determinata» sensazione visuale¹. Mulligan è di un avviso simile, e infatti sostiene che la tesi (2) sia basata sulle seguenti assunzioni: (2') come il mio stato cinestetico *k* in un dato istante non implica una data manifestazione *b*, così *b* non implica *k*, ed anzi ogni *k* può unirsi ad ogni *b*; (2'') decorsi cinestetici appartenenti a sistemi diversi possono stare l'uno per l'altro vicariamente: ciò che è operato da un certo movimento del capo può essere infatti operato da un certo movimento del tronco².

Si noti che le tesi esposte di per sé non sono problematiche; lo sono nel momento in cui si propongono di parafrasare la nozione husserliana di unità funzionale. Si può dire che il loro difetto sia di natura eminentemente esegetica: nel passaggio testuale in cui Husserl parla di unità tra sensazioni cinestetiche e sensazioni visuali non si riferisce alle loro specificazioni, ma alle sensazioni in quanto tali. L'unità funzionale non riguarda cioè una *determinata* sensazione cinestetica ed una *determinata* sensazione visuale, ma una sensazione cinestetica *in quanto tale* ed una sensazione visuale *in quanto tale*. Il punto non sembra essere che una determinata sensazione cinestetica non presupponga una determinata sensazione visuale—nel senso che la stessa sensazione visuale può essere unita sia ad una sensazione cinestetica dell'occhio che del capo—, e ancor meno che una determinata sensazione oculare non presupponga una determinata sensazione di colorazione—nel senso che la stessa sensazione oculare può essere unita a due sensazioni di colorazione diverse; il punto sembra essere piuttosto che una sensazione oculare o del capo non presuppone una sensazione di colorazione, nel senso che posso avere una sensazione oculare o del capo senza vivere *alcuna* sensazione visuale. È l'esempio husserliano a sancire questa lettura: Husserl afferma infatti che le sensazioni cinestetiche sono unite alle sensazioni visuali da un rapporto di fondazione tanto poco quanto queste ultime lo sono alle sensazioni *tattili*. Non sembrerebbe dun-

¹ Cfr. Ferencz-Flatz 2014, p. 26: «Ihr Zusammenhang [di sensazione cinestetica e manifestazione] ist kein *wesentlicher*—d.h. ein bestimmtes K hängt nicht notwendig mit einem bestimmten b zusammen, da jedem K überhaupt jedes b zukommen kann—, sondern ein *funktioneller*, und das heisst eben: Jedes Änderungsdifferential des K bedingt als solches ein entsprechendes Änderungsdifferential des b in gegenseitiger Abhängigkeit ihrer Variation.»

² Cfr. Mulligan 1995, p. 200: «Husserl's claim that kinaesthetic sensations and visual sensations are linked in a merely functional manner is based on the following assumptions. My kinaesthetic and postural state at a given time does not indicate or point to any particular way of appearing, or visual picture, of a thing. "Every [kinaesthetic] sensation, K, is compatible with every visual picture". And quite different kinaesthetic series can "stand in for one another vicariously. What is achieved by a certain movement of the head may be achieved by a movement of the upper part of the body".»

que trattarsi di un tipo particolare di rapporto di fondazione, ma di un rapporto di fondazione *in quanto tale*. Husserl può infatti definire l'unità funzionale come unità «di ciò che è separabile», e quindi distinguerla dall'unità essenziale, che è invece unità «di ciò che si fonda». Tutto sta nel capire se Husserl abbia in mente una nozione di fondazione che abbracci sia quella unilaterale che quella bilaterale o se invece si riferisca solo ad una delle due. Fondazione e separabilità esibiscono rapporti specchiati: se due contenuti α e β sono *separabili bilateralmente*, allora tra α e β non sussiste alcun rapporto di fondazione; se α e β sono *separabili unilateralmente*, allora tra α e β sussiste un rapporto di fondazione unilaterale; se α e β sono *fondati bilateralmente*, allora tra α e β non sussiste alcun rapporto di separabilità; se tra α e β sussiste un rapporto di separabilità unilaterale, allora α e β sono *fondati unilateralmente*. Le possibilità interpretative che ci si presentano sono dunque due: (a) due contenuti α e β sono uniti funzionalmente se e solo se tra α e β non vige (i) né una fondazione unilaterale né (ii) una fondazione bilaterale; (b) due contenuti α e β sono uniti funzionalmente se e solo se tra α e β non vige una fondazione *bilaterale*.

L'esempio addotto da Husserl valida l'ipotesi (a): sensazioni visuali e sensazioni tattili sono infatti separabili *bilateralmente*; può occorrere cioè una sensazione visuale senza che occorra alcuna sensazione tattile, così come può occorrere una sensazione tattile senza che occorra alcuna sensazione visuale¹. Basti pensare al caso in cui chiuda gli occhi e tasti un oggetto con le dita o di converso apra gli occhi e ritiri la mano. Se dunque vi è analogia tra il rapporto vigente tra sensazioni visuali e tattili e quello vigente tra sensazioni cinestetiche e visuali—come affermato nella *Dingvorlesung*—, allora si dovrà concludere che anche in quest'ultimo caso vi sia una separabilità bilaterale: potrà cioè occorrere una sensazione cinestetica senza che occorra alcuna sensazione visuale, e viceversa. Una simile concezione non rifletterebbe situazioni ordinarie: se pensare una sensazione cinestetica disunita da una sensazione visuale è semplice—basta pensare di muovere il capo ad occhi chiusi—, pensare invece una sensazione visuale disunita da una sensazione cinestetica lo è di meno: e tuttavia, si può avanzare il caso di un'anestesia totale, che cioè investa l'intero corpo.

La tesi (2) è invece chiarita da Ferencz-Flatz nei termini che seguono: una sensazione cinestetica ed una manifestazione sono uniti funzionalmente poiché ogni «differenziale di mutamento» della prima implica un differenziale di mutamento della seconda, e viceversa. Da ciò si ricava dunque una tesi di questo tipo: due contenuti α e β sono uniti funzionalmente se (i) ogni differenziale di mutamento di α implica un differenziale di mutamento di β e (ii) ogni differenziale di mutamento di β implica un differenziale di mutamento di α .

Si tratta di una tesi che avremo modo di discutere a fondo nel prossimo paragrafo; per ora la si assuma in modo intuitivo: che vi sia unità funzionale tra α e β significa

¹ Cfr. Hua XVI, pp. 169–170: «In eine völlig neue Linie gehört die Klasse von Darstellungsmitteln, die wir jetzt zu besprechen haben und die außerhalb des visuellen Felds stehen, mit den visuellen Inhalten so wenig innerlich durch Fundierung zusammenhängend wie diese mit den taktuellen. Farbe und Ausdehnung gehören zusammen, sie sind ineinander fundiert... Anders hinsichtlich der kinästhetischen Empfindungen. Ihnen fehlt jede wesentliche Beziehung zu den visuellen Empfindungen; sie hängen mit ihnen funktionell zusammen, aber nicht wesentlich. Die Verbundenheit in der funktionellen Einheit ist Verbundenheit von Trennbarem, nicht Verbundenheit oder vielmehr innere Einheit des sich Fundierenden.»

che ogni variazione di α implica una variazione di β , e viceversa. Trattasi di un rapporto di variabilità non-indipendente completa. Ora, ci rendiamo subito conto di come dal punto di vista husserliano vi siano unità funzionali che sono appunto tali ma non soddisfano le condizioni espresse. L'esempio è ancora una volta quello relativo alle sensazioni tattili e visuali. È chiaro infatti che una variazione della sensazione visuale non implica una variazione di quella tattile (basti pensare al caso in cui spostiamo il capo rispetto all'oggetto toccandolo sempre nello stesso punto), ed è altrettanto chiaro che una variazione della sensazione tattile non implica una variazione di quella visuale (basti pensare al caso inverso). La definizione di 'unità funzionale' data da Ferencz-Flatz resta dunque problematica.

C. La lettura di Laasik. Kristjan Laasik ha fornito una spiegazione della tesi (1) che è in sostanziale accordo con l'ipotesi interpretativa (a). Che non vi sia unità essenziale tra sensazione cinestetica e visuali è dato cioè dal fatto che posso avere una sensazione visuale senza che occorra alcuna sensazione cinestetica, e viceversa¹.

Laasik si avventura però in una lettura che a nostro parere è fuorviante. Secondo lui infatti la «relazione rilevante» tra sensazione cinestetica e sensazione visuale è comunque di natura *essenziale*; così procede Laasik: se le due sensazioni devono svolgere certe funzioni, allora sono in un rapporto di «dipendenza reciproca», e se sono in un rapporto di dipendenza reciproca, allora sono unite essenzialmente. Se una sensazione visuale deve svolgere la funzione di presentare «certi aspetti dell'oggetto», allora è necessario che occorra una sensazione cinestetica, e se una sensazione cinestetica deve svolgere la funzione di motivare una sensazione visuale, allora è necessario che occorra una sensazione visuale. Laasik (2011, pp. 138–139) giunge dunque ad una siffatta conclusione: considerate nella loro *funzionare* costitutivo, le due sensazioni sono *essenzialmente* dipendenti. Sorvolando sul concetto di 'motivazione', a cui dedicheremo i prossimi paragrafi, possiamo dire che si tratti di una tesi sincretistica, se non del tutto confusionaria. Lo stato di cose riportato da Laasik è infatti proprio ciò che definisce un'unità funzionale, vale a dire un'unità *rispetto ad una funzione*, e non ad un'essenza. Se una sensazione visuale deve svolgere una funzione presentativa nei confronti della colorazione di una moneta in movimento, allora deve unirsi funzionalmente ad una sensazione cinestetica con cui mi si manifesti la quiete del corpo vivo di chi percepisce. Quando Husserl parla di 'dipendenza reciproca' tra una sensazione cinestetica ed una manifestazione si riferisce poi a qualcosa di molto preciso, e cioè alla *variabilità* delle due, non alla loro esistenza. È proprio ciò a cui ora dobbiamo volgere la nostra considerazione.

¹ Cfr. Laasik 2011, p. 138: «There is no essential dependence between the kinesthetic and visual sensations, and there is a functional dependence. As for the first point, what it means is that I can have a visual sensation V without having any kinesthetic sensations, and I can, conversely, have a kinesthetic sensation K without having any visual sensations.»

11.3.2 Mutamento cinestetico e mutamento d'immagine

Disponiamo già di una nozione sufficientemente chiara di 'mutamento cinestetico'; ora si tratta di studiare il rapporto che vige tra questo mutamento e quello che chiameremo 'mutamento d'immagine', che non è altro che il passaggio da un'immagine ad un'altra immagine. Husserl interscambia senza troppa cura le espressioni «mutamento cinestetico» e «decorso cinestetico», mostrando una preferenza per quest'ultima, almeno stando alle occorrenze della quarta sezione della *Dingvorlesung* (cfr. Hua XVI, pp. 176–182). Noi preferiamo disporre della nozione di 'mutamento cinestetico', giacché rende in modo più perspicuo l'idea di due cinestesi tra loro *diverse*. La impiegheremo secondo l'accezione definita pocanzi (cfr. *infra*, par. 11.3): un mutamento cinestetico sussiste solo se l'organo corrispondente si muove.

Scegliamo poi di adottare la notazione husserliana, e designiamo le 'immagini' con la lettera 'b', che sta per il termine tedesco *Bild*; si può dire che in questo contesto l'impiego dell'espressione 'immagine' sia meramente strumentale, e quindi non smentisca la critica alla teoria delle immagini che Husserl stesso ha avanzato (cfr. *infra*, par. 10.2). Le immagini fungono infatti «come contenuti presentativi», ed è solo in virtù di ciò che Husserl compie tale scelta terminologica (cfr. Hua XVI, p. 202). Avremo modo di precisare ancor meglio il concetto di 'immagine', che andrà distinto da quello di 'manifestazione' (cfr. *infra*, par. 12.1). Nella sezione succitata viene poi stabilita una notazione rigorosa: come già segnalato, la lettera 'K' sta infatti in luogo di *situazione* cinestetica. Il quadro in cui opereremo risulta così chiarito sia da un punto di vista notazionale che semantico.

Inizialmente la nostra trattazione si manterrà nell'ambito del sistema cinestetico oculare, dato che è Husserl stesso a sceglierlo come punto d'avvio. Cominciamo dunque con l'enucleare le leggi fondamentali che regolano il rapporto tra cinestesi e manifestazioni. Poniamo che quanto percepito sia in quiete assoluta, e poniamo anche che resti immutato in ogni sua proprietà. Sappiamo che una situazione cinestetica *k* può occorrere anche in un singolo istante *t*, e che quindi non è possibile che *k* occorra in un tratto temporale $t_0 \cap t_1$. Ora immaginiamo che si attui un movimento oculare, e che sussista dunque un mutamento cinestetico $k \cap k'$; a t_1 il campo visuale sarà riempito diversamente da come lo era a t_0 . Si darà cioè un corrispondente mutamento d'immagine $b \cap b'$; se dunque sussistono una situazione cinestetica ed un'immagine, si ha non solo che ogni mutamento cinestetico implica un mutamento d'immagine, ma si ha anche che ogni arresto del mutamento cinestetico implica un arresto del mutamento d'immagine¹; schematicamente:

$$(k \cap k') \rightarrow (b \cap b')$$

¹ Cfr. Hua XVI, p. 177: «Wandelt sich dann K_1 in einem stetigen Verlauf in der neuen Zeitstrecke $t_1 - t_2$ in K_2 , so wandelt sich das Bild b_1 in b_2 . Kehrt K_2 in K_1 zurück, so auch b_2 in b_1 in derselben Zeitstrecke. Jede beliebige Veränderung der K bedingt eindeutig eine Veränderung der b derart, daß dieselbe Zeitstrecke, die mit der einen Veränderung erfüllt ist, es auch mit der anderen ist. Jedes Innehalten der K -Veränderung bedeutet ein Innehalten der b -Veränderung. Wird K während einer Zeit konstant, so auch das zugehörige b .»

Nel caso di un oggetto immobile ed immutato l'implicazione è però reciproca: se occorre un mutamento d'immagine $b \cap b'$, allora occorre un mutamento cinestetico $k \cap k'$ ¹. In termini formali:

$$(b \cap b') \rightarrow (k \cap k')$$

Da cui si ricava facilmente la legge seguente:

$$(k \cap k') \leftrightarrow (b \cap b')$$

Husserl parla a tal proposito di «dipendenza reciproca»; se si legge con attenzione il testo, si comprende subito che tale dipendenza non riguarda l'*esistenza* dei due fattori, ma la loro *variabilità*: non si dice cioè che se esiste una situazione cinestetica esiste un'immagine, e non si dice nemmeno che se sussiste un mutamento cinestetico sussiste un mutamento d'immagine; si dice piuttosto che ad *uguale* situazione cinestetica corrisponde *uguale* immagine, e che ad *uguale* immagine corrisponde *uguale* situazione cinestetica. In altri termini, *se esiste* una certa situazione cinestetica ed *esiste* una certa immagine, allora se varia la prima varia anche la seconda, il che vuol dire: *se esiste* un mutamento cinestetico ed *esiste* una certa immagine, allora se occorre il primo occorre un mutamento della seconda. Detto altrimenti: se esistono i due fattori k e b —*presupposta* dunque l'esistenza di entrambi—, allora se varia il primo varia il secondo, e viceversa. Il caso considerato presenta dunque un rapporto di variabilità non-indipendente completa.

Se dunque un mutamento cinestetico $k \cap k'$ presuppone un tratto temporale $t_0 \cap t_1$, allora ciò varrà anche per il mutamento d'immagine $b \cap b'$, che starà dunque in un rapporto di coincidenza temporale con $k \cap k'$; varrà quindi:

$$(b \cap b') \rightarrow (t_0 \cap t_1)$$

Avremo dunque uno schema di questo tipo:

t_0	t_1	t_2	...
k	k'	k''	...
b	b'	b''	...

Questo schema husserliano è stato messo in discussione da Filippo Costa, il quale ha cercato di segnalare le difficoltà teoriche che derivano dalla sua adozione; secondo

¹ Cfr. *ibid.*: «In jeder Erscheinung der ruhendes Dinges kommen diese beiden Empfindungsfaktoren vor, der K -Faktor und der b -Faktor. Und die beiden stehen in einem Abhängigkeitsverhältnis, das wir soeben zu bestimmen versuchten. Die Abhängigkeit ist eine wechselseitige. Bei gleicher K -Empfindung das gleiche Bild und bei gleicher Bild auch die gleiche K -Empfindung.»

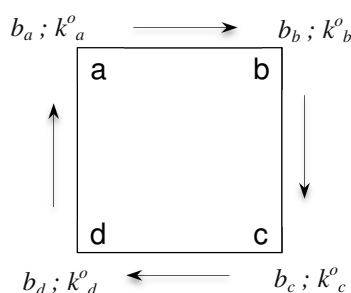
Costa una *singola* cinestesi può esistere solo in rapporto ad un mutamento d'immagine, sicché dovrebbe valere la formula seguente:

$$k \rightarrow (b \curvearrowright b')$$

L'idea che ad una singola cinestesi corrisponda una singola immagine si rivelerebbe dannosa per la funzione della cinestesi stessa, precisamente sotto due rispetti: non solo quest'ultima non potrebbe più darsi come sensazione di movimento, ma non potrebbe nemmeno fungere come sensazione «“animante”» nei confronti dell'immagine—ove la funzione 'animante' qui non è altro che una funzione motivante¹. Riteniamo che i rilievi di Costa derivino da una lettura ristretta della nozione husserliana di cinestesi; con buona parte della letteratura secondaria infatti, Costa sembra assumere che si possa parlare di 'cinestesi' solo nel momento in cui sentiamo un movimento (in termini obiettivi: nel momento in cui un organo si muove). È chiaro che con queste premesse non si può accettare la tesi secondo cui cinestesi ed immagini si corrispondono *una ad una*; se però si tiene conto dell'ampiezza semantica conferita da Husserl alla nozione di cinestesi—su cui non ci siamo soffermati a caso (cfr. *infra*, par. 11.1)—, allora si comprende anche la validità dello schema in questione, che si regge di fatto sulla nozione squisitamente husserliana di 'situazione cinestetica'. Vedremo poi come la funzione motivazionale, così come concepita da Husserl (cfr. *infra*, parr. 12.1), richieda proprio una corrispondenza tra singole cinestesi e singole immagini.

Quanto detto si concretizza nell'analisi condotta nella quarta sezione della *Dingvorlesung*. Consideriamo l'esempio ivi proposto; immaginiamo cioè di compiere dei movimenti oculari che seguano un quadrato lungo i suoi quattro angoli *a*, *b*, *c* e *d*. Se fissiamo *a* a t_0 , occorrono un'immagine b_a ed una situazione cinestetica oculare k_a^o ; muovendo l'occhio verso destra fissiamo *b* a t_1 , ed occorrono dunque un'immagine b_b ed una situazione cinestetica k_b^o , e così per gli altri due angoli (cfr. Hua XVI, p. 180).

Figura 10



¹ Cfr. Costa 1981, pp. 305–306: «We could conceive of *K* function-act leading on the whole *S*. In this case a kinaesthesia is produced only in relation to a passage from one shape to another. There is no a single kinaesthesia corresponding to a single shape. Now, Husserl's analysis demonstrates the functional link existing between *K* and *S* as a one-to-one mapping in form... Husserl's statement... gives rise to the following paradox: Any *K*ⁱ turns out to be a motionless sense of motion, i.e., a static fixing of the mapped *S*ⁱ... The kinaesthesia which must guarantee "animation" in the shape-sequence *S* melts away splitting up into a discontinuous set of *K*-dots.»

Compiendo il movimento oculare nella direzione della freccia, giungiamo ad “accoppiare” ad ogni situazione cinestetica un’immagine¹:

$$\langle k_a^o; b_a \rangle, \langle k_b^o; b_b \rangle, \langle k_c^o; b_c \rangle, \langle k_d^o; b_d \rangle$$

Al mutamento cinestetico corrisponderà dunque un mutamento d’immagine:

$$\begin{aligned} k_a^o \cap k_b^o \cap k_c^o \cap k_d^o \\ b_a \cap b_b \cap b_c \cap b_d \end{aligned}$$

sicché sarà lecito supporre che il mutamento cinestetico inverso dia luogo al mutamento d’immagine inverso (cfr. *ivi*, p. 181):

$$\begin{aligned} k_d^o \cap k_c^o \cap k_b^o \cap k_a^o \\ b_d \cap b_c \cap b_b \cap b_a \end{aligned}$$

A questo punto ci si presentano almeno tre tipi di rapporti: i) il rapporto tra le immagini, ii) il rapporto tra le situazioni cinestetiche e iii) il rapporto tra le immagini e le situazioni cinestetiche.

Ad i. Per quanto concerne il primo tipo di rapporto, possiamo rammentare quanto detto nel capitolo precedente. Ciò a cui ci troviamo di fronte non è infatti nient’altro che una molteplicità di manifestazioni di un oggetto spaziale, che in quanto tale è rigidamente regolata dall’idea di ‘cosa’. Più nello specifico, le tesi husserliane in merito sono le seguenti: (1) la molteplicità d’immagini è una molteplicità rigidamente regolata; (2) la molteplicità d’immagini fonda una coscienza d’unità². Che la molteplicità d’immagini fondi una coscienza d’unità non significa altro che ad ogni occorrenza di un’immagine percepisca il quadrato come identico: nel momento in cui ad es. occorre b_c percepisco il quadrato come un’unità nella molteplicità delle immagini b_a, b_b, b_c e b_d . Si deve notare infatti come il decorso cinestetico in esame sia *continuo*, e dunque garantisca l’identità dell’oggetto (cfr. *infra*, par. 8.4).

Ad ii. La molteplicità delle situazioni cinestetiche presa in esame si può dire anch’essa rigidamente regolata, giacché si tratta comunque di una molteplicità del si-

¹ Martell (2012) descrive il rapporto tra cinestesi ed immagini servendosi della notazione della teoria degli insiemi: K è l’insieme $\{k_0, k_1, \dots, k_n\}$ di tutte le sensazioni cinestetiche possibili di un dato sistema (ad es. oculomotorio); I è l’insieme $\{i_0, i_1, \dots, i_n\}$ di tutte le immagini possibili nel campo visuale; F è una funzione $K \rightarrow I$ che accoppia ogni elemento di K con un unico elemento di I , e che pertanto include coppie ordinate come $\langle k_{01}; b_1 \rangle$. Che una molteplicità sia descritta come un *insieme* non sembra illecito da un punto di vista husserliano (cfr. *infra*, p. 144, n. 1).

² Cfr. Hua XVI, pp. 180–181: «Jeder Augenstellung entspricht dann eine bestimmte prä(empirische) Figur: f_a geht über in f_b, f_c, f_d . Zugleich gehen die K -Empfindungen stetig über: K_a in K_b, K_c, K_d . Phänomenologisch finden wir, daß in dieser stetigen Übergang f_a auf seine stetigen Nachbarn „hinweist“, daß also Intentionen durch die Reihe f_a bis f_d hindurchgehen und sich im Ablauf der Reihe stetig erfüllen. Wir finden ein durchgehendes, in diesen Momenten fundiertes Einheitsbewusstsein... Ganz anders verhält es sich mit der Reihe der K ; sie weisen aufeinander nicht hin, sie laufen ab, sie sind aber nicht Träger durch sie hindurchgehender Intentionen der Art wie sie die f haben, nicht ein durch sie gehendes Einheitsbewusstsein.»

stema cinestetico oculare: potranno darsi cioè diversi mutamenti cinestetici, ma saranno pur sempre movimenti dell'occhio. Se si considera però il rapporto tra tale molteplicità e l'oggetto, allora di tale molteplicità non si può dire che fondi una coscienza d'unità: l'identificazione riguarda infatti solamente la molteplicità delle immagini, dato che l'oggetto si *presenta* solo in quest'ultima; nel lessico dei manoscritti sul percettoriale, si potrebbe dire che la X attraversi solamente le manifestazioni¹.

Come stanno le cose riguardo al rapporto tra la molteplicità di immagini e la molteplicità di situazioni cinestetiche?

11.3.3 L'unità associativa. Passaggio al tema della motivazione

Abbiamo già accennato alla tesi secondo cui è possibile che una stessa immagine si unisca a due situazioni cinestetiche diverse. Con ciò intendevamo esprimere l'assenza di qualsivoglia unità essenziale tra una determinata situazione cinestetica ad una determinata immagine; come nota Husserl infatti, *ogni* situazione cinestetica è compatibile con *ogni* immagine (cfr. Hua XVI, p. 177). La struttura di tale formula è la stessa incontrata nel caso della tesi di permutazione: essa affermava che ogni *qualità* è compatibile con ogni *materia* (cfr. *infra*, par. 8.3.1). I due rapporti non vanno però confusi: non solo perché qualità e materia sono due *momenti* di un dato intero—cosa che non si può affatto dire della situazione cinestetica e dell'immagine—, ma anche perché il senso della tesi non è lo stesso: la tesi di permutazione segue dal fatto che la qualità può variare al restare costante della materia, e viceversa. Una variazione della situazione cinestetica implica invece una variazione dell'immagine. Ciò nonostante, Husserl sostiene che una stessa situazione cinestetica possa unirsi a due immagini diverse. Il compito che ci si impone è quello far quadrare le tesi esposte. Muoveremo ancora dall'esempio husserliano, ma questa volta considereremo anche le situazioni cinestetiche del capo. Quanto abbiamo descritto pocanzi può essere infatti riformulato tenendo conto anche del sistema cinestetico cefalomotorio.

Immaginiamo dunque che sussista un mero movimento oculare. Al primo istante si avrà una situazione cinestetica oculare k^o ed una situazione cinestetica del capo k^c , a cui sarà unita un'immagine b ; poniamo ora che il capo resti in quiete e l'occhio si muova; si avrà che k^c rimarrà tale, mentre k^o e b trapasseranno rispettivamente in $k^{o'}$ e b' ; se poi muoviamo ancora l'occhio, allora si avrà che $k^{o'}$ e b' trapasseranno in $k^{o''}$ e b'' , mentre k^c resterà ancora tale. Lo stato di cose descritto può essere riassunto con questo schema:

¹ Appare dunque forzata la tesi di Ferencz-Flatz (2014, p. 27), secondo cui in questo testo sarebbe in gioco una *doppia attesa* di decorso—ove l'aspettazione è definita in rapporto alla nozione di 'motivazione' e quest'ultima a quella di 'rinvio'. È vero che Husserl parla di 'quasi-intenzioni' sia nel caso delle immagini che delle cinestesi (cfr. Hua XVI, pp. 190–191)—accordando così ad entrambe un alone di possibilità—, ma è vero anche che nega recisamente che per le seconde si possa parlare di 'rinvio', e ciò per le ragioni di cui sopra.

$$\begin{aligned}
 t_0 & \langle k^c, k^o ; b \rangle \\
 t_1 & \langle k^c, k^{o'} ; b' \rangle \\
 t_2 & \langle k^c, k^{o''} ; b'' \rangle
 \end{aligned}$$

Ora limitiamoci a muovere il capo, lasciando dunque gli occhi in quiete. Anche qui, al primo istante si avrà una situazione cinestetica oculare k^o ed una situazione cinestetica del capo k^c , a cui sarà unita un'immagine b ; poniamo ora che il capo si muova e che gli occhi restino in quiete; si avrà che k^o rimarrà tale, mentre k^c e b trapasseranno rispettivamente in $k^{c'}$ e b' ; se poi muoviamo ancora il capo, si avrà che $k^{c'}$ e b' trapasseranno in $k^{c''}$ e b'' , mentre k^o resterà ancora tale¹. Il mutamento avrà una forma di questo tipo:

$$\begin{aligned}
 t_0 & \langle k^c, k^o ; b \rangle \\
 t_1 & \langle k^{c'}, k^o ; b' \rangle \\
 t_2 & \langle k^{c''}, k^o ; b'' \rangle
 \end{aligned}$$

Ne evinciamo che la stessa immagine possa unirsi a due situazioni cinestetiche diverse. Notiamo ad es. come b' possa unirsi sia a k^o che a $k^{o'}$; allo stesso modo, evinciamo come la stessa situazione cinestetica possa unirsi a due immagini diverse; è ad es. il caso di k^c , che si è unita ora a b ed ora a b' .

A questo punto disponiamo di due risultati: sappiamo non solo che tra le sensazioni cinestetiche e quelle visuali vige un rapporto di *separabilità bilaterale* (o *unità funzionale*), ma anche che ogni situazione cinestetica è compatibile con ogni immagine. E tuttavia Husserl ritiene che in questo caso si possa comunque parlare di una forma d'unità; ma di che unità si tratta? A tal fine possiamo volgerci ad un passo della *Prima Ricerca*, che è in sostanziale continuità con le pagine della *Dingvorlesung* che andiamo considerando. Lì l'associazione viene descritta come un'operazione che costituisce delle unità peculiari, vale a dire delle unità che non sono fondate nei *generi* dei contenuti da cui sono formate. L'espressione 'genere' può risultare nebulosa, ma è chiaro che in questo caso sta in luogo di 'essenza'. Come esempio di unità fondate nei generi infatti, Husserl sceglie quello delle sensazioni visuali, sicché è legittimo pensare che si stia riferendo alle *unità essenziali*; lo sappiamo: tra una sensazione di colorazione ed una sensazione d'estensione vige un rapporto fondazionale. Ora, l'unità associativa è *meno* "potente" di un'unità essenziale, ma è *più* "potente" di una relazione che potremmo definire meramente insiemistica. Quest'ultima si realizza quando due contenuti non hanno altra relazione che quella di trovarsi insieme. Che α sia unito associativamente a β non significa né che α *implichi* β (unità essenziale), né che α sia *meramente con* β (relazione meramente insiemistica), ma significa piuttosto che α *ine-*

¹ Cfr. ivi, p. 179: «Zwar ist es gewiß, daß wenn ich bei ruhendem Objekt die Augen hin und her bewege und dabei oftens zu derselben Lage zurückkere, ich da wieder dasselbe b finde bei gleicher K . Und somit gewinnen sie assoziative Beziehung zueinander. Aber diese ist von geringer Kraft, da sie durch immer neue Verbindung solcher K mit ganz anderen und in der Regel ganz unähnlichen Bildern „zerstört“ wird: Jetzt wende ich den Kopf und den Körper, das Gesichtsfeld ist anderes erfüllt, ich bin anderen Dingen zugewendet und so immer wieder anderen.»

risce a β ¹. Il verbo husserliano è *gehören*, che letteralmente va tradotto come ‘appartenere’ e che dunque può far pensare ad un rapporto mereologico; chiaramente non è così: che α sia associato a β non significa che α è *parte* di β ; significa piuttosto che α “rinvia a” o è “accoppiato con” β .

Tale rapporto di inerenza sorge in seguito al fatto che α e β sono occorsi insieme; si noti che non è necessario che α e β siano occorsi insieme *più volte*; è sufficiente che siano occorsi insieme *una volta*. Affinché sorga un’unità associativa è sufficiente un «esser-dato-insieme». L’«esser-dato-insieme-più volte» è necessario solo rispetto alla *forza* dell’unità associativa: se α e β sono occorsi insieme più volte, allora l’unità associativa tra loro vigente sarà più forte di quella instauratasi tra due contenuti occorsi insieme una sola volta.

Eccoci dunque alla questione già adombrata nel paragrafo precedente: in virtù di cosa α rinvia a β ? Per quale ragione cioè si è stabilito un tale rapporto tra α e β ? La risposta husserliana è già stata data: α può rinviare a β perché α e β sono occorsi insieme, e dunque si sono uniti associativamente. È il caso pocanzi considerato: ogni volta che l’occhio torna sull’angolo b , k^o_b è unito a b_b . La forza dell’unità associativa è direttamente proporzionale al numero delle volte in cui k e b occorrono insieme. Occorre tener conto di come secondo Husserl l’associazione viga non solo tra le *singole* situazioni cinestetiche e le singole immagini, ma anche tra i rispettivi *mutamenti*: se una volta che sussiste un mutamento cinestetico $k^o_a \frown k^o_b$ sussiste anche un mutamento d’immagine $b_a \frown b_b$, allora si ha non solo un’associazione tra k^o_a e b_a , ma anche tra $k^o_a \frown k^o_b$ e $b_a \frown b_b$ ²; sorgono così le seguenti coppie associative:

$$\begin{aligned} &\langle k^o_a \frown k^o_b ; b_a \frown b_b \rangle \\ &\langle k^o_b \frown k^o_c ; b_b \frown b_c \rangle \\ &\langle k^o_c \frown k^o_d ; b_c \frown b_d \rangle \end{aligned}$$

Husserl sottolinea come l’unità associativa non possa alterare o impedire le unità fondate nei generi, o meglio nelle essenze: qualunque sia la situazione cinestetica unita ad un’immagine, e qualunque sia l’immagine unita ad una situazione cinestetica, le sensazioni visuali della colorazione e dell’estensione saranno comunque unite. L’unità associativa si instaura cioè tra una sensazione cinestetica e le due sensazioni visuali, le quali restano però fondate bilateralmente.

¹ Cfr. Hua XIX, p. 36: «Die Assoziation ruft die Inhalte nicht bloß ins Bewußtsein zurück und überläßt es ihnen, sich mit den gegebenen Inhalten zu verknüpfen, wie es das Wesen der einen und anderen (ihre Gattungsbestimmtheit) gesetzlich vorschreibt. Diese rein in den Inhalten gründenden Einheiten, z. B. die Einheit der visuellen Inhalte im Gesichtsfelde u. dgl., kann sie freilich nicht hindern. Aber sie schafft zudem neue phänomenologische Charaktere und Einheiten, die eben nicht in den erlebten Inhalten selbst, nicht in den Gattungen ihrer abstrakten Momente, ihren notwendigen Gesetzesgrund haben. Ruft A das B ins Bewußtsein, so sind beide nicht bloß gleichzeitig oder nacheinander bewußt, sondern es pflegt sich auch ein fühlbarer Zusammenhang aufzudrängen, wonach eins auf das andere hinweist, dieses als zu jenem gehörig dasteht.»

² Cfr. Hua XVI, pp. 179 e 182: «Mit der Vorstellung einer Bildbewegung $b' \frown b''$ habe ich die alsbald die Vorstellung eines kinästhetischen Verlaufes $K' \frown K''$ als eines dazugehörigen.» e «Wenn einmal ein f_a mit K_a zusammen gegeben ist, so gehört zu jeder bestimmten Änderung ΔK_a in zeitlicher Deckung ein bestimmter Erfüllungsverlauf Δf_a , und zur bloßen Dauer des K_a dieselbe Dauer des f_a .»

Non ci resta che accennare al tema che ci impegnerà nei prossimi paragrafi, ove ci chiederemo in cosa consista la funzione di rinvio di cui si è detto sinora. Possiamo anticipare qualcosa: secondo Husserl si tratta innanzitutto di una funzione *motivante*, vale a dire: dal momento che α si è unito associativamente a β , α può motivare β , sicché tanto più spesso α e β si uniranno—contemporaneamente o successivamente—tanto più forte sarà la relazione motivazionale tra loro vigente. In altri termini, la forza della motivazione è direttamente proporzionale al numero delle volte in cui α e β si uniscono¹.

12 Motivazione e orizzonte

Finora ci siamo limitati a definire il quadro concettuale in cui affrontare il secondo strato del problema della costituzione (cfr. *infra*, par. 5.2): sappiamo cioè che le cinestesi svolgono una funzione costitutiva, ma non sappiamo *come* questa operi. Si tratta dunque di comprendere come la funzione motivazionale propria delle cinestesi renda possibile la costituzione di una cosa quale unità in una molteplicità di manifestazioni.

Dapprima esamineremo dunque la struttura della motivazione cinestetica. Nel farlo metteremo a fuoco due modificazioni cinestetiche specifiche: quella dell'*ampliamento* e quella della *rotazione*. Lo studio della modificazione cinestetica dell'ampliamento ci permetterà di ritornare sulla nozione di 'ambiente circostante', che dovremo distinguere accuratamente da quella di 'campo visuale'. Grazie a tale modificazione si costituisce un oggetto che eccede i margini del campo visuale. L'esame della rotazione renderà invece intellegibile la nozione di 'orizzonte', ed in particolare getterà luce sulla costituzione del carattere tridimensionale della cosa.

12.1 La struttura della motivazione cinestetica

Studiando l'esempio husserliano abbiamo preso in esame due molteplicità determinate: la molteplicità cinestetica k^o_a, k^o_b, k^o_c e k^o_d e la molteplicità d'immagini b_a, b_b, b_c e b_d . Le singole situazioni cinestetiche e le singole immagini si ordinavano in mutamenti: il mutamento $k^o_a \frown k^o_b \frown k^o_c \frown k^o_d$ coincideva temporalmente con il mutamento $b_a \frown b_b \frown b_c \frown b_d$. Attraverso tali mutamenti giungeva a presentazione il quadrato quale figura obiettiva. Secondo Husserl tuttavia i mutamenti in questione «non danno il quadrato obiettivo in modo completo». Alla sua «completa presentazione appartengono infatti molti altri mutamenti possibili» (Hua XVI, p. 181), vale a dire mutamenti relativi a movimenti corporali diversi. Consideriamo due casi molto semplici.

¹ Cfr. *ivi*, p. 178: «...es ist wesensgesetzlich evident, daß je öfter in einem Bewusstsein ein α und β zugleich und nacheinander Gegebenheit war, um so stärker die Annahme, es sei ein α gegeben, die Annahme motiviert, es werde in eins damit β gegeben sein, oder im anderen Fall, es werde β nachher gegeben werden.». Per una disamina storica del concetto di 'motivazione' dalle *Log. Unt.* in poi, si veda Walsh 2013.

Immaginiamo di compiere più volte il movimento oculare corrispondente al mutamento cinestetico $k_a^o \cap k_b^o \cap k_c^o \cap k_d^o$; si instaureranno le coppie associative $\langle k_a^o ; b_a \rangle$, $\langle k_b^o ; b_b \rangle$, $\langle k_c^o ; b_c \rangle$ e $\langle k_d^o ; b_d \rangle$. Sorgerà così la coscienza del fatto che se avessimo attuato il movimento oculare esattamente inverso $k_d^o \cap k_c^o \cap k_b^o \cap k_a^o$ sarebbe occorso il mutamento d'immagine $b_d \cap b_c \cap b_b \cap b_a$. Immaginiamo ora di compiere più volte il movimento oculare corrispondente al mutamento cinestetico pocanzi considerato, per poi però arrestarci. L'associazione instauratasi tra le situazioni cinestetiche e le immagini farà sorgere la coscienza del fatto che *se* riprendessimo quello stesso movimento *occurrerebbe* di nuovo lo stesso mutamento d'immagine.

Il primo descritto è un rapporto tra una serie di immagini attuali ed una serie di immagini controfattuali; il secondo è invece un rapporto tra una serie di immagini attuali ed una serie di immagini possibili. La presentazione completa del quadrato richiede dunque tre tipi di mutamenti d'immagine: (i) i mutamenti *attuali* (o *reali*), cioè i mutamenti che occorrono; (ii) i mutamenti *controfattuali*, cioè i mutamenti che sarebbero potuti occorrere, ed (iii) i mutamenti *possibili*, cioè i mutamenti che possono occorrere. Con una terminologia ricavata dalla geometria riemanniana, Husserl indica la serie di immagini attuali come una molteplicità «lineare»—ossia unidimensionale—, la quale è estratta da una molteplicità multidimensionale di serie di immagini possibili. Ogni serie di immagini va dunque figurata come una linea appartenente ad un complesso di linee¹.

Per illuminare questo punto possiamo seguire Husserl nella descrizione della struttura della manifestazione. In queste pagine il termine 'manifestazione' non è univoco, ed anzi può essere inteso in due accezioni: in un senso *stretto*, si dice 'manifestazione' l'immagine, cioè la parte di campo unita funzionalmente ad una situazione cinestetica; in un senso *ampio* invece, è detta 'manifestazione' l'unità della situazione cinestetica e dell'immagine². I due concetti possono così essere distinti: mentre la manifestazione nel primo senso non presenta ancora nulla di spaziale, ma è solo qualcosa di dato nel campo visuale, la manifestazione nel secondo senso è ciò in cui si dà qualcosa di spaziale, o meglio qualcosa di sito nello spazio obiettivo. È chiaro che quando Husserl afferma che per la completezza sono necessarie le immagini possibili egli ha in mente la *prima* accezione di immagine. La struttura della manifestazione nel secondo senso si articola dunque in due fattori—la situazione cinestetica e l'immagine—, il secondo dei quali contiene a sua volta due componenti: l'intenzione-*verso* ed un alone di *quasi-intenzioni*³.

¹ Cfr. Hua XVI, p. 187. Per una discussione del rapporto tra fenomenologia husserliana e geometria riemanniana, cfr. Clæsges 1973, p. xxvi, Petitot 1999, Boi 2007, pp. 39–41 ed Argentieri 2008, pp. 280–281.

² Cfr. Hua XVI, pp. 187–188 e 189: «Die Erscheinung in jeder Phase und die Erscheinungseinheit in ihrer zeitlichen Extension hat zwei wesentlich verschiedene Komponenten, die *b*-Komponente und die *K*-Komponente.» e «Erscheinung im charakteristisch engeren Sinne ist... die *b*-Komponente.»

³ Cfr. *ivi*, p. 188: «Die jeweilige aktuelle *b*-Phase enthält neben der *a parte ante* erfüllenden und sich selbst *a parte post* in der Stetigkeit des Flusses alsbald erfüllenden „Intention auf“ (mit ihrer linearen Richtung) noch einen Hof von *quasi*-Intentionen. Diese sind unter der gegebenen *K*-Umständen bei den im Ablauf gerade dieser *K* anhängenden Motivationen nicht „Intention auf“ und nicht erfüllend und Erfüllungen. Sie sind jetzt nur mögliche Intentionen, das heißt aber: Wenn die *K* andere Richtung der Veränderung einschlugen, dann wären notwendig die und die neuen Intentionen motiviert und aktuell vorhanden. Jetzt aber, bei der gegebenen Ablaufrichtung der *K* sind sie es nicht, an ihrer Stelle aber (sind) ihnen entsprechende Auffassungsmomente, die wir da *quasi*-Intentionen nennen, den aktuellen *b*-Intentionen eingeschmolzen und ihren Charakter färbend.»

Cerchiamo di definire al meglio queste due ultime nozioni. L'intenzione-*verso* è l'intenzione attuale (o reale), ossia l'intenzione relativa alla serie di immagini che occorrono. Tale intenzione attraversa tutte le immagini della serie b_a , b_b , b_c e b_d , operando allo stesso tempo un doppio riempimento: *a parte ante* riempiendo l'intenzione relativa all'immagine precedente, *a parte post* riempiendosi essa stessa. L'intenzione-*verso* è dunque un'intenzione piena, dal momento che ogni immagine presuppone l'occorrenza di una sensazione visuale. Essa è ciò che propriamente consente il passaggio da un'immagine all'altra, e se ciò è vero, allora ogni mutamento cinestetico determina un mutamento dell'intenzione-*verso*: se ad es. occorre $k \cap k'$, allora l'intenzione-*verso* attraverserà le immagini b e b' , ma se occorre $k' \cap k$, allora l'intenzione-*verso* attraverserà b' e b .

La *quasi*-intenzione non è invece né riempiente né riempita, sicché ad essa non corrisponde alcuna immagine attuale (o reale). Come il termine stesso suggerisce, si tratta di qualcosa relativo ad un'immagine o ad una serie di immagini che non occorrono, ma che possono occorrere. Detto altrimenti, la *quasi*-intenzione è un'intenzione-*verso possibile*, il che significa: qualora occorresse un mutamento cinestetico diverso da quello che occorre, allora quella che ora è solo una *quasi*-intenzione sarebbe un'intenzione-*verso*, cioè un'intenzione a cui corrisponde una serie di immagini attuali (o reali).

Husserl afferma che la *quasi*-intenzione è qualcosa di dipendente dall'intenzione-*verso*. Nel momento in cui ad es. fisso l'angolo d , l'apprensione non contiene solo l'immagine b_d , ma anche le immagini b_a , b_b e b_c , sebbene nel modo peculiare della *quasi*-intenzione. In altri termini, ogni singola manifestazione contiene non solo l'immagine che occorre, ma anche tutte le immagini possibili relative all'oggetto. Mentre alla prima corrisponde una sensazione visuale, e dunque risulta piena, alle seconde non corrisponde alcuna sensazione visuale, ed infatti non sono né riempienti né riempite. Si comprende dunque perché Husserl possa indicare le *quasi*-intenzioni come *momenti* dell'apprensione, cioè come sue parti non-indipendenti. Lo stesso si deve dire però dell'intenzione-*verso*, almeno se si vuole che questa sia un'intenzione relativa al quadrato completo. Husserl non la designa apertamente come una parte non-indipendente, ma lo si può comunque dedurre: la serie di immagini attuali (o reali) non è infatti sufficiente affinché sussista una presentazione completa del quadrato. Questo rapporto di fondazione bilaterale è in effetti presupposto affinché ciò che è inteso si dia nella sua completezza: se l'intenzione attuale (o reale) non fosse unita alla totalità delle intenzioni possibili relative all'oggetto—il quadrato in questo caso—, non avremmo l'oggetto completo, ma solo una determinata serie di immagini, che per quanto attuali non sarebbero ancora immagini di un quadrato. Ogni apprensione istantanea è dunque un intero costituito da due momenti, l'intenzione-*verso* e la totalità delle *quasi*-intenzioni.

La cosa si costituisce dunque come un'unità in virtù delle unità associative che si sono instaurate tra le immagini e le cinestesi. Queste ultime svolgono una funzione motivazionale: il fatto che al mutamento cinestetico $k_a^o \cap k_b^o$ segua il mutamento d'immagine $b_a \cap b_b$ fa sì che l'associazione si instauri non solo tra k_a^o e b_a , ma anche tra $k_a^o \cap k_b^o$ e $b_a \cap b_b$. Riassumendo, α può rinviare a β perché α è motivato da β , ma

α è motivato da β perché α è unito associativamente a β . In una formula: il rinvio presuppone la motivazione, e quest'ultima presuppone l'associazione. L'unità motivazionale ha dunque la forma condizionale del '*se ... allora*', vale a dire: se occorresse un determinato mutamento cinestetico, allora occorrerebbe un determinato mutamento d'immagine.

12.2 Ampliamento del campo ed ambiente circostante

Sinora ci siamo limitati a studiare un caso molto specifico: non solo l'oggetto considerato restava interamente nel campo visuale, ma all'interno di quest'ultimo non entravano neanche nuove immagini. Quello che Husserl chiama 'campo oggettuale' restava cioè invariato, e pertanto privo di qualsivoglia ampliamento. Il fenomeno dell'entrata di nuove immagini nel campo visuale è proprio ciò che consente ad Husserl di reintrodurre il concetto di 'ambiente circostante'. Ne avevamo già parlato in merito al singolo oggetto: la casa che percepisco mi si manifesta sempre in un determinato ambiente circostante, che può includere ad es. il bosco che le si trova alle spalle (cfr. *infra*, par. 10.1.1). Sarà questa l'occasione per definire in modo più preciso la nozione in gioco, anche al fine di distinguerla nettamente da quella di 'campo visuale'.

Muoviamo dall'esempio proposto da Husserl, che ancora una volta è molto semplice: immaginiamo di attuare la percezione di un viale alberato; benché venga naturale pensarlo come un *complesso di oggetti* (gli alberi), possiamo comunque considerarlo alla stregua di un *oggetto complesso*, ossia come un'unità che si dà in una molteplicità di manifestazioni. Seguendo il dettame husserliano studiamo dunque la costituzione del viale, non quella degli alberi che lo compongono.

Ora, notiamo come già il solo movimento oculare permetta che determinati alberi entrino ed escano dal campo visuale; un movimento oculare verso l'estrema destra determinerà ad es. l'uscita dell'immagine dell'albero all'estrema sinistra. A ciò seguirà non solo un mutamento delle singole immagini, ma anche un mutamento dell'intero campo d'immagine¹. Si darebbero pertanto due campi d'immagine diversi. Designando con la lettera '*b*' le immagini relative ai singoli alberi e con la lettera '*C*' i campi d'immagine, possiamo rappresentare il mutamento cinestetico considerato come segue:

$$\begin{array}{l} C \quad b_a, \quad b_b, \quad b_c, \quad b_d \\ C' \quad b_b, \quad b_c, \quad b_d, \quad b_e \end{array}$$

ove il mutamento di campo d'immagine $C \cap C'$ è conseguenza del mutamento cinestetico $k \cap k'$. Se ora compiamo il movimento oculare esattamente opposto, l'immagine dell'albero b_e uscirà di nuovo dal campo visuale, mentre vi rientrerà quella dell'albero b_a :

¹ Cfr. *ivi*, p. 213: «Wandelt sich das K in bestimmter Weise, durchläuft es $K_0 - K_1$, so wandelt sich nicht nur das einzelne Bild b als $b_0 - b_1$, sondern das ganze Bildfeld.»

$$\begin{array}{l} C' \quad b_b, \quad b_c, \quad b_d, \quad b_e \\ C \quad b_a, \quad b_b, \quad b_c, \quad b_d \end{array}$$

Si tratta di uno stato di cose analogo a quello già incontrato nell'analisi della percezione del quadrato: a mutamento cinestetico inverso corrisponde un inverso mutamento d'immagine. Come opera qui la motivazione cinestetica, che è l'unica grazie alla quale il viale alberato giunge a darsi nella sua completezza? Sappiamo già che ogni mutamento cinestetico implica un mutamento del campo d'immagine. In questo caso, il mutamento cinestetico oculare $k \cap k'$ implica il mutamento di campo $C \cap C'$. Si ha dunque che k è unito a C , e che k' è unito a C' ; k ottiene può così ottenere un'unità associativa con C , e k' ottenere un'unità associativa con C' . Sorgono così i rapporti di inerenza $\langle k ; C \rangle$ e $\langle k' ; C' \rangle$. Al mutamento $k \cap k'$ segue però il mutamento $C \cap C'$, sicché i due mutamenti stessi ottengono un'unità associativa, formando le coppie $\langle k \cap k' ; C \cap C' \rangle$, $\langle k' \cap k'' ; C' \cap C'' \rangle$, e così via. Ciò rende ragione dell'affermazione husserliana secondo cui la presentazione del viale quale unità in una molteplicità presuppone che sussistano due legami: quello tra le *singole* immagini e quello tra i *campi* d'immagine¹.

L'idea husserliana è che l'insieme di alberi che si manifestano nel campo visuale sia circondato da un campo marginale di alberi che possono entrare od uscire da quello stesso campo. Ciò presuppone un decorso percettivo in cui le intenzioni che divengono vuote restano appunto *intenzioni*: l'albero b_e è fuoriuscito a t_1 , eppure a t_2 resta inteso. Più precisamente, Husserl stabilisce l'analogia seguente: come il profilo posteriore di un singolo oggetto non si manifesta propriamente, eppure è co-inteso, così anche ciò che è nel campo marginale: se questo essere 'co-inteso' possa tradursi in un essere 'co-percepito' è una domanda a cui la *Dingvorlesung* sembra rispondere affermativamente (cfr. *infra*, par. 10.1.2). Esemplificando, si può dire che la manifestazione propria di un dado stia alla manifestazione impropria dello stesso come l'insieme degli alberi del viale che cadono nel campo visuale sta all'insieme di quelli che non cadono nel campo visuale. Di ciò abbiamo conferma se riconsideriamo il ruolo dei dati sensoriali: come riguardo al profilo posteriore non ho alcuna sensazione, così non la ho riguardo all'albero fuoriuscito dal campo visuale.

Tale campo marginale è detto 'ambiente circostante'. Nella *Dingvorlesung* il concetto di 'ambiente circostante' resta lievemente ambiguo (cfr. Hua XVI, p. 80). Il testo permette infatti almeno due ipotesi interpretative, che si lasciano così formulare: o l'ambiente circostante comprende tutto ciò che circonda ciò a cui miriamo (una casa ad es.), o l'ambiente circostante comprende solo ciò che non cade nel campo visuale. Se decidiamo di assumere la seconda ipotesi, allora dato nell'ambiente circostante non è solo ciò che è nascosto dall'oggetto *singolo*—gli alberi occultati dalla casa che percepisco, per riprendere il nostro esempio—, ma anche ciò che eccede la *totalità* degli oggetti che cadono nel campo visuale. In breve, il dominio dell'ambiente circostante

¹ Cfr. *ivi*, p. 220: «Verknüpft sind nicht nur die im Einheitsbewusstsein als dasselbe Objekt aufgefaßten, ineinander übergehenden Einzelbilder, sondern es sich auch verknüpft die sukzessiven Bildfelder, soweit sie irgendwie an der Einheit des motivierten Änderungsverlaufes beteiligt sind, durch den sich die Allee als zuksessive Gegebenheit darstellt.»

coincide con il dominio di tutto ciò che non cade nel campo visuale. Se si accetta invece la prima ipotesi, allora dato nell'ambiente circostante non è solo tutto ciò che non cade nel campo visuale, ma anche ciò che vi cade restando sullo sfondo. Difatti che x circonda quanto percepito non implica che di x non si abbia una manifestazione propria: nel momento in cui percepisco questo foglio accanto ad una lampada, sullo sfondo resta appunto la lampada, di cui ho dunque una manifestazione propria. A tal proposito Husserl distingue tra «percezione complessiva» e «percezione dello sfondo», identificando la prima con la percezione dell'ambiente circostante (cfr. *ivi*, p. 81). La nostra trattazione può proseguire anche conservando l'ambiguità rilevata, dal momento che questa non inficia la sostanza del discorso. Quel che a noi interessa è infatti la tesi secondo cui dato nell'ambiente circostante è anche ciò che non cade nel campo visuale, il che è affermato in entrambe le ipotesi interpretative che abbiamo formulato.

12.3 L'orizzonte come sistema di percezioni possibili

Continuiamo a considerare come opera la motivazione cinestetica nell'ambito della percezione di cosa. Sappiamo che la serie d'immagini attuale (o reale) non è sufficiente affinché sussista una percezione della cosa. Quest'ultima richiede infatti dei momenti d'apprensione relativi alle serie di immagini possibili, vale a dire delle intenzioni corrispondenti a serie di immagini che occorrerebbero se dessimo inizio ad un mutamento cinestetico diverso da quello attuale. Che sussista esclusivamente una serie d'immagini attuale (o reale) è senz'altro pensabile, ed è anche pensabile che tale serie sussista in un'unità associativa con una serie cinestetica. Riprendendo il nostro esempio, avremmo semplicemente le immagini b_a, b_b, b_c e b_d che occorrono in coincidenza temporale con le situazioni cinestetiche k_a^o, k_b^o, k_c^o e k_d^o . Ci si manifesterebbe con ciò una cosa?

La risposta husserliana non può essere affermativa: se esistessero solo le intenzioni relative alle immagini attuali, l'oggetto che ci si manifesta non ci si manifesterebbe come avente altri profili¹. Detto altrimenti, l'alone di *quasi*-intenzioni è necessario affinché ci si manifesti un oggetto tridimensionale. Ciò che qui è in questione sono dunque ancora una volta i profili della cosa che ci si manifestano impropriamente. A questo proposito dobbiamo tenere ben distinte due questioni, peraltro talvolta confuse²; una prima questione può essere formulata come segue: (1) come si costituisce un oggetto dotato di profili? Tradotta in termini più ordinari: in virtù di cosa possiamo dire di vedere qualcosa di tridimensionale?

¹ Cfr. *ivi*, p. 191 «Es wäre denkbar eine aktuelle Bilderkontinuität, einheitlich als Kontinuität und selbst schon motiviert durch eine assoziativ zugehörige K -Reihe, aber so, dass keine darüber hinausgehenden Auffassungsscharaktere mit verflochten wären. Also würde nicht das Ding dastehen als das Einheitliche, das sich in anderen Bilderkontinuitäten darstellen könnte und das in entsprechenden anderen Erscheinungsreihen sich nach seinen anderen Seiten ausweisen würde. Das in dem aktuellen Abfluss sich einheitlich Darstellende hätte keine anderen Seiten, es wiese in nichts auf solche hin.»

² Zahavi (1994, p. 305) ad es. non sembra distinguerle accuratamente: alterna infatti la questione dell'«esistenza» dei profili che si manifestano impropriamente a quella concernente «il modo in cui» tali profili si danno.

La seconda questione suona invece in questi termini: (2) come ci è dato il profilo che si manifesta impropriamente? Dal punto di vista dell'analisi costitutiva la prima questione risulta preliminare: chiedersi *come* i profili posteriori si diano presuppone che si sia chiarito come sia possibile che un oggetto si costituisca come dotato di profili. La prima questione concerne dunque la costituzione di un oggetto che ha ad es. un profilo posteriore; la seconda questione concerne invece il modo in cui tale profilo si manifesta. Ad essa abbiamo già risposto nel capitolo precedente (cfr. *infra*, par. 10.1.2): stando alla *Dingvorlesung*, i profili che ci si manifestano impropriamente ci si danno percettivamente, proprio come quelli che si manifestano propriamente. La seconda questione chiama quindi in causa il concetto di *forma apprensionale*: tutti i profili di ciò che intendiamo ci sono dati nella forma apprensionale percettiva, sicché ogni ricorso alla teoria della fantasia risulta insostenibile.

Come affrontare la prima questione? La risposta data nella *Dingvorlesung* fa appello ancora una volta alla teoria delle cinestesi: la peculiarità dell'oggetto visuale di avere altri profili è dovuta infatti alla modificazione cinestetica della *rotazione*. Husserl afferma che tale modificazione «riconduce» la serie delle immagini «a sé stessa». Non però nel senso di un'*inversione* della direzione del mutamento cinestetico—che riporterebbe all'immagine iniziale, come nel caso sopra discusso (cfr. *infra*, par. 11.3.2)—, ma nel senso opposto: proprio prolungando il mutamento cinestetico in una data direzione si giunge di nuovo all'immagine iniziale; la corretta raffigurazione della serie delle immagini non è dunque $b_a \circ b_b \circ b_c \circ b_d \circ b_c \circ b_b \circ b_a$, ma è la seguente:

$$b_a \circ b_b \circ b_c \circ b_d \circ b_a$$

La modificazione cinestetica della rotazione è definita infatti 'ciclica': essa può essere condotta lungo gli assi 'sinistra/destra' o 'alto/basso', ma in ogni caso risulta dal movimento orbitale che possiamo compiere rispetto all'oggetto. Si potrebbe dunque dire che è grazie alla rotazione che la manifestazione può ripartirsi in *propria* ed *impropria*; più in generale, è in virtù della rotazione che si costituisce la visione di un profilo, presentato o non presentato che sia¹. Husserl può dunque affermare che senza la modificazione cinestetica della rotazione «mancherebbe il concetto di 'profilo'» (cfr. Hua XVI, p. 254)². La prima questione chiama dunque in causa il concetto di *modificazione cinestetica*.

¹ Cfr. Hua XVI, pp. 249 e 251–252: «Die reine Wendung ist eine zyklische Modifikation, die kinästhetischen Umstände variieren zyklisch, sie führen im System reiner Wendungsmodifikationen die wendende Bilderreihe in sich selbst zurück» e «Nehmen wir eine konstant gerichtete Wendung oder von einer beliebigen Wendung ein Wendungsdifferential. Wir denken uns etwa eine Scheindrehung, erwachsend dadurch, daß wir uns um das ruhende Objekt herumbewegen... Führen wir die Wendung in konstanter Richtung fort, so führt sie also in sich selbst zurück.»

² Cfr. *ivi*, pp. 250 e 252: «Daß das Objekt andere Seiten hat, das dankt es seiner Mitkonstitution durch die möglichen Wendungsmodifikationen.» e «Phänomenologisch konstituiert sich also die wesentliche Eigentümlichkeit des visuellen Objektes, im Sehen „Seite zu haben“ und sich bloß unvollkommen in „Seiten“ darzustellen in dem charakteristischen System von Wendungsmodifikationen.» Si noti la radicalità della posizione husserliana: un soggetto che fosse geneticamente impossibilitato a muoversi non potrebbe costituire un mondo tridimensionale—il che è quantomeno discutibile.

Ed ora un'ultima questione, anch'essa solubile solo all'interno della teoria delle cinestesi. La prima questione suonava in questi termini: come si costituisce un oggetto dotato di profili? Ciò di cui si doveva render conto non era dunque la costituzione del *modo di determinatezza* del profilo posteriore, ma quella del profilo posteriore stesso. Anche in questo caso vanno rilevate le gerarchie d'analisi: se non si è chiarito come si costituisce un oggetto dotato di un profilo posteriore non ci si può chiedere come si costituisca il modo di determinatezza con cui tale profilo ci si manifesta. La terza questione si lascerebbe dunque enunciare così: (3) come si costituisce il modo di determinatezza del profilo posteriore?

Per rispondervi occorre considerare l'unità motivazionale tra cinestesi ed immagini: poniamo che con la situazione cinestetica k mi si manifesti propriamente un dato profilo dell'oggetto; occorrerà dunque un'immagine b , che ad es. me lo presenterà come colorato in modo omogeneo; poniamo poi di dare luogo un mutamento cinestetico $k \cap k'$ tale da consentirci di percepire l'oggetto dal profilo che prima ci si dava come posteriore; avremmo con ciò un'immagine b' , che potrà presentarci tale profilo come colorato in modo omogeneo. Le unità associative instauratesi tra le singole cinestesi e le singole immagini nonché tra i rispettivi mutamenti fanno sì che sia motivato un certo modo di determinatezza: con le situazioni d'apprensione k e k' possono darsi le immagini b e b' ; se dunque con k ho b , allora è motivato che con k' avrò b' . il profilo posteriore sarà dunque determinato come 'colorato in modo omogeneo'. Tale modo di determinatezza si costituisce in virtù dell'unità motivazionale tra una determinata situazione cinestetica ed una determinata immagine. In conclusione, la prima questione chiama in causa il concetto di modificazione cinestetica, mentre la terza chiama in causa quello di *situazione cinestetica*. Lo schema seguente riassume le questioni poste e le corrispettive soluzioni date da Husserl nella *Dingvorlesung*:

Questione	Soluzione
(1) <i>Costituzione di un oggetto dotato di profili</i>	<i>Modificazione cinestetica della rotazione</i>
(2) <i>Costituzione del modo di determinatezza del profilo posteriore</i>	<i>Unità tra determinata situazione cinestetica e determinata immagine</i>
(3) <i>Modo d'apprensione in cui è dato il profilo posteriore</i>	<i>Forma apprensionale percettiva</i>

I tre nodi teorici su cui abbiamo indugiato riguardano la struttura orizzontale della percezione di cosa; più nello specifico, potremmo riformulare quanto asserito nei termini che seguono: che *vi sia* un orizzonte relativo all'oggetto è reso possibile dalla modificazione cinestetica della rotazione; che tale orizzonte *sia determinato* in un certo modo

è reso possibile dall'unità motivazionale instauratasi tra una data situazione cinestetica ed una data immagine; che tale orizzonte sia *percettivo* segue dal fatto che il rapporto di fondazione bilaterale non concerne solo il correlato delle intenzioni, ma anche la forma apprensionale di queste ultime.

A questo punto siamo obbligati ad esaminare i manoscritti di revisione, che come abbiamo avuto modo di dire sono dedicati proprio alla trattazione dell'intenzionalità d'orizzonte. Le affinità terminologiche e concettuali tra i manoscritti in questione e la *Dingvorlesung* sono patenti: Husserl distingue infatti le consuete «manifestazioni» da quelle che chiama «situazioni d'apprensione» (Hua XX/1, p. 162), rimarcando come le prime siano motivate dalle seconde. Il dato descrittivo da cui muovere è lo stesso: ogni mutamento della situazione d'apprensione implica un mutamento di manifestazione. Che la 'situazione' di cui si parla non sia altro che una situazione cinestetica è testimoniato dal fatto che Husserl può definirla nei termini di un'«*adattamento*» (ivi, p. 157, c.n.). Nel momento in cui percepisco un oggetto gli occhi ed il corpo sono in una certa posizione, la quale può essere sempre pensata come diversa; ipotizzando tale mutamento ipotizzo anche un corrispettivo mutamento di manifestazione.

La situazione d'apprensione attuale è solo una di un sistema di situazioni possibili, così come la manifestazione attuale è solo una di un sistema di manifestazioni possibili. Ad un sistema di situazioni d'apprensione possibili corrisponde dunque un sistema di manifestazioni possibili—ove quest'ultimo sistema è motivato dal primo¹. Da un punto di vista *noetico*, un sistema di manifestazioni possibili non è altro che un sistema di percezioni possibili, dal momento che ad ogni manifestazione corrisponde una percezione. Husserl opera una partizione delle possibilità relative ad un dato decorso percettivo, dividendole in *positive* e *negative* (cfr. ivi, p. 187):

- (+) La prima possibilità positiva è che il decorso percettivo esibisca un'uguaglianza *di riferimento e di senso*. La sfera continua a darcisi come colorata in modo omogeneo, quale che sia la situazione cinestetica in cui la percepiamo;
- (+) La seconda possibilità positiva è che il decorso percettivo esibisca un'uguaglianza *di riferimento*, ma *non di senso*: ruotando attorno alla sfera potremmo determinare più precisamente il suo colorazione (cfr. ivi, p. 160);
- (-) La prima possibilità negativa è che occorra un'elusione relativa ad una *proprietà dell'oggetto*. La situazione cinestetica successiva a quella in cui la sfera mi si dava come colorata in modo omogeneo può rivelarmela come macchiata di verde in un dato punto. Come sappiamo, tale possibilità conserva l'uguaglianza di riferimento: la sfera è pur sempre una sfera, e dunque è colorata;
- (-) La seconda possibilità negativa è che occorra un'elusione relativa *all'oggetto stesso*. È il caso più volte discusso della donna e del manichino. È da notare che anche questa possibilità implica una sintesi d'identificazione: sebbene l'oggetto si riveli altro, è pur sempre inteso come lo stesso (cfr. ivi, p. 161);

¹ Cfr. Hua XX/1, p. 157: «Es gehört zum Wesen äußerer, allgemein gesprochen, transzendenter Wahrnehmung, auf „Umstände“ des Wahrnehmens in der Weise der Motivation bezogen zu sein, und zum Wesen jeder vollständig genommenen Umständlichkeit einer bestimmten Wahrnehmung, dass dieselbe eine aktuelle ist aus einem „System“ möglicher Umständlichkeiten. Dieses System ist nichts Willkürliches, sondern ein fester und einsehbar fester Spielraum mit einem davon abhängigen Spielraum für das „zugehörige“, als abhängig motivierte System möglicher Wahrnehmungen.»

(-) La terza possibilità negativa è che occorra un'elusione relativa all'*esistenza reale* dell'oggetto che stiamo percependo. È il caso di una percezione che si rivela un'allucinazione: la sfera rossa non esiste realmente.

In queste ultime considerazioni abbiamo introdotto un concetto sinora inesplorato, vale a dire il concetto di *possibilità*. Ad esso dedicheremo il prossimo capitolo.

Capitolo V

Possibilità e realtà

In un manoscritto risalente al settembre 1908 (cfr. Hua XXXVI, testo no. 1) il concetto di ‘possibilità’ viene definito «centrale» per il problema della costituzione (cfr. *ivi*, p. 12). L’ultimo passo da compiere nel percorso che abbiamo intrapreso consisterà quindi nell’esplorare tale concetto. La densità delle analisi dedicategli e la notevole varietà di ambiti in cui viene applicato ne fanno un tema meritevole di uno studio mirato, che tuttavia non intendiamo condurre¹; quanto intendiamo fare è discuterlo principalmente in rapporto alla nozione di ‘esistenza’, e nello specifico di ‘esistenza reale’.

13 La varietà di possibilità

Una prima trattazione sistematica del concetto di ‘possibilità’ compare nel quarto capitolo della *Sesta Ricerca*. Nell’opera data alle stampe il capitolo si intitola *Verträglichkeit und Unverträglichkeit*, mentre nei manoscritti di revisione viene ribattezzato *Möglichkeit und Möglichkeitsbewusstsein* (cfr. Hua XIX, p. 632 con Hua XX/1, p. 171). Si può senz’altro affermare che lo studio condotto in tali manoscritti sia molto più corposo di quello che figura nell’opera edita; basta guardare al numero delle pagine, che nell’ultimo caso è decisamente più esiguo. Ciò che però contraddistingue l’opera di revisione non è tanto l’ampiezza della stessa, quanto piuttosto il fine che la orienta: se il capitolo delle *Log. Unt.* è per lo più votato a circoscrivere il concetto di ‘possibilità’ in termini *ontologici*, quello dei manoscritti lo presenta anzitutto in termini *fenomenologici*. Il nuovo titolo risulta a tal proposito particolarmente eloquente: Husserl non è più interessato semplicemente al concetto di ‘oggetto possibile’, ma intende prendere esame anche il modo in cui la possibilità di tale oggetto si costituisce nella coscienza. Si tratta cioè di studiare quella sfera intenzionale peculiare che è la «coscienza di possibilità».

Dal punto di vista tematico seguiremo l’ordine degli scritti husserliani: in primo luogo esamineremo dunque il concetto di ‘possibilità’ nei due termini succitati, e di qui guadagneremo gradualmente i concetti di ‘possibilità *reale*’ e ‘*modale*’, che fungeranno da ponte per il paragrafo successivo. Ci baseremo sostanzialmente sul testo revisionato, giacché è quello che sviluppa e raffina quanto esposto nel capitolo originario. Avremo poi occasione di tornare anche sulla *Dingvorlesung*, stavolta per studiarne le

¹ Per una discussione più panoramica del concetto husserliano di ‘possibilità’, cfr. Mohanty 1984 e Aguirre 1990; per una ricognizione simile alla nostra, cfr. Rang 1973, pp. 139–169, Rizzoli 2008, pp. 300–307, Nagasaka 2012, pp. 69–72 e Zhok 2016, pp. 1–23.

ultimissime pagine: ci riferiamo alla § 84, intitolata *Wirkliche Existenz und reale Möglichkeit*, in cui Husserl discute la nozione di possibilità reale alla luce della teoria della motivazione cinestetica.

13.1 La possibilità nella sfera ontologica

Come accennavamo, nelle *Log. Unt.* il concetto di possibilità è trattato principalmente in termini ontologici. Nel titolo della § 31 della *Sesta Ricerca* si parla di «sfera dei contenuti» (c.n.), mentre in quello della corrispondente sezione rifiuta esplicitamente l'espressione «sfera ontologica» (cfr. Hua XIX, p. 635 con Hua XX/1, p. 174). In tale contesto 'ontologia' significa qualcosa di ben definito: la sfera ontologica è cioè la sfera dei possibili *oggetti*—ove quest'ultimo termine va inteso in senso amplissimo, lasciandolo dunque valere tanto per un intero quanto per una parte. Giacché Husserl non dispone che di una nozione meramente *funzionale* di 'oggetto' e rifiuta la teoria degli oggetti immanenti, la sfera ontologica sarà per così dire la sfera delle cose *stesse* (dell'albero *stesso*, del numero *stesso*, etc.).

La trattazione husserliana muove tuttavia da una distinzione interna al piano delle rappresentazioni (qui indicate anche come 'significati'). Husserl afferma che non tutte le rappresentazioni consentono una traduzione intuitiva *completa*. A tal proposito si deve notare come in queste pagine il campo semantico della nozione di 'completezza' venga ridefinito e ampliato; vengono infatti distinti due sensi in cui si può parlare di traduzione intuitiva completa. Consideriamo a titolo d'esempio l'intenzione significativa relativa all'espressione 'una foglia verde'; in un primo senso, si dice completa quell'intuizione in cui ci si dà un foglia verde, e che quindi riempie l'intenzione secondo tutte le sue parti (ad es. 'foglia' e 'verde'). In un secondo senso, si dice completa quell'intuizione in cui ci si dà una foglia verde *in modo adeguato*¹. Quest'ultima è l'accezione sinora discussa (cfr. *infra*, parr. 10.3), ma non può essere quella che Husserl ha in mente quando distingue tra rappresentazioni possibili ed impossibili: se infatti ogni rappresentazione possibile fosse un'intuizione adeguata, tutte le rappresentazioni relative a cose dovrebbero dirsi impossibili—il che è falso: come avremo modo di confermare, l'intenzione relativa ad una foglia verde è possibile, sebbene necessariamente inadeguata (cfr. *infra*, par. 10.4). Ciò significa che affinché un'intenzione sia possibile è sufficiente che essa possa essere riempita secondo tutte le sue parti.

A tal riguardo la terminologia impiegata non deve trarre in inganno: dell'aggettivo 'possibile' si fa infatti un uso ben preciso, che va riferito esclusivamente alla *proprietà*

¹ Cfr. Hua XX/1, p. 170 con p. 172: «Fragen wir nun, wann die Veranschaulichung einer Bedeutungsintention als vollständige soll gelten dürfen, so ergibt sich folgende selbstverständliche Antwort: Sie ist vollständig, wenn diese logische Intention nach allen ihren Gliedern und Formen „Erfüllung“ findet durch entsprechende Glieder und Formen der sich mit ihr „deckenden“ Anschauung... So kann der Ausdruck „ein grünes Haus“ dadurch veranschaulicht sein, dass ein Haus uns wirklich als ein grünes intuitiv vorstellig ist. Dies wäre die erste Vollkommenheit. Zur zweiten bedürfte es einer völlig erfüllten oder adäquaten Anschauung eines grünen Hauses.» con «Die Idee der Möglichkeit einer Vorstellung (eines Vorstellens, etwa eines Bedeutens) drückt die generelle Idee der Erfüllungsverhältnisse in dem Fall vollständiger Veranschaulichung aus...».

della rappresentazione; che quest'ultima sia impossibile non significa che non la si possa *attuare*, ma solo che essa non ammette una traduzione intuitiva completa nel senso definito. Ciò vuol dire che io posso attuare tanto una rappresentazione possibile quanto una rappresentazione impossibile. Torneremo su questo punto nel prossimo paragrafo.

Ora, quali rappresentazioni ammettono un riempimento secondo tutte le loro parti? Per rispondere a tale questione si può anzitutto considerare il correlato delle rappresentazioni, vale a dire il loro oggetto. A tal riguardo Husserl enuncia una legge di carattere generale: *a* e *b* sono *unificati* in un intero *G*, allora *a* ed *b* sono *unificabili* in *G*. La legge in questione risulta piuttosto triviale, giacché non è altro che un'applicazione della legge ancora più generale secondo la quale tutto ciò che è fattuale è possibile. Husserl si spinge tuttavia a sostenere di più, affermando cioè che l'unificabilità tra *a* e *b* sussisterebbe anche se «*casualmente*» (c.n.)—o anche: *fattualmente*—non vi fosse alcuna unificazione tra *a* e *b*. In altre parole, l'unificabilità pertiene propriamente alle *specie* (altro nome per le *essenze*), non le relative *singularità*: se le parti 'rosso' e 'rotondo' sono unificate—il che è materia di contingenza o fattualità ('o' esplicativo)—, allora attraverso l'astrazione ideante si può ottenere una specie complessa che comprenda le specie semplici 'rosso' e 'rotondo'¹. È l'esistenza della specie complessa in questione a fondare *a priori* l'unificabilità di *questo* rosso con *questo* rotondo².

Si noti che nella formulazione della legge si parla sempre di un *dato* intero. Qualcosa di una certa specie infatti non è mai incompatibile con qualcosa di un'altra specie *in assoluto*, ma solo relativamente ad una data unificazione; si considerino ad es. i momenti 'rosso' e 'verde' quali colorazioni possibili di una data superficie corporea: se una frazione elementare di tale superficie non può essere allo stesso istante verde e rossa, la superficie stessa può esserlo: è sufficiente che le due colorazioni figurino come l'uno accanto all'altra (cfr. Hua XIX, p. 638). Si può dare dunque il caso che *a* ed *b* siano unificabili rispetto ad un intero *G*, ma non unificabili rispetto ad un intero *G'*; *G* sarà dunque un intero possibile, mentre *G'* sarà un intero impossibile.

Se quindi la nozione di 'possibilità' per qualcosa è derivata da quella di 'unificabilità'—qualcosa di possibile è qualcosa le cui parti sono unificabili—, la relativa nozione di 'impossibilità' sarà definibile anzitutto per negazione: qualcosa di impossibile è qualcosa le cui parti *non* sono unificabili. D'altra parte è evidente che la nozione di 'unificabilità' resti a rigore sottoordinata a quella di 'possibilità', come lo stesso Husserl precisa (cfr. Hua XX/1, p. 176): qualcosa è infatti unificabile se *può* essere unificato. Non va tuttavia dimenticato che lo scopo husserliano non è definire la possibilità

¹ Come viene chiarito nel capitolo originale, di 'possibilità' si può parlare anche rispetto ad una specie *semplice*, che in quanto tale è possibile; di 'unificabilità' si dovrebbe invece parlare solo in merito a specie parziali di una specie complessa, sebbene Husserl contempli il caso limite in cui si può dire che una specie semplice sia unificabile «con sé stessa» (Hua XIX, p. 636). Di 'impossibilità' invece si può parlare solo in merito a specie *complesse*, o più in generale rispetto ad interi (cfr. Hua XX/1, p. 215).

² Cfr. *ivi*, p. 174: «Zwei Gegenstände, welche Teile irgendeines Ganzen sind, sind in ihm vereint, sie sind also auch vereinbar, in der Einheit des Ganzen verträglich... Aber vereinbar wären diese selben Gegenstände auch dann, wenn sie zufällig nicht vereint wären... Es ist klar... dass die Vereinbarkeit nicht zu den verstreuten Einzelheiten gehört, sondern zu den entsprechenden Spezies... Die ideale „Existenz“ dieser komplexen Spezies ist es, welche *a priori* die Vereinbarkeit von Röte und Rundung in jedem denkbaren Einzelfall begründet...»

in generale, quanto piuttosto delimitare la nozione di possibilità *per qualcosa*, ed in particolare per qualcosa che può essere inteso. Anche qui la terminologia non deve trarre in inganno: l'espressione 'oggetto possibile' non equivale all'espressione 'qualcosa che può essere inteso' (la quale si può forse dire che equivalga all'espressione 'possibile oggetto'), ma piuttosto all'espressione 'qualcosa di inteso che ha solo parti unificabili'. Per ora diamo per implicito che tra le espressioni 'oggetto possibile' e 'possibilità di un oggetto' viga equivalenza; più avanti sottoporremo ciò a discussione (cfr. *infra*, par. 14.1), seguendo Husserl stesso.

13.2 L'analisi fenomenologica della possibilità

A questo punto possiamo riprendere l'analisi delle rappresentazioni, e chiederci nuovamente: quali sono le rappresentazioni che ammettono una traduzione intuitiva completa? La risposta husserliana la conosciamo: quelle rappresentazioni i cui correlati hanno solo parti unificabili. Se quindi una rappresentazione R è possibile, allora qualcosa di possibile è inteso in R. Secondo Husserl tra rappresentazione ed oggetto vige però una *correlazione*, la quale non esprime altro che un'implicazione reciproca: non solo è vero cioè che se una rappresentazione R è possibile, allora qualcosa di possibile (ossia qualcosa che ha solo parti unificabili) è inteso in R; è vero anche che se qualcosa di possibile è inteso in una rappresentazione R, allora R è possibile (ossia R ammette una traduzione intuitiva completa)¹.

Anche nella sfera fenomenologica l'impossibilità si definirà dunque per negazione: se R *non* è possibile allora qualcosa di *non* possibile (ossia qualcosa che *non* ha solo parti unificabili) è inteso in R: una frazione elementare che sia allo stesso tempo bianca e nera è impossibile da intuire; essa non può essere ad es. né *percepita* né tantomeno *ricordata*², ma solo intesa. Cerchiamo di approfondire ancora di più il rapporto tra impossibilità e rappresentazione.

Assumere e intuire. La formulazione pocanzi espressa non dice che se qualcosa di possibile è inteso in una rappresentazione R, allora R è un'intuizione; essa dice solo che se qualcosa di possibile è inteso in una rappresentazione R, allora R *può essere* un'intuizione: le possibilità possono infatti essere rilevate anche «in modo vuoto» (Hua XX/1, p. 201); ad ogni intuizione relativa a qualcosa corrisponde infatti una mo-

¹ Cfr. Hua XX/1, pp. 175–176: «In äquivalenter Korrelation mit dieser gegenständlichen Vereinbarkeit steht die Möglichkeit einer einheitlichen Anschauung... Als die originäre „Möglichkeit“ wird uns hier offenbar gelten müssen die ideale Möglichkeit eines Gegenstandes, die ihr wesensmäßiges Äquivalent hat in der Möglichkeit einer ihn als Korrelat konstituierenden Anschauung.»

² Cfr. *ivi*, pp. 215 e 229: «Unmöglich sind Gegenstände, wenn sie in sich Unverträglichkeiten enthalten, wenn sie als Einigungen von solchen Gegenständen gedacht sind, die Einigung eben nicht vertragen... Phänomenologisch gesprochen soll keine einheitliche Anschauung möglich sein, die ein solches Ganzes in vollständiger Angemessenheit gibt» e «Unmöglich hingegen ist es, sich vorzustellen, dass eine und dieselbe Fläche zugleich (in selbstverständlich genauer zu fassenden Sinn) schwarz und weiß sei, bzw. es wahrzunehmen oder sich dessen zu erinnern.»

dificazione vuota, la quale a sua volta può essere convertita in un'assunzione (che in quanto tale è posizionale).

La digressione sull'assumere serve ad Husserl a circoscrivere più accuratamente il dominio dell'intuizione: se è vero infatti che non si può *intuire* ciò che non ha solo parti unificabili, è vero anche che si può *assumere* ciò che non ha solo parti unificabili. In breve: si può assumere tanto una possibilità quanto un'impossibilità; Husserl porta l'esempio di una retta angolare: essa è qualcosa di *impossibile*, giacché contiene due parti che non sono unificabili ('retto' e 'angolare'), e tuttavia è qualcosa che se inteso può essere assunto¹. Qualsiasi «unità di senso» può essere resa oggetto di un assumere, il che vuol dire che può essere assunto tutto ciò che può essere rappresentato. Il campo della rappresentabilità coincide cioè con il campo dell'assumibilità, mentre il campo della intuibilità *non* coincide con il campo della rappresentabilità (vi sono infatti rappresentazioni possibili ed impossibili: le prime ammettono un'intuizione, cioè una traduzione intuitiva completa, le seconde no).

13.2.1 La costituzione della possibilità ideale

Prima di dar via all'analisi fenomenologica della possibilità ideale sarà opportuno fare una panoramica dei luoghi testuali più rilevanti in cui tale possibilità viene trattata. Di 'possibilità ideale' si parla già in alcuni passaggi degli *Hauptstücke*: Husserl fa riferimento alla possibilità ideale insita in ogni percezione *complessiva* di attuare una percezione *particolare* (cfr. Hua XXXVIII, pp. 33 e 69–70). Se ad es. percepisco un albero, allora posso attuare una percezione in cui intendo *esplicitamente* la sua colorazione. Nella *Dingvorlesung* ne troviamo altre due istanze: prima si parla della *frazionabilità* di una continuità qualitativa—ad es. un'estensione—, e poi si allude alla *reversibilità* di una sequenza di manifestazioni relative ad un oggetto spaziale (cfr. Hua XVI, pp. 71 e 104–105). Questa prima nozione di 'possibilità ideale' non sembra altro che riflettere una nozione di possibilità come facoltà di attuare un vissuto.

In due manoscritti del 1908 troviamo un accenno alla differenza tra possibilità 'logica' e possibilità 'reale', seguito dalla contrapposizione tra possibilità 'vuota' e 'motivata' (cfr. Hua XXXVI, testo no. 2, pp. 36–37 ed ivi, testo no. 3, pp. 60–61; per la datazione del manoscritto, si veda ivi, pp. 21, n. 1 e 53, n. 1). Come notano ancora Rollinger & Sowa (2003, p. xxi), le espressioni 'possibilità meramente logica', 'possibilità meramente ideale' e 'possibilità vuota' sono spesso impiegate da Husserl come sinonimi. Studiando i manoscritti di revisione avremo però modo di appurare come la

¹ Cfr. ivi, pp. 201–202 e 213–214: «Jede Leerobjektivierung... lässt aber noch eine ganz andere freie Umwendung zu, die sie mit jeder neutralen Objektivierung überhaupt... teilt: die Wendung in eine eigenartige, eventuell originär gebende Setzung, nämlich in eine „Ansetzung“, oder sagen wir deutlicher, in ein Ansetzen, Annehmen. Sein intentionales Korrelat ist die „Annahme“...» e « In der Tat liegt ja nicht wirklich in jeder Annahme eine Möglichkeit; Annahmen können „mögliche“ und „unmögliche“, d.h. widersinnige sein... Rechtmäßig ansetzen kann man ebensowohl Mögliches als „Widersinniges“. Der Ansatz, dass eine Gerade eckig ist, ist als Ansatz vollkommen gegeben...».

nozione di ‘possibilità *ideale*’ non coincida con quella di ‘possibilità *vuota*’, e sempre in quel contesto vedremo come la nozione di ‘possibilità *reale*’ non possa essere sovrapposta a quella di ‘possibilità *motivata*’ (cfr. *infra*, par. 13.3).

In un manoscritto databile tra il 1914 ed il 1915 (cfr. Hua XXXVI, testo no. 7) la nozione di ‘possibilità *ideale*’ viene affiancata a quella di ‘possibilità *logica*’. Sarebbe dunque che Husserl stia qui riproponendo la nozione classicamente filosofica di possibilità come *assenza di contraddizione*, ed in effetti per alcuni interpreti è proprio così (cfr. Rollinger & Sowa 2003, p. xxii). Come ha tuttavia osservato Jitendra Mohanty (1984, p. 16), il rapporto tra le due nozioni in Husserl è rovesciato: è la possibilità logica quale assenza di contraddizione ad essere definita nei termini di una «rappresentabilità (concordante)», non viceversa¹. Le forme logiche infatti—semplici o complesse che siano—sono esse stesse forme possibili, sicché la possibilità logica è da considerarsi appunto una specificazione del genere ‘possibilità’. La formulazione prima incontrata non va dunque fraintesa (cfr. *infra*, par. 13.1): ciò che in prima istanza fa sì che la frazione elementare di una superficie non possa essere nello stesso istante *verde e rossa* non è il principio di non-contraddizione, ma l’impossibilità che le due parti in questione si unifichino rispetto ad un dato intero.

Infine, in un manoscritto del giugno 1913 la possibilità *ideale* viene associata invece alla *fantasia*, ed in un altro del 1915 viene accostata alla *finzione*: di quest’ultima viene detto che è in grado di costituire solo possibilità *meramente ideali* quali ad es. quelle relative a satiri e ninfe (cfr. Hua XXXVI, pp. 75–76 e 119). Ciò può essere visto come un primo passo verso quella analisi fenomenologica della possibilità *ideale* che ci accingiamo a condurre—che come vedremo metterà in discussione proprio quanto appena detto.

Sappiamo che tale analisi deve chiarire come la possibilità in questione si *costituisca*, e sappiamo anche se qualcosa di possibile è inteso in una rappresentazione R è possibile allora R ammette una traduzione intuitiva completa (parafasi: R può essere un’intuizione). Costituire una possibilità vuol dire *rilevarla*. Husserl scrive che ogni intuizione è una «“fonte”» di possibilità *ideali*, e lo è *in quanto tale*, dunque a prescindere (i) dalla sua *qualità* e (ii) dal suo «modo intuitivo»². Cerchiamo di approfondire questa tesi.

i. Possibilità *ideale* e *qualità*. Sappiamo che la *qualità* definisce l’atto rispetto alla sua posizionalità o non-posizionalità. La tesi husserliana dice allora che la possibilità *ideale* di un oggetto può essere rilevata tanto in un vissuto *posizionale* quanto in un vissuto *non-posizionale*. La possibilità in questione è cioè «insensibile» alla differenza qualitativa. La possibilità *ideale* di una foglia verde ad es. può essere rilevata tanto in

¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 139: «Nun ist aber klar, dass die Möglichkeit der Erkenntnis als leere logische Möglichkeit besteht, ob A existiert oder nicht existiert, dass sie m.a.W. Korrelat der bloßen logischen Möglichkeit des Seins, der bloß widerstreitlosen (einstimmigen) Vorstellbarkeit ist. Bloß „logische“ Möglichkeit von A ist bloß widerstreitlose Vorstellbarkeit und impliziert logische Ansatzbarkeit.»

² Cfr. Hua XX/1, pp. 179–180: «Demgegenüber hat die „ideale“ Möglichkeit... welchen qualitativen Modus sie haben mag, in gleicher Weise als „Quelle“ fungiert, eben zu deren thetischen Setzungsmodis keine Beziehung... Denken wir uns Anschauungen von beliebigem intuitivem Modus und beliebig mit Qualitäten oder ihren neutralen Gegenstücken ausgestattet... dann sind sie alle gleich gute Quellen für die Erfassung der idealen Möglichkeit des angeschauten Gegenstands.»

un'intuizione posizionale quanto in un'intuizione neutralizzata. Husserl osserva tuttavia che in un'intuizione posizionale si può sì rilevare una possibilità ideale, ma solo «mediatamente». La sua rilevazione «originaria» richiede un'intuizione neutralizzata¹.

ii. Possibilità ideale e forma apprensionale. Quello che qui figura come 'modo intuitivo' può essere ricondotto a ciò che nelle *Log. Unt.* viene chiamata 'forma apprensionale'; lo confermano gli esempi che compaiono in questi manoscritti: Husserl invita a pensare ad una serie di atti che abbiano uguali *materie*, ma che siano ora una *percezione*, ora un *ricordo*, ora una *fantasia*. La seconda tesi husserliana può essere allora tradotta nei termini seguenti: la possibilità ideale di un oggetto può essere rilevata in un atto intuitivo di *qualsiasi* forma apprensionale. Per riprendere l'esempio precedente: la possibilità ideale di una foglia verde può essere rilevata tanto in una percezione quanto in una fantasia. A tal proposito risulta improprio affermare che la «coscienza intuitiva» di una possibilità sia «molto spesso» un atto di fantasia, ma «mai un atto percettivo», sostenendo che «percepriamo realtà attuali, e non possibilità» (Bernet 2004, p. 18); è improprio sotto due rispetti: 1) come vedremo (cfr. *infra*, par. 14.1), secondo Husserl a rigore non si può dire che 'percepriamo' possibilità o realtà; si può dire che percepriamo *cose*, le quali possono essere possibili o reali—o possono essere *poste* come tali; 2) una possibilità ideale è qualcosa che può essere rilevato tanto in una *fantasia* quanto in una *percezione*: se *vedo* una foglia verde, ciò è sufficiente affinché rilevi la possibilità ideale di una foglia verde.

Per la rilevazione di una possibilità ideale può essere dunque *sufficiente* la fantasia. Grazie alla sua «libera mobilità» e «capacità di conversione», quest'ultima ci mette a disposizione campi infiniti di possibilità, ed include dunque tutte le possibilità ideali in generale, che pertanto vengono dette anche possibilità «libere» (Hua XX/1, p. 178). Quello della libertà è un ulteriore aspetto sotto cui differenziare fantasia e percezione: mentre è infatti possibile «trapassare» in una fantasia, non è possibile «trapassare» in una percezione²; in altri termini, se è vero che possiamo *fantasticare* qualsiasi cosa—ad es. una casa o un centauro—, non è altrettanto vero che possiamo *percepire* qualsiasi cosa: non posso portare a percezione una casa o un centauro (o *trapassare* in essa, per dirla con Husserl). Ciò non è che una conseguenza del carattere *estraneo* del dato sensoriale (cfr. *infra*, par. 8.3.2.1), che contraddistingue e fonda la percezione. La libertà di cui disponiamo nel caso della percezione è limitata solo a ciò che quest'ultima può rendere oggetto: possiamo dirigerci percettivamente ora verso il tavolo, ora verso la lampada ed ora verso la finestra, oppure possiamo ora dirigerci percettivamente verso il tavolo, ora fantasticarlo ed ora di nuovo percepirlo, in assoluta arbitrarietà. L'esempio dello stereoscopio (cfr. *infra*, par. 8.3.1.1) non contraddice questa conce-

¹ Cfr. *ivi*, pp. 184 e 201: «Wenn aber jederlei Anschauung eine „Quelle“ für Möglichkeiten ist, also auch jede mit verschiedenen aktuellen Setzungscharakteren ausgestattete, so gilt das... für diese qualitativ unmodifizierten Anschauungen nur mittelbar.» e «Das originäre Entnehmen einer Möglichkeit ist nach dem oben Ausgeführten eine freie Umwandlung eines neutralen („qualitativ modifizierten“) Objektivierens, aber eines anschauenden.»

² Cfr. Hua XX/1, p. 184: «...als ob wir in eine Wahrnehmung oder Erinnerung übergegangen wären—was ja durchaus nicht Sache unserer Freiheit ist...»

zione, ma anzi la rafforza: portare qualcosa a percezione o trapassare nella percezione di qualcosa è possibile solo *artificialmente*.

La prima nozione husserliana di ‘possibilità libera’ compare tuttavia in un manoscritto del 1909 (cfr. Hua XXIII, testo no. 10); lì l’analisi è avviata sulla base di un esempio classico: vedendo una scatola per la prima volta possiamo non sapere di che colore sia il suo interno; esso avrà di certo un colore (cfr. *infra*, par. 10.1.1), ma non siamo in grado di determinare se ad es. sia verde o rosso. Ad entrambi corrispondono dunque possibilità libere. In prima battuta Husserl scrive che «nulla parla» per l’uno o per l’altro, ma subito dopo rettifica: «nulla parla *più*» (c.n.) per l’uno che per l’altro¹. La ragione di tale accorgimento è che *c’è* qualcosa che parla per entrambi i colori. E con ciò siamo già nell’analisi fenomenologica della possibilità reale.

13.2.2 La costituzione della possibilità reale

La prima occorrenza del termine ‘possibilità reale’ risale all’*Erkenntnistheorie*: Husserl definisce ‘realmente possibile’ ciò che non è escluso dalle leggi naturali². Una simile definizione resta tuttavia quantomeno esposta al sospetto, in quanto sembra far capo a qualcosa di cui la fenomenologia non può fare uso. Prima di addentrarci nell’analisi sarà dunque opportuno soffermarsi sul termine chiave del discorso. Husserl parla di *reale Möglichkeit*, un’espressione che a rigore dovremmo tradurre con ‘possibilità reale-naturale’ (cfr. *infra*, Glossario); la traduzione suonerebbe tuttavia non solo insolita, ma anche poco gestibile da un punto di vista stilistico; in questo caso scegliamo dunque di fare un’eccezione, traducendo l’aggettivo *real* non con ‘reale-naturale’, ma semplicemente con ‘reale’. Il lettore saprà che quando vedrà tale aggettivo accostato al termine ‘possibilità’ esso non starà per *wirklich*—che è ciò che propriamente traduciamo con ‘reale’—, ma appunto per *real*. La questione terminologica non è estranea ad Husserl stesso, che infatti richiama l’attenzione sull’aggettivo da lui impiegato: nei manoscritti di revisione nota che *real* potrebbe rinviare alla sfera della *Realität*, vale a dire alla sfera della causalità o della sostanzialità, quando invece nel caso della possibilità reale esso serve solo ad indicare l’opposizione con la possibilità meramente ideale; non a caso nell’espressione *reale Möglichkeit* il primo termine viene spesso virgolettato (cfr. Hua XX/1, pp. 178, 179, 187 e XVI, p. 292). Tale precisazione risulta decisiva se si tiene conto del fatto che nell’*Erkenntnistheorie* compariva

¹ Cfr. Hua XXIII, pp. 280–281: «Die Rückseite ist mitaufgefasst, aber unbestimmt hinsichtlich Farbe und Gestalt. Nun taucht die Vorstellung auf, die diese Rückseite als rot oder als grün gefärbt denkt. Aber nichts spricht für das eine und das andere. Das sind hier freie Möglichkeiten. Sie bestimmen die Unbestimmtheit in einer Weise, die nicht vorgezeichnet ist durch eine bestimmte Neigung oder Forderung. Andererseits sind es doch „Möglichkeiten“. Es ist ungenau, wenn soeben gesagt war, nichts spricht für das eine und nichts für das andere. Sondern nichts spricht mehr für das eine als für das andere.»

² Cfr. Mat. III, p. 136 con Hua XX/1, p. 178: «Real möglich ist, was nicht nach Realgesetzen, nach Naturgesetzen ausgeschlossen ist...» con «Wir haben leider kein passendes Wort, die wesentliche Differenz zu bezeichnen; denn die gegensätzliche Rede von „realer“ Möglichkeit gegenüber unserer idealen (freien) Möglichkeit hat das Bedenken, dass es auf Realität im eigentlichen, substanzial-kausalen Sinn bei der ersteren gar nicht ankommt, eine so grosse Rolle sie in der Realitätssphäre auch spielen mag.»

una definizione negativa e dunque insoddisfacente: come vedremo (cfr. *infra*, par. 14.3.1), una possibilità reale non è affatto vincolata alle leggi *naturali* (in particolare *fisiche*), ma resta una possibilità *di principio*.

Veniamo allora alla fenomenologia delle possibilità reali. Secondo Husserl solo nel loro caso ha senso parlare di una *ponderazione*. Tali possibilità hanno infatti un «“peso”», che è proprio ciò che manca a quelle ideali. Naturalmente ogni possibilità reale è in quanto tale una possibilità ideale: qualcosa deve essere infatti *idealmente* possibile per essere *realmente* possibile; e ovviamente non ogni possibilità *ideale* è una possibilità *meramente* ideale, così come non ogni possibilità *ideale* è già una possibilità *reale*: quest'ultima infatti non è solo una possibilità ideale, ma una possibilità «per cui “parla qualcosa”, e ora di più, ora di meno»¹. Anche questa volta l'esempio di Husserl è semplice: se si considera un dado che è sul punto di cadere, possono essere rilevate due possibilità: la prima è che il dado verrà a giacere su una delle sue superfici, mentre la seconda è che esso giungerà a stare su uno dei suoi spigoli. Entrambe sono possibilità per cui ‘parla qualcosa’, ma questo qualcosa parla più per la prima possibilità che per la seconda². In breve: le due possibilità non hanno lo stesso peso.

La distinzione tra possibilità ideale e reale riguarda quindi in primo luogo il loro valore: se tutte le possibilità ideali restano *in equal misura* realizzabili—sicché a rigore non ha senso parlare né di ponderazione né di peso—, lo stesso non può dirsi delle possibilità reali: queste sono infatti ponderabili e ordinabili a seconda del loro peso. Occorrerà dunque approfondire in quali vissuti intenzionali si attui tale ponderazione; ciò consentirà di chiarire come si costituiscono le possibilità reali.

Parere e supporre. Nei manoscritti di revisione Husserl opera una distinzione che in prima battuta potrebbe sembrare eccessivamente sottile: se una possibilità π è rilevata semplicemente come qualcosa che ci *pare* tale, allora π figura accanto ad altre possibilità, ognuna delle quali ha un proprio peso; nel momento in cui però l'oggetto relativo a π è *supposto*, allora π viene per così dire “trascelta”³. Riprendendo l'esempio del dado: in un primo momento ci pare possibile sia che esso venga a giacere su una delle sue superfici, sia che giunga a stare su uno dei suoi spigoli. Se ci decidiamo per la prima possibilità piuttosto che per la seconda, supponiamo che il dado verrà a giacere

¹ Cfr. Hua XX/1, pp. 178–179: «Ausschließlich diese „reale“ Möglichkeit ist es, bei der von einer „Abwägung“ von Möglichkeiten gegeneinander gesprochen werden kann, nur sie hat ein „Gewicht“ und somit eine Gradualität bei gleichem inhaltlichem Sinn... In der Tat ist jeder reale Möglichkeit zugleich ideale: Es muss etwas „überhaupt“ möglich sein, um „real“ möglich sein zu können.» Bernet (2004, p. 9) parla anche di ‘impossibilità reale’, ma ciò sembra non poter trovare cittadinanza nel sistema husserliano: infatti per qualcosa di impossibile non ha senso distinguere tra *ideale* e *reale*, giacché questa distinzione presuppone la possibilità.

² Si potrebbe dire che la prima possibilità sia più *probabile* della seconda, ed in effetti Husserl qualifica queste riflessioni come fondamentali per chiarire i principi della teoria della probabilità (cfr. *ivi*, p. 178, n. *). Tale indicazione si trova già nel primo libro delle *Ideen* (Hua III, p. 325, n. 1).

³ Cfr. Hua XX/1, p. 179: «Was die Akte anbelangt, die für reale Möglichkeiten konstituierenden sind, so qualifizieren sie sich als „Vermutungen“. Doch scheiden wir besser... zwischen Anmutungen und eigentlichen Vermutungen. Jede Vermutung entscheidet sich für eine reale Möglichkeit, „stellt sich auf den Boden“ dieser einen gegenüber anderen „mitsprechenden“ Möglichkeiten... Das Mögliche vor und unabhängig von solchem Sich-dafür-oder-dagegen-Entscheiden ist bewusst in der Weise der bloßen Seinsanmutung... so zur sich anmutenden Anschauung und dann weiter zu jeder Anmutung (bzw. Vermutung) ein eigener aktueller Setzungsmodus.»

su una delle due superfici. I due modi in cui la possibilità reale è intesa hanno tuttavia qualcosa in comune: in entrambi i casi tale possibilità è rilevata in un vissuto posizionale; in altri termini: sia che π ci paia tale, sia che attuiamo una supposizione relativa a π , il vissuto in cui rileviamo π è posizionale.

A questo punto possiamo avviare un'analisi fenomenologica comparata delle due specie di possibilità. Isoliamo anzitutto un primo tratto comune: per entrambe vale infatti che la rilevazione originaria richiede un atto *intuitivo*. Una possibilità reale, se rilevata in un atto vuoto, non è rilevata in modo originario¹. Analogamente a quanto già fatto per la possibilità ideale, cerchiamo di comprendere in quali rapporti stia la possibilità reale con la qualità e la forma apprensionale dei vissuti in cui la rileviamo.

i. Possibilità reale e qualità. Se è vero che una possibilità reale si costituisce o in un vissuto in cui essa ci pare tale o in un vissuto di supposizione, e se è vero che entrambi i vissuti in questione sono *posizionali*, ne segue che una possibilità reale può essere costituita solo in un vissuto posizionale. Questo la distingue dalla possibilità ideale, la quale come sappiamo può essere costituita anche in un vissuto neutralizzato².

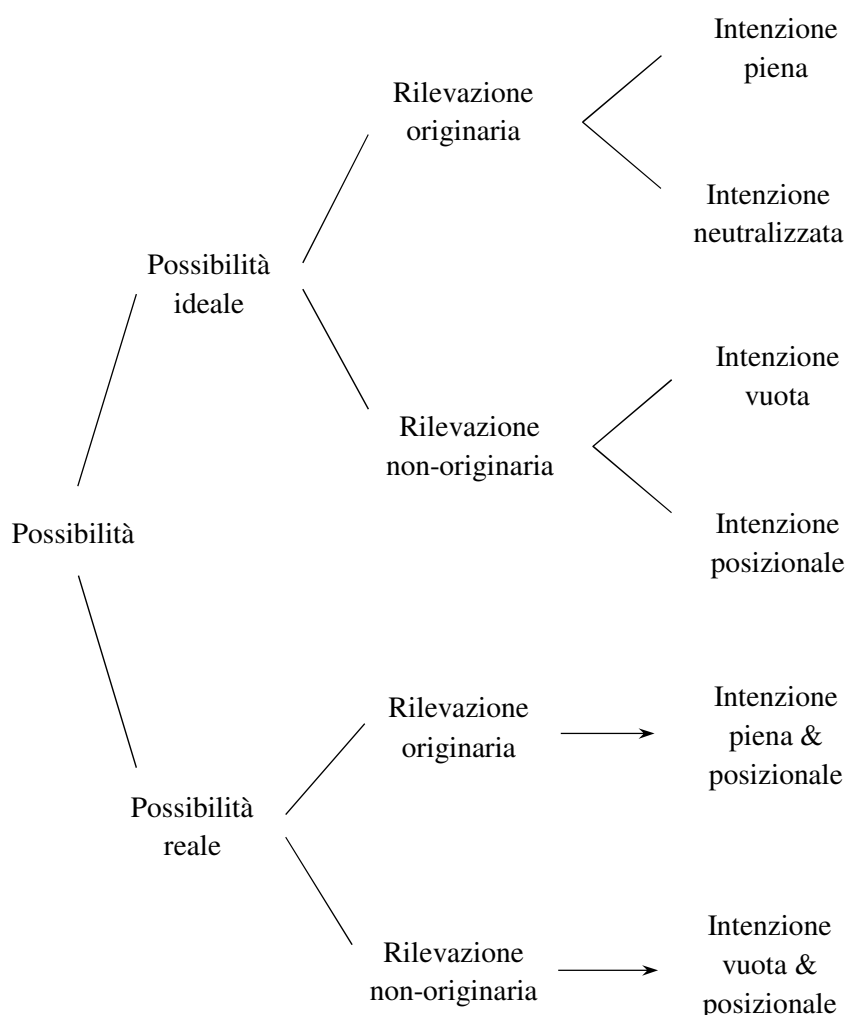
ii. Possibilità reale e forma apprensionale. Si può dire che per la costituzione di una possibilità reale sia sufficiente un atto fantastico? Il testo husserliano potrebbe trarre in inganno, ma la risposta che se ne deve ricavare è affermativa. Husserl sostiene che le possibilità reali differiscono da quelle ideali perché per queste ultime è sufficiente la «*mera*» (c.n.) fantasia. Ora, in prima battuta si potrebbe interpretare quel «*mera*» nel modo seguente: mentre per le possibilità ideali è sufficiente un atto fantastico, nel caso delle possibilità reali non lo è. Tale interpretazione va tuttavia rifiutata, in quanto non legge correttamente l'impiego del «*mera*» in tale contesto: da qualche pagina prima si comprende infatti che con «*mera fantasia*» Husserl non intende la *sola* fantasia, ma la fantasia *neutralizzata*: una *mera fantasia* è cioè una fantasia la cui qualità non è posizionale. Non a caso la contrapposizione in oggetto nel passo riguarda le qualità, non le forme apprensionali (cfr. *ivi*, p. 180 con *ivi*, p. 157; citato in *infra*, p. 164, n. 2). Si può dunque replicare quanto affermato in merito alla possibilità ideale: la possibilità reale di un oggetto può essere rilevata in un atto intuitivo di *qualsiasi* forma apprensionale. Lo testimonia quanto Husserl affermerà in merito alle percezioni possibili relative ad una cosa: esse sono possibilità reali costituite in atti di fantasia.

Il grafo seguente illustra i rapporti tra le due specie di possibilità ed i vissuti in grado di costituirle.

¹ Cfr. *ivi*, p. 185: «...das originäre Gebende Bewusstsein einer realen Möglichkeit ist ja ein anschauendes.»

² Cfr. *ivi*, p. 180: «Während Wirklichkeiten, Wahrscheinlichkeiten, reale Möglichkeiten u.dgl. setzende Anschauungen fordern... genügt für die ideale Möglichkeit überall die bloße Phantasie...»

Figura 11



Se dunque è vero che le percezioni possibili relative ad una cosa sono percezioni *realmente* possibili, allora la nozione di ‘possibilità reale’ sarà legata a quella di ‘orizzonte’. In merito sappiamo che ad ogni percezione trascendente appartiene un orizzonte di percezioni trascendenti possibili (cfr. *infra*, par. 12.3). Tradotto: ad ogni percezione trascendente *attuale* (o reale) sono legate possibilità di percezioni trascendenti. In quanto *motivate* attraverso la *percezione* trascendente attuale (o reale), tali possibilità si dicono reali¹. Ma cosa s’intende per ‘possibilità motivata’?

¹ Cfr. *ivi*, pp. 186–187: «Wir erinnern uns der früheren Bemerkungen über die verschiedenen „Spielräume“, „Horizonte“ möglicher Erfahrungen, welche zu jeder aktuellen Erfahrung gehören... Alle diese Möglichkeiten sind durch die aktuelle Thesis der Erfahrung motivierte, also im weitesten Sinn des Wortes „reale“ Möglichkeiten.» Dissento dalla lettura di Zhok (2016) secondo cui la peculiarità della sfera delle possibilità ideali è quella di includere opzioni *contraddittorie*. Tale interpretazione sembra implicare che la sfera delle possibilità reali non includa opzioni di tal sorta, quando è chiaro che non è così.

13.2.3 Possibilità indipendenti e dipendenti

Nei manoscritti di revisione siamo invitati a considerare i due scenari seguenti. (1) Nel primo attuiamo la fantasia di una cosa *nello stesso istante* in cui un'altra cosa ci è data "percettivamente". Mentre ad es. "percepiamo" un albero, attuiamo la fantasia di un centauro. In questo caso la fantasia del centauro non ha alcuna connessione con la "percezione" dell'albero, ed è dunque completamente libera. Virgolettiamo il termine 'percezione' ed i suoi derivati perché quella in questione non può considerarsi tale: in base a quanto asserito nella *Dingvorlesung* risulta infatti impossibile attuare nello stesso istante due vissuti intenzionali, sicché varrà *a fortiori* che è impossibile attuare nello stesso istante due vissuti intenzionali di forma apprensionale diversa (cfr. *infra*, par. 10.1.2). Al massimo, per citare Husserl stesso, possiamo parlare di una coscienza in cui qualcosa «ci sta dinanzi», ad es. visualmente, ma senza che tale qualcosa sia oggettuale (cfr. Hua XXIII, p. 266 ed *infra*, par. 8.3.2.4). (2) Nel secondo scenario attuiamo invece una fantasia relativa ad una cosa che abbiamo percepito. Attuiamo ad es. una fantasia relativa ad un albero che abbiamo visto. In quest'ultimo caso la fantasia dell'albero ha una connessione con la percezione dell'albero, e pertanto non può essere detta completamente libera¹. Seguendo Bernet (2004, p. 7), possiamo indicare la prima fantasia come *pura*, e la seconda come *impura*.

Il secondo scenario serve ad esemplificare il modo in cui due vissuti intenzionali possono fondare una sintesi di motivazione. Tale sintesi può sussistere tanto tra atti di forma apprensionale *uguale* quanto tra atti di forma apprensionale *diversa*: una fantasia può ad es. legarsi motivazionalmente tanto ad una percezione quanto ad un'altra fantasia. Nell'atto motivante verrà dunque rilevata una possibilità *indipendente*, mentre nell'atto motivato verrà rilevata una possibilità *dipendente*². La relazione motivazionale tra vissuti intenzionali si riflette dunque sui loro oggetti: dati due vissuti intenzionali v e v' in cui vengono rilevate rispettivamente le possibilità π e π' , si avrà che se v motiva v' , allora π motiva π' . A questo proposito Husserl distingue tra la mera rilevazione di una possibilità e la sua *conservazione*: dopo aver rilevato una data possibilità possiamo infatti o abbandonarla o conservarla. Husserl chiarisce il punto tracciando un paragone con l'inferenza logica: sebbene non più attuata, la credenza re-

¹ Cfr. Hua XX/1, p. 187: «Hierher gehört offenbar jede Verknüpfung von willkürlicher Phantasie mit aktueller Erfahrung (mag es Wahrnehmung oder Erinnerung oder welche qualitativ unmodifizierte Anschauung immer sein), in der sich eine Einheit aus Wirklichkeit und Fiktion gemischter Objektivität konstituiert. Die Sachlage ist hier eine wesentliche andere, als wenn bloß gleichzeitig, während Dinge und Vorgänge für uns erfahrungsmäßig da (z.B. perceptiv gegenwärtig) sind, freie Phantasien andere Dinge und Vorgänge außer aller Einheit mit den als wirklich gegenwärtigen konstituieren. Nur in solchem Fall wäre die Phantasie in der Tat freie und somit durch keinerlei Erfahrungsthese gebunden.»

² Cfr. Hua XX/1, pp. 188–189: «Sind hierbei Phantasien mit Phantasien durch Motivation verflochten, so nehmen die erfassten Möglichkeiten entsprechende phänomenologische Charaktere an: Die einen sind als selbständige Möglichkeiten, und zwar als Gröndmöglichkeiten für die anderen, von ihnen „abhängigen“ oder Folgemöglichkeiten charakterisiert... Wir lassen eine Möglichkeit etwa fallen im Übergang in ein freies Spiel des Phantasierens, in dem keinerlei aktuelle Setzungen vollzogen werden. Wird sie aber durchgehalten, so übt sie ihre notwendige „Wirkung“... sie übt fortdauernd ihre motivierende Kraft; sie verleiht den Setzungen der neu aktualisierten Möglichkeiten aus den ihr zugehörigen Horizonten den Charakter abhängiger Setzungen und, korrelativ, ihren Möglichkeiten den Charakter abhängiger, bedingten Möglichkeiten.»

lativa ad una data premessa può essere conservata, e quindi risultare operativa nei confronti della conclusione, oppure abbandonata, senza dunque che ne sia tratta conclusione alcuna.

In un decorso di fantasie possiamo dunque rilevare le possibilità π , π' , π'' ed abbandonare ogni possibilità rilevata, non ponendo così né l'oggetto relativo a π , né quelli relativi a π' e π'' . Se ad es. fantastichiamo un centauro possiamo rappresentarlo ora come biondo (sia π), ora come moro (sia π'), ora come biondo e dotato di due occhi (sia π'')—senza conservare alcuna di queste possibilità. Se invece conserviamo π , allora l'oggetto relativo a π viene posto, sicché tutte le possibilità che verranno rilevate nel decorso il cui primo atto è la fantasia in cui poniamo l'oggetto relativo a π dipenderanno da π . Lo stesso varrà per un decorso il cui primo vissuto intenzionale sia una percezione: se ad es. percepiamo un tavolo, allora in tutte le fantasie relative ai suoi profili nascosti verranno rilevate possibilità dipendenti, cioè possibilità motivate dalla percezione attuale (o reale) del tavolo. La 'realtà' di una possibilità si riflette sulla possibilità che dipende da essa: posto che π' dipenda da π , se π è reale lo è anche π' ¹.

Stando ai manoscritti che andiamo esaminando non si può dire che posizionalità e dipendenza si *coimplichino*; consideriamo le due tesi seguenti: (a) se π è dipendente, allora il vissuto da cui dipende il vissuto in cui si rileva π è posizionale; (b) se v è posizionale, allora la possibilità rilevata in v è dipendente. Ora, per Husserl (a) è vera, ma (b) è patentemente falsa: vi sono infatti vissuti posizionali che costituiscono possibilità fondamentali. L'affermazione «*Nur Setzung kann binden*» consente allora una duplice interpretazione: la prima, *debole*, sancirebbe che (i) se v motiva v' , allora v è posizionale; la seconda, *forte*, sancirebbe invece che (ii) se v motiva v' , allora v e v' sono posizionali. Se l'interpretazione (i) esprime qualcosa che emerge in modo palese (cfr. Hua XX/1, pp. 156, 188–189), (ii) è adombrata in alcuni passaggi, ad es. quando Husserl parla delle fantasie in cui si costituiscono le manifestazioni possibili di un oggetto pocanzi percepito (cfr. *ivi*, p. 157). Il passaggio citato concerne però una possibilità dipendente *reale*, che in quanto tale può essere rilevata solo in vissuti posizionali. Non viene affermato che una possibilità dipendente *ideale* dev'essere rilevata in un vissuto posizionale.

Giunti sin qui possiamo porci una questione più complessa: si può dire che la nozione di 'possibilità motivata' coincida con quella di 'possibilità reale'? In termini formali, possiamo formulare le due ipotesi seguenti: (1) se π è *reale*, allora π è *motivata*; (2) se π è *motivata*, allora π è *reale*. L'ipotesi (1) va rifiutata per le seguenti ragioni: una possibilità reale può essere anche rilevata in un atto che non sia dipendente; l'unica condizione è che tale atto sia *posizionale*: se ad es. iniziamo un decorso percependo un albero verde, e la nostra percezione è posizionale, ciò è sufficiente affinché rileviamo la possibilità reale di un albero verde. Non ogni possibilità reale dunque è una possibilità motivata.

Se si legge la struttura della motivazione in termini rigorosi, allora si deve rifiutare anche l'ipotesi (2). Pensiamo infatti ad una possibilità dipendente π' ; in quanto tale, π'

¹ Cfr. Hua XVI, p. 293: «Wenn x real möglich ist, dann ist auch y möglich. Und wieder: Unter Assoziation, es sei x eine reale Möglichkeit, so wird davon abhängig auch y zur realen Möglichkeit...»

implicherà un vissuto fondamentale in cui verrà rilevata una possibilità π ; π potrà tuttavia essere una possibilità meramente ideale: pensiamo ad es. ad una fantasia in cui si rilevi la possibilità di un centauro biondo; tale fantasia può motivare una seconda fantasia (relativa ad es. ad uno dei suoi profili nascosti), nella quale si rileverà a sua volta una possibilità meramente ideale; quest'ultima sarà dunque *motivata e meramente ideale*. Se ne conclude che non ogni possibilità motivata è una possibilità reale. Quando allora una possibilità motivata può dirsi anche reale? La risposta che emerge dai manoscritti di revisione sembra potersi formulare come segue: tra le possibilità motivate, le reali sono quelle rilevate in vissuti dipendenti il cui vissuto fondamentale è un'esperienza *reale*—ove con essa si può intendere o una percezione o un ricordo (cfr. ad es. Hua XX/1, pp. 187, 193 e 200). Se dunque una possibilità reale è rilevata in una fantasia, tale fantasia sarà impura.

Tra il primo atto posizionale del decorso e le fantasie da esso dipendenti sussisterà dunque una sintesi la cui struttura sarà quella del 'se ... allora'. Come già ampiamente discusso (cfr. *infra*, parr. 11.4 e 12.1), ogni percezione trascendente implica una struttura motivazionale. Cerchiamo ora di ridescrivere tale struttura alla luce della nozione di 'possibilità dipendente'. Una buona fonte a riguardo è la § 84 della *Dingvorlesung*. Sappiamo che una prima unità motivazionale sussiste tra una situazione cinestetica k e la relativa manifestazione b^1 , e sappiamo anche che *ogni* k è compatibile con *ogni* b ; tale compatibilità è tuttavia meramente *ideale*: una data posizione del mio tronco ad es. è idealmente compatibile con qualsiasi immagine, così come una data immagine è idealmente compatibile con qualsiasi posizione del mio tronco. Se però un'unità motivazionale si realizza, ossia diventa realtà, allora essa motiva delle possibilità *reali*²: poniamo che una situazione cinestetica k si unisca realmente ad una manifestazione b : con una certa adattamento dell'occhio (sia k) la sfera rossa mi è data in un certo adombramento (sia b); k non si limiterà a motivare b , ma motiverà anche qualcos'altro: se infatti pensiamo che occorra un mutamento cinestetico $k \cap k'$, allora dobbiamo pensare che occorra un corrispettivo mutamento di manifestazione $b \cap b'$; k' a sua volta non si limiterà a motivare b' , ma motiverà anche $k' \cap k''$, al quale seguirà dunque $b' \cap b''$, e così via. Ogni percezione trascendente attuale (o reale) predelinea così un orizzonte di percezioni trascendenti possibili ma motivate; lo abbiamo visto: se una volta che sussiste un mutamento cinestetico sussiste anche un mutamento d'immagine, allora si ha non solo un'associazione tra k e la relativa manifestazione, ma anche tra $k \cap k'$ ed il relativo mutamento di manifestazione. L'unica differenza è che mentre tra k e

¹ Nei manoscritti di revisione sembra che la situazione cinestetica—lì indicata come 'situazione *apprensionale*' (cfr. *infra*, par. 12.3)—sia in grado di motivare anche la *qualità* della relativa percezione (cfr. Hua XX/1, pp. 156 e 159); i dati sensoriali sono definiti fattori *co*-motivanti (ivi, p. 157). Più avanti vedremo quale sia la funzione del riempimento percettivo nei confronti della qualità 'reale' (cfr. *infra*, par. 14.1).

² Cfr. Hua XX/1, pp. 156–157: «Jede aktuelle Wahrnehmung mit ihren aktuellen Umständen und ihrem aktuellen Setzungsgehalt zeichnet einen Spielraum nicht „leerer“, sondern eben motivierter Möglichkeiten vor: Möglichkeiten für neue Umstände und „abhängige“, durch sie als bedingt motivierte Möglichkeiten für neue qualifizierte Auffassungen, für neue Wahrnehmungen... „Mögliche“ Wahrnehmungen sind also nicht absolut freie und in diesem Sinn leere Möglichkeiten—wie selbständig freie Fiktionen—, sondern bedingt freie, die als solche in bestimmter Weise qualifiziert sind. Statt „bloßer“ Phantasien haben wir mit setzenden Qualitäten ausgestattete Phantasien—nur Setzung kann binden.»

la relativa manifestazione sussiste una motivazione *esplicita*, tra k ed il mutamento d'immagine che occorre con $k \cap k'$ sussiste una motivazione *implicita* (cfr. Hua XX/1, pp. 156).

Husserl precisa che l'entrare di b sotto k non «fonda l'entrare» di b' sotto k' ; ciò che fonda è la *possibilità* che b' «entri» sotto k' , sebbene tale possibilità sia reale. In altri termini, se sussiste $k \cap k'$, non si può dire che *debba* seguire $b \cap b'$; tutto ciò che si può dire è che *dovrebbe* seguire $b \cap b'$. Il “dovere” in questione è cioè un dovere ‘empirico’, vale a dire *a posteriori*¹. Non è escluso cioè che sotto k' b' non entri. E con ciò giungiamo all'ultima specie di possibilità, quella modale.

13.3 La possibilità modale

Sappiamo che Husserl opera una partizione della totalità delle percezioni possibili relative ad una cosa (cfr. *infra*, par. 12.3); riportiamola sommariamente: la prima possibilità è che nel decorso percettivo sussista un'uguaglianza di riferimento e di senso: ad es. avvicinandoci ad un oggetto questo continua a darcisi visualmente come rosso; la seconda è che sussista un'uguaglianza di riferimento, ma non di senso: ad es. ruotando attorno all'oggetto potremmo determinare più precisamente la sua colorazione, oppure rispetto ad essa potrebbe occorrere un'elusione. L'elusione potrebbe poi essere tale da riguardare la stessa specie dell'oggetto (e dunque il riferimento stesso), come testimonia l'esempio della donna-manichino. Infine, è possibile che l'oggetto si riveli irreali. Nei manoscritti di revisione Husserl qualifica *tutte* queste possibilità non solo come « motivate » da una percezione attuale e quindi « reali » (ivi, pp. 165 e 187), ma anche come « aperte »².

Per chiarire questo punto consideriamo un decorso di percezioni visuali W , W' , W'' relative ad uno stesso oggetto (sia un albero), ove ogni W occorre ad un istante t . A t_0 ad es., in W poniamo un albero verde. In quanto posizione fondamentale, W predelinea un orizzonte di percezioni possibili, le quali sono motivate da W . Husserl sostiene che a t_0 tutte le possibilità sopra considerate siano aperte: è possibile cioè che a W' l'albero ci si continui ad es. a dare come verde, ma è anche possibile che si riveli marrone o irreali. E lo stesso varrà a t_1 , cioè per W' , e quindi per W'' a t_2 , e così via. Detto altrimenti, ogni fase del decorso non esclude che la fase successiva lo interrompa o lo

¹ Cfr. Hua XVI, p. 292: «...an sich ist jede Erscheinung mit jederlei Umständen K_m verträglich, und insofern in Einheit mit jederlei K_m möglich. Gesetzt aber, es sei nun eine dieser Möglichkeiten realisiert, es sei die Erscheinung E wirklich mit den Umständen K gegeben, dann ist, da sie Erscheinung unter den Umständen K ist, funktionell motiviert, (daß) die Erscheinungsreihe EE' , im Fall KK' ablaufen würde... Die Assoziation, es trete E unter den Umständen K auf, begründet nicht das Auftreten von E' unter den Umständen K' , sondern die reale Möglichkeit dieses Auftretens. Nämlich diese Assoziation begründet, daß, wenn die weitere Assoziation gemacht wird, daß K in K' übergeht, daß dann die Erscheinung E' auftreten müßte, indem E in E' übergehen müßte. Dieses „müßte“ ist kein absolutes „muß“. Aber es ist ein „muß“ im empirischen Sinn, im Sinn empirischer Motivation.»

² Cfr. ivi, p. 162 e 164, c.m. Rang (1973, p. 148) è dunque in errore quando sostiene che la differenza tra possibilità aperta e ideale sia *interna* alla nozione di ‘possibilità vuota’: una possibilità aperta può essere infatti una possibilità motivata.

renda discordante. Seguendo Antonio Aguirre¹, indichiamo quest'ultima possibilità come *modale*. La possibilità modale sarà dunque un titolo per tutte le possibilità negative.

Detto ciò, non si deve dimenticare che l'indeterminatezza dell'orizzonte è sempre un'indeterminatezza *relativa*, mai assoluta (cfr. *infra*, par. 10.1.1). L'orizzonte è cioè solo relativamente indeterminato, e l'elusione che può occorrere è sempre un'elusione relativa, mai un'elusione assoluta. Le possibilità aperte si iscrivono cioè in quello che Husserl chiama *Spielraum*²: se infatti il profilo posteriore di un oggetto si rivela come verde anziché rosso, resta comunque determinato come colorato. L'orizzonte di determinabilità è cioè predelineato da un punto di vista *generico*. Ogni percezione attuale (o reale) motiva dunque delle possibilità modali, le quali sono sì aperte, ma anche iscritte in un orizzonte genericamente rigido: è quindi possibile che occorra un'elusione relativa alla forma dell'oggetto, ma non è possibile che l'oggetto non abbia una forma.

In questi termini andrebbe discussa la delicata questione dell'annichilimento del mondo: Bernet (2004, p. 13) ritiene che esso non sia né un'*impossibilità*, né una possibilità *reale*, e pertanto la qualifica come una possibilità *meramente ideale*. Si tratterebbe cioè un'«ipotesi improbabile». Al di là di avvertire l'impertinenza nell'applicare la categoria della probabilità al caso di una possibilità meramente ideale (cfr. *infra*, par. 13.2.2), va notato che non tutti i testi husserliani sembrano parlare univocamente: se nella *Dingvorlesung* si dice che il «peso schiacciante» della regolarità dell'esperienza fa sì che la possibilità in questione «divenga» (c.n.) una possibilità «irrazionale», nei manoscritti in esame la possibilità dell'irrealtà viene qualificata come *reale*. Una via esegetica che concili le due tesi potrebbe allora essere la seguente: la possibilità dell'annichilimento del mondo è una possibilità *reale* con un peso estremamente basso, o comunque *tendente* allo '0' (per usare una notazione tipicamente husserliana). Una tale lettura conserverebbe allo stesso tempo la posizione dei manoscritti e quanto espresso dal verbo tedesco *werden*, da noi sopra tradotto come 'divenire', il quale indica qualcosa di processuale e dunque non definitivo³.

¹ Aguirre (1990, p. 170) distingue tra possibilità *pratica* e possibilità *modale*: la prima riguarda la facoltà del movimento del corpo vivo—come si evince anche da un manoscritto del 1914/15, cfr. Hua XXXVI, testo no 7, p. 139)—, e dunque le cinestesi, mentre la seconda sarebbe relativa all'interruzione o alla discordanza di un decorso percettivo. A questo proposito va notato che l'espressione 'possibilità modale' può apparire abusiva, e non senza ragione: la tradizione filosofica aristotelico-kantiana concepisce infatti la modalità come un *genere* di cui la possibilità è una *specie*, accanto alla necessità (cfr. ad es. Mohanty 1984, p. 25); 'possibilità modale' suonerebbe dunque come 'rosso colorato', ed in questo senso sarebbe illegittima. Ci permettiamo tuttavia di accoglierla per motivi di stretta esegesi: tale possibilità rinvia infatti a quelle che Husserl chiamerà «modalizzazioni» ('dubbio', 'negazione', 'possibilità'; cfr. ad es. Hua XI, capp. 1–4), vale a dire le conversioni che una credenza può subire in virtù di un'elusione.

² Cfr. Hua XX/1, p. 162: «Hierbei ist, um uns auf die Wahrnehmung zu beschränken, zu bemerken, dass jeder Schritt aktueller Wahrnehmung neue offene, immer aber den Spielräumen nach bestimmt motivierte Horizonte für Näherbestimmung, Andersbestimmung und Durchstreichung schafft: Prinzipiell gibt es da nie einen Abschluss, der das „andere“ und das „Es ist überhaupt nicht“ ausschliesse.»

³ Cfr. Hua XVI, pp. 290–291: «So wächst die Kraft der Welt konstituierenden Erfahrung zu solcher überwältigenden Gewalt... dass die Möglichkeiten, die auf das Nicht-sein einer sich im Erscheinungszusammenhang streng gesetzlich-einheitlich konstituierenden und sich immer vollkommener bestimmenden realen Welt gehen, eben zu leeren, nicht sinnlosen, aber unvernünftigen, grundlosen Möglichkeiten werden.»

Lo stesso termine ‘annichilimento’ merita tuttavia qualche osservazione. Il punto husserliano non è infatti che possa giungere «il nulla»—cosa che nella *Dingvorlesung* viene dichiarata «impensabile»—, ma solo che il mondo possa rivelarsi notevolmente *diverso* da come lo intendevamo o possa dissolversi *in quanto mondo*¹. A seconda che si accetti una o l’altra lettura si avranno due descrizioni differenti: se si svela un mondo diverso da quello che intendevamo, allora deve sussistere un’uguaglianza di riferimento (cfr. *infra*, par. 8.5); dovremmo cioè fornire una descrizione analoga a quella data nel caso dell’elusione relativa ad una cosa intesa come la stessa, cioè ad un oggetto singolo. Se invece il mondo si dissolve in qualcosa di *totalmente caotico*—cioè in qualcosa che *non* è un mondo—, allora non è nemmeno necessaria l’uguaglianza di cui sopra. In ogni caso la messa in questione dell’esistenza reale di un mondo è legittimata dall’olismo percettivo di cui Husserl è fautore: un mondo è infatti anzitutto *ambiente circostante*, cioè intreccio di tutte le manifestazioni relative ai singoli oggetti, sicché l’ipotesi negativa è possibile tanto sui secondi quanto sul primo.

A riprova del fatto che l’annichilimento del mondo non coincide con una dissoluzione totale (cioè con il sopraggiungimento del nulla) v’è il fatto che Husserl descrive lo scenario prospettato da tale ipotesi come un «trambusto di sensazioni». In altri termini, l’annichilimento del mondo potrebbe comportare al massimo la dissoluzione di un’*apprensione*—quella che anima i dati sensoriali in modo da costituire appunto il correlato ‘mondo’. Tale trambusto è tale rispetto *all’apprensione*, non rispetto *alle sensazioni stesse*, sicché non è affatto detto che esso scardini l’*a priori* materiale, ed anzi a suggerire il contrario vi sono diverse evidenze testuali: la prima è che Husserl parla semplicemente di «sensazioni prive di senso», e la seconda è che viene specificato che un tale trambusto renderebbe impossibile un’«apprensione di cosa». Oltre a rafforzare l’ipotesi di un’indipendenza delle sensazioni dall’apprensione (cfr. *infra*, par. 8.3.3), tali affermazioni legittimano la lettura da noi avanzata: nello scenario prospettato colorazione ed estensione continuerebbero ad essere sentite assieme, solo che l’esperienza sarebbe a tal punto priva d’ordine e concordanza che non riusciremmo ad animarle in nessuna direzione.

Tutto ciò spiega perché Husserl possa considerare l’esistenza reale del mondo qualcosa di verificabile solo *a posteriori*. Possiamo lumeggiare questo punto tracciando un paragone con il rapporto tra decorsi cinestetici e decorsi d’immagini: come a $k \cap k'$ deve seguire $b \cap b'$ solo in senso *empirico* (ossia fattuale)—dunque *non apriorico*, come nel caso di colorazione ed estensione—, così che esista realmente un mondo è appunto un *fatto*. In entrambi i casi vige cioè una possibilità modale.

¹ Cfr. *ivi*, p. 288: «Natürlich, dass es Nichts nicht geben kann, das ist selbstverständlich. Aber ein bloßes „Gewühl von Empfindungen“, ein Durcheinander, das in der prä(empirischen) Zeitfolge so unvernünftig aufeinander folgt, dass keine Dingauffassung sich darin erhalten und durchhalten kann, ein bloßes Empfindungsgewühl, sage ich, ist ja nicht ein absolutes Nichts, es ist nur nichts, was eine dingliche Welt in sich konstituiert.» Bernet (2004, p. 13) sostiene che ogni dissoluzione di «realtà» implichi comunque una realtà inaspettata che si sostituirebbe a quella contraddetta—una tesi che con Albert Johnstone (1986, p. 586) potremmo chiamare ‘realtà cronica’. Non è del tutto chiaro cosa intenda Bernet con ‘realtà’; in ogni caso crediamo che la tesi husserliana si presti alla lettura radicale secondo cui alla dissoluzione di *un dato* mondo (quello costituito) non segua la costituzione di *un altro* mondo.

La nozione di ‘possibilità modale’ ci consente anche di ridiscutere il problema della distinguibilità tra percezioni allucinatorie e non-allucinatorie. Stando a quanto conseguito (cfr. *infra*, par. 8.6), ciò che distingue le prime dalle seconde è qualcosa che non appartiene all’essenza della percezione. Ma l’orizzonte è qualcosa che appartiene alla percezione. Se vogliamo mantenere la tesi esposta dobbiamo mostrare che l’orizzonte di una percezione *non-allucinatoria* può essere indistinguibile dall’orizzonte di una percezione *allucinatoria*. In altri termini, se vogliamo conservare l’idea che ciò che distingue le due specie di percezioni sia qualcosa che non appartiene all’essenza della percezione, allora dobbiamo mostrare che entrambe le specie di percezioni possono predelineare le *stesse* possibilità. Che Husserl sia di quest’ultimo avviso si evince in particolar modo dai manoscritti di revisione: qui si parla di percezione trascendente *in generale*, senza dunque specificare se essa sia allucinatoria o non-allucinatoria. Una percezione trascendente predelinea un siffatto orizzonte in quanto *percezione trascendente*, non in quanto percezione *non-allucinatoria*. La possibilità modale appartiene dunque tanto all’orizzonte di una percezione allucinatoria quanto all’orizzonte di una percezione non-allucinatoria¹.

Uwe Meixner ha richiamato l’attenzione su questo punto: un tale orizzonte è qualcosa di «intrinseco» alla percezione, sicché non potrà distinguere una percezione non-allucinatoria da una percezione allucinatoria. Sotto quest’aspetto esso ha lo stesso status di qualsiasi altro componente essenziale della percezione trascendente (vale a dire qualità, materia e rappresentanti), sicché prescinde dall’esistenza reale dell’oggetto. Meixner sostiene però che qualcosa che «rivela» o «costituisce» (2014, p. 413) la differenza tra le due specie di percezione *vi sia*: non l’orizzonte *in sé*, ma *il modo* in cui

¹ Cfr. Meixner 2014, pp. 414–415: «But Husserl’s coherentism... *does not conflict* (logically or in a less strict sense) with the view that a non-hallucinatory perception is taken in itself—*considered intrinsically* (that is, in abstraction from the further course of experience in which it is embedded)—not only *indistinguishable for the experiencing subject* for a possible hallucination that perfectly matches it, but simply *does not differ intrinsically* from such a hallucination at all... For example, *the horizon* of a non-hallucinatory perception—roughly: the set of its consciously possible continuations...—and the horizon of a perfectly matching possible hallucination *do not differ*. The two experiences do not differ in their horizons (for those are intrinsic to them); what they do differ in is just the way in which those horizons are fulfilled—respectively, not fulfilled—in the further course of experience.» Meixner (2014, pp. 416–419) ha anche elaborato un modello che rende conto in modo semplice e concreto dell’indistinguibilità tra percezioni allucinatorie e non-allucinatorie. Eccolo brevemente illustrato: si consideri un mazzo di 100 carte, ognuna delle quali ha il retro nero; 50 hanno la faccia blu e 50 hanno la faccia gialla. Il mazzo è mischiato a caso e le carte sono tutte a faccia in giù sul tavolo, sicché il giocatore non sa quali siano blu e quali siano gialle. Il gioco si svolge per *round*: ogni round si prendono 21 carte dal mazzo, ed ogni carta è considerata una percezione. La prima carta del round è chiamata ‘sguardo’. Lo sguardo è detto ‘non-allucinatorio’ se la maggior parte delle carte tratte è del suo stesso colore. Una carta conferma lo sguardo solo se ha il suo stesso colore, e la carta con cui lo sguardo risulta non-allucinatorio è chiamata ‘ultima conferma’. Si effettuano dunque due round: la prima serie di 21 carte ha come sguardo una carta blu, e così la seconda serie. Lo sguardo della prima serie è però non-allucinatorio, mentre lo sguardo della seconda non lo è. Dato che il primo sguardo è *non-allucinatorio*, esso apparterrà ad un decorso percettivo il cui oggetto è reale. Non si può dire tuttavia che sia «essenziale» ed «intrinseco» del primo sguardo di appartenere al decorso a cui appartiene: qualora infatti il mazzo fosse stato mischiato diversamente, il risultato sarebbe potuto essere *inverso*: se la prima e la ventiduesima carta fossero rimaste le stesse, ma le 20 carte che ora seguono la ventiduesima avessero seguito la prima e quelle che ora seguono la prima avessero seguito la ventiduesima, avremmo avuto le stesse carte per i due sguardi, ma con l’esito che il *primo* sarebbe stato allucinatorio ed il *secondo* non-allucinatorio. Meixner conclude che la non-allucinatorietà di una percezione non è qualcosa che appartiene ad una percezione «presa in sé stessa»—cosa che la renderebbe distinguibile dalla corrispondente allucinazione—, ma è qualcosa di relativo al decorso percettivo a cui appartiene.

l'orizzonte viene riempito nel decorso percettivo *futuro*. L'idea di Meixner sembra essere la seguente: se la nostra percezione di un albero viene smentita—nel senso che l'albero si rivela irreali—, allora retrospettivamente *potremo* (nel senso che *saremo legittimati a*) dire che la nostra prima percezione era allucinatoria; se invece la nostra percezione dell'albero non viene smentita—nel senso che l'albero non si rivela irreali—, allora potremo dire che la nostra prima percezione non era allucinatoria.

Cerchiamo di discutere tale problema alla luce di quanto leggiamo nei manoscritti di revisione. Consideriamo ancora una volta un decorso di percezioni visuali. Riguardo ad esso per Husserl valgono due tesi congiunte: (a) *ogni* fase del decorso motiva una possibilità modale; (b) ogni fase del decorso *sospende* alcune possibilità; (c) solo una fase *attuale* può verificare se una data possibilità si realizza¹. La tesi (a) non fa che riassumere quanto sinora esposto; resta tuttavia una tesi tutt'altro che triviale, soprattutto se discussa alla luce delle altre due; riprendiamo il nostro consueto esempio, e descriviamo due scenari differenti:

Scenario 1. Sia *W* la percezione di una donna; *W* occorre a t_0 , ed in quanto trascendente motiva la possibilità che a t_1 l'oggetto si riveli un manichino. Tale possibilità modale si realizza a t_1 ; *W* viene dunque elusa. Ciò significa che *W* sia definibile come *non-veridica*? Le tesi (b) e (c), assunte congiuntamente, non permettono una risposta affermativa: in base a (b) siamo infatti costretti ad affermare che a t_1 *W*' motiva una possibilità modale che può realizzarsi solo a t_2 , e in base a (c) dobbiamo affermare che la realizzazione di una tale possibilità può essere verificata solo in una fase attuale, dunque in questo caso t_2 . A ben vedere lo scenario prospettato non è poi così astruso: basti pensare a tutti quei casi in cui *un'elusione viene elusa*: immaginiamo di vagare per il bosco ed imbatterci in una figura lontana; in un primo istante la prendiamo per un uomo, ma l'istante dopo (vi) vediamo un albero; l'istante dopo ancora ci rendiamo conto però che era proprio un uomo².

Scenario 2. Poniamo ancora che a t_0 occorra *W*; in quanto trascendente, *W* motiva la possibilità che a t_1 il suo oggetto si riveli come irreali; a t_1 però *W* non viene elusa, sicché la possibilità che a t_0 era aperta è ora *sospesa*. Ciò significa che *W* sia definibile come *non-allucinatoria*? In termini più precisi, possiamo concludere che se a t_1 *W* non viene elusa, allora *W* è una percezione non-allucinatoria? Anche qui, l'assunzione congiunta delle tesi (b) e (c) non consente di trarre una simile conclusione; in base a (b) siamo infatti costretti ad affermare che a t_1 *W*' motiva la possibilità che l'oggetto di *W* non esista realmente—possibilità che può realizzarsi solo a t_2 —, e in base a (c) dobbiamo affermare che la realizzazione di una tale possibilità può essere verificata solo in una fase attuale, dunque in questo caso t_2 .

¹ Cfr. Hua XX/1, pp. 163–164: «Nur aktuelle Wahrnehmung und umfassender Zusammenhang aktueller Erfahrung, in die die gegebene Wahrnehmung eingeflochten ist, kann durch seinen Bestand aktueller Motivationen positiv bestimmend vorzeichnen, „Spielräume“, für die positiv etwas spricht, festlegen; und wiederum: Nur er kann Vorgezeichnetes durchstreichen... Jeder Fortschritt der Erfahrung schaltet zwar Möglichkeiten aus; manches, was soeben noch offene Möglichkeit war, ist es nach ihr nicht mehr, die Thesis der neuen Erfahrung entscheidet: Aber jeder Fortschritt bringt, wie wir sahen, notwendig seine neuen offenen Horizonte.»

² Cfr. Hua XVI, p. 290: «Aber jede Wahrnehmung ist eine Vernunftsetzung von etwas, was möglicherweise nicht ist, eine begründende Setzung, und das gilt auch von der durch Widerstreit aufgehobenen.»

L'idea che tali considerazioni vorrebbero scalfire è quella secondo cui un decorso *finito* di percezioni in cui non occorra un'elusione relativamente all'esistenza reale dell'oggetto ci *consenta di* (ancora nel senso di *legittimarci a*) dire che esse e dunque il decorso stesso siano qualcosa di veridico o non-veridico.

14 L'esistenza reale

In sede introduttiva abbiamo cercato di chiarire quali siano i termini in cui Husserl imposta il problema della realtà (cfr. *infra*, parr. 5.2, 5.3 e 6). Un buon modo per avvicinare la nozione husserliana di 'realtà' è proprio quello di compararla con la nozione di 'possibilità'. In primo luogo seguiranno dunque ad esaminare i manoscritti di revisione, perché è in essi che Husserl chiarifica la differenza tra *costituzione* di possibilità e *costituzione* di realtà. Di qui passeremo al vaglio alcuni manoscritti datati tra il 1908 ed il 1915, ove Husserl formula ripetutamente il c.d. 'principio di esibibilità'.

14.1 Costituzione di possibilità e costituzione di realtà

Siamo ormai in grado di intendere cosa voglia dire che ogni oggetto trascendente si costituisce come «correlato di un'unità di motivazione» (Hua XX/1, p. 190). Ora si tratta di capire cosa distingue la costituzione della (mera) possibilità di un oggetto trascendente dalla costituzione della realtà dello stesso.

Dato che in entrambi i casi si tratta di un oggetto trascendente, ne segue che per la sua costituzione un solo atto intuitivo non è sufficiente. Come sappiamo (cfr. *infra*, parr. 9.4 e 10.1.2), anche la fantasia è un atto in cui ciò che è inteso ci si dà per profili. Sia che si parli di costituzione della realtà di un oggetto trascendente, sia che si tratti della costituzione della (mera) possibilità dello stesso, in entrambi i casi è richiesto il passaggio da un vissuto fondamentale ad una varietà di vissuti dipendenti, cioè motivati. Sappiamo poi che il vissuto fondamentale dev'essere posizionale, perché altrimenti non si potrebbe dare sintesi motivazionale. In un caso nei vissuti dipendenti quanto inteso verrà posto come 'possibile', mentre nell'altro verrà posto come 'reale'. Cosa distingue allora le due costituzioni? Husserl invita a considerare la forma apprensionale del vissuto *fondamentale*¹: mentre nel caso della costituzione della (mera) possibilità di un oggetto trascendente è sufficiente una *fantasia*, nel caso della costituzione della realtà dello stesso è necessaria l'*esperienza*, vale a dire o una *percezione* o un *ricordo*.

¹ Cfr. Hua XX/1, p. 191: «Die alles tragende erste, absolute Grundsetzung ist im einen Fall [= della realtà] eine aktuelle Erfahrung... im anderen Fall [= della possibilità] tritt dafür eine bloße Phantasie ein, in der Wendung der Möglichkeitserfassung, der Erfassung des „möglichen Dinges“. Danach sind dann alle explikativen Folgensetzungen in ihrem Setzungsmodus beiderseits verschieden charakterisiert.»

Consideriamo dunque la costituzione della realtà di un oggetto trascendente, e poniamo che il vissuto fondamentale sia una percezione visuale. Quest'ultima motiva una serie di possibilità attraverso cui si «diffonde» un «raggio di "diritto"» (ivi, p. 193), che ha appunto la sua «fonte» nella percezione fondamentale. Ogni nuova fase del decorso necessario affinché si costituisca la realtà dell'oggetto crea così un nuovo 'diritto'. Nella misura in cui il decorso non viene interrotto o procede in modo concorde, il diritto che si diffonde dalla percezione fondamentale aumenta. La concordanza del decorso presuppone ovviamente che da fase a fase occorra riempimento¹.

A questo punto vorremmo capire di quale 'diritto' si stia parlando. La risposta di Husserl è chiara: il diritto in questione riguarda la *posizionalità* del vissuto. Entriamo così in quel campo speciale che abbiamo conosciuto come 'fenomenologia della ragione' (cfr. *infra*, par. 6). Una delle questioni cardine di quest'ambito d'analisi suonava in questi termini: a quali condizioni la posizione di realtà è *legittima*? È chiaro che un vissuto intenzionale può avere il carattere esistenziale 'reale' anche se vuoto: di solito poniamo il muro che ci sta alle spalle come reale anche se non abbiamo alcuna sensazione relativa ad esso. E tuttavia, la risposta che Husserl dà in questi manoscritti chiama in causa proprio la nozione di 'riempimento': la posizionalità della percezione è esattamente funzione del fatto che essa è un atto (quantomeno parzialmente) *riempito* (o «saturato», per dirla direttamente con Husserl)². Servendoci della terminologia della *Einführung*, possiamo dire che la condizione minimale per la legittimità del carattere esistenziale 'reale' sia proprio il carattere d'attualità. Se dunque è vero che quest'ultimo è funzione dell'occorrenza di una sensazione, allora ciò vorrà dire che il diritto di porre una cosa percepita come 'reale' sarà funzione dell'occorrenza di una sensazione. In breve: il carattere d'attualità legittima il carattere esistenziale 'reale'. Ciò non significa che a *t* una posizione relativa ad una cosa risulta legittima solo se a *t* abbiamo una sensazione relativa a quella cosa; basta che l'*abbiamo avuta* o la possiamo *di principio* avere (cfr. *infra*, par. 14.3.1). Se dunque la sensazione è in grado di legittimare una posizione di realtà, ciò vorrà che essa ha un ruolo nella stessa *costituzione* di qualcosa *come reale*.

Nel caso in cui un vissuto si riferisca ad una cosa la funzione della sensazione è dunque duplice: non solo definisce l'atto come una *percezione*—distinguendolo dun-

¹ Cfr. ivi, p. 194: «Soweit die Einstimmigkeit der fortschreitenden Erfahrung reicht und die Einstimmigkeit der positiven und sich nur begrenzenden Vorzeichnung, soweit findet eine beständige Steigerung der Rechtskraft in Relation zur Kraft der Ausgangserfahrung und so jeder aus ihr durch Erweiterung erwachsenen Erfahrungseinheit statt. Die Erfüllung ist in einer bestimmten Hinsicht, in Hinsicht auf die „Gewährleistung“, eine kontinuierlich sich steigernde.»

² Cfr. ivi, pp. 194–195 e 199: «Das Korrelat des Gewissseins überhaupt, des Aktcharakters des gewissen Glaubens, ist am gesetzten Identischen oder Gegenstand das „seiend“ schlechthin, das Korrelat des durch intuitiven Gehalt (durch „Gegebenheit“) gesättigten Gewissseins, das „rechtmäßig“ seiend, das relativ zum Akt „evident seiend“ oder auch „gegeben seiend“ heißt. Diese am Vermeinten als solches direkt erschaubare Rechtmäßigkeit erfährt kontinuierliche Steigerung, wobei die Rechtmäßigkeit der früheren Erfahrungsphasen im Zusammenhang einstimmiger Erfahrung als motivierend fungiert für die Rechtmäßigkeit der späteren in ihrer Steigerungsstufe... Natürlich besagt ferner die immer offene Möglichkeit des Andersseins und Nichtseins, dass neue eintretende Erfahrung in der Weise neues Recht begründen kann, dass sie schon vorhandenes wirkliches Recht durch seine überwiegende Gegenkraft „aufhebt“. Jedes Erfahrungsrecht ist relativ...» e «So sind fortschreitende Gegebenheit des Wirklichen und Ausweisung der Wirklichkeit untrennbar verbunden: Eins steigert sich mit dem anderen, eins hebt sich mit dem anderen auf.»

que dalle relative modificazioni intenzionali—, ma legittima anche la posizione di realtà. Si noti che con ciò non si dice che il carattere d'attualità implichi il carattere esistenziale reale; lo sappiamo (cfr. *infra*, par. 8.3.1.1): è possibile che una cosa si manifesti come dotata del carattere d'attualità e tuttavia non venga intesa come reale; sappiamo cioè che la forma apprensionale 'percettiva' è indipendente dalla qualità 'reale'. Si dice solo che se quest'ultima dev'essere non solo tale, ma anche *legittima*, allora la cosa deve potersi manifestare dotato del carattere d'attualità.

Una critica possibile a tale impianto potrebbe articolarsi in due parti: in primo luogo si potrebbe accusare Husserl di *circolarità*: una *percezione legittima* non è infatti altro che una *percezione*; la prima non vanta cioè componenti che la seconda non può vantare. A tale osservazione si può rispondere facendo appello al carattere *fondante* della percezione: rispetto ad essa infatti gli altri vissuti candidabili sono *modificazioni intenzionali*: un ricordo ad es. può essere legittimato solo facendo capo alla percezione. In secondo luogo si potrebbe mettere in discussione l'idea che un vissuto essenzialmente *fallibile* quale è la percezione possa legittimare la posizione di realtà. Una possibile risposta che emerge da quanto andiamo trattando potrebbe suonare in questi termini: la sensazione e dunque la percezione può legittimare la qualità 'reale' in quanto solo una *percezione* può smentire una *percezione*: la nostra percezione visuale di un uomo si elude in quella di un albero solo in un altro vissuto di tipo percettivo; anche qui, ricordo e fantasia non giocano alcun ruolo.

E tuttavia, per quanto possiamo estendere il decorso di percezioni trascendenti, non vi sarà alcuna fase di esso che non motivi possibilità modali. La «realtà di una cosa» è dunque anzitutto «un'idea in senso kantiano», la quale è correlato di un decorso «passibile di ampliamento all'infinito» (Hua XX/1, p. 197). Come l'*adeguazione* di una percezione trascendente è un'idea (cfr. *infra*, par. 10.5), così lo è la *realtà* dell'oggetto di quella percezione. Il riempimento è infatti condizione minimale per la legittimità della posizione di realtà, ma non garantisce affatto che essa non sia allucinatoria (cfr. *infra*, par. 8.2). La posizione husserliana non è tuttavia così rigida. In un manoscritto del 1913 (cfr. Hua XXXVI, testo no. 5) Husserl distingue infatti una legittimità «illimitata» da una legittimità «limitata»¹. Se la posizione di realtà dev'essere *illimitatamente* legittima, allora il decorso percettivo non deve lasciare aperta la possibilità che la cosa non esista realmente; affinché la posizione di realtà sia *limitatamente* legittima è sufficiente invece che la cosa si manifesti dotata del carattere d'attualità e si confermi come realmente esistente in un decorso finito. Ne deriva dunque che una percezione trascendente non potrà mai esser detta *assolutamente* non-allucinatoria, perché in quanto tale essa lascia aperta la possibilità modale dell'irrealtà. Tale percezione po-

¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 76: «Soll das Ding wirklich existieren, also die Annahme, dass es existiere, nicht nur beschränkt vernünftig, beschränkt berechtigt sein, sondern unbeschränkt, voll und ganz, so muss ein aktuelles Ich sein, an dessen Erfahrungen sich nicht nur das Sein des Dinges bekundet, sondern so, dass nichts im Bewusstsein dieses Ich auftritt, das diesem Sein durchstreichend in den Weg tritt, und dass der Bewusstseinsverlauf dieses Ich auch nicht so ist, dass er das Sein dieses Dinges offen lässt.» con Hua XVI, p. 290: «Jede Wahrnehmungsauffassung ist motiviert, und in dieser Motivation hat sie ihr Recht, Sein sozusagen zu proklamieren. Aber freilich, diese Vernunftsetzung in der Wahrnehmung ist keine absolute Setzung; sie gleicht einer Kraft, die durch starke Gegenkräfte überwogen werden kann.»

trà essere detta solo *relativamente* non-allucinatoria, perché a tale fine è sufficiente che sia piena o che si confermi in un decorso finito.

La nozione di ‘realtà’ che compare in questi manoscritti è però controversa. Husserl enuncia la tesi secondo cui la realtà della cosa e la cosa reale non sono «una cosa sola». Ciò significa che tra le due non vige identità. Di qui però la realtà viene definita come un «momento d’essere» che appartiene «all’identico che si manifesta». Tale momento viene descritto come qualcosa che ha una «peculiare trascendenza», e che «si svela» nel momento di certezza che aderisce alla manifestazione. Sezioniamo il passo, e discutiamolo alla luce di altri asserti husserliani¹.

In primo luogo va esaminato l’uso della nozione di ‘momento’. Un momento è una parte non-indipendente, cioè una parte che può esistere solo in un intero che la comprenda. Posto ciò, la definizione della realtà come momento dell’‘identico che si manifesta’ può risultare problematica: se l’identico in questione è la cosa, allora la realtà è una parte di quest’ultima. Stando tuttavia a quanto asserito nella *Terza Ricerca*, ‘esistente’ non esprime un «predicato “reale” dell’oggetto» (Hua XIX, p. 231)—come fanno invece ad es. ‘rosso’ o ‘rotondo’. Se realtà e possibilità non sono altro che *modi* dell’essere o dell’esistenza—come la maniera d’esprimersi di Husserl lascia intendere (cfr. *infra*, par. 14.2.1)—, allora l’attrito tra i manoscritti di revisione e l’opera originale sembra inevitabile. Da una simile lettura si dovrebbe poi trarre un’ulteriore conclusione: se la realtà è una *parte* dell’oggetto, allora deve risultare *percepibile* (*implicitamente* in un’*intenzione parziale* ed *esplicitamente* in una *percezione particolare*, cfr. *infra*, parr. 8.1.1.1 e 8.3.4.2), alla stregua ad es. della colorazione dello stesso. Ciò però contrasterebbe ancora quanto detto nella *Sesta Ricerca*, e cioè che l’essere non è «alcunché di percepibile» (ivi, p. 666).

Alle difficoltà esegetiche si sommano quelle teoriche. Se infatti poniamo che la realtà sia una *parte* dell’oggetto (ovvero sia una sua proprietà), incorriamo in due difficoltà:

- (i) nel caso in cui l’oggetto sia *esterno*, la realtà dovrebbe darsi in una molteplicità di manifestazioni; se ad es. la decretassimo come ‘vista’ dovrebbe adombrarsi o darsi in prospettiva; da un punto di vista descrittivo ciò è tuttavia molto difficile da sostenere: variazioni dell’illuminazione o della nostra posizione rispetto all’oggetto dovrebbero implicare variazioni nel modo di manifestarsi della realtà;
- (ii) nel caso in cui l’oggetto sia *interno*, della realtà dovrei avere una *sensazione*; ma per Husserl il rapporto tra sensazione e realtà non è descrivibile negli stessi termini del rapporto tra sensazione e proprietà obiettiva: nel caso di un oggetto esterno si ha infatti che la sensazione *presenta* la proprietà obiettiva. Cosa potrebbe significare che la sensazione *presenta* la realtà?

¹ Cfr. Hua XX/1, p. 197: «Die Wirklichkeit ist das zum identischen Erscheinenden—erscheinend in einer gewissen Repräsentation, die von Erfahrung zu Erfahrung eine andere ist—gehörige Seinsmoment, das sein eigentümliche Transzendenz hat. Es „repräsentiert“ sich gleichsam, oder, wie wir besser sagen: Sie bekundet sich in dem Gewissheits- bzw. Seinsmoment, das der wechselnden Erscheinung anhaftet, aus ihr seine Arte „Fülle“ schöpfend, die Fülle des Rechts... Ähnliches gilt für die Möglichkeit, die sich ja von der Wirklichkeit nur durch die intuitive Grundlage unterscheidet.»

Si potrebbe poi interpretare l'identico che si manifesta come la X del senso, per quindi ricondurre la nozione di 'realtà' qui esposta a quella di 'carattere esistenziale'. Anche tale interpretazione risulta però difficile da conservare, giacché implica una ridondanza: non si spiegherebbe infatti a cosa si riferisca Husserl con «momento di certezza che aderisce alla manifestazione». Inoltre, anche in questo caso risulterebbe problematica la designazione del carattere di realtà come qualcosa che è *parte* dell'oggetto, rispetto alla quale si replicherebbero tutte le difficoltà di cui sopra. Come Husserl annota in un rapido passaggio di un manoscritto del gennaio 1912 (cfr. Hua XXXVIII, testo no. 4), la posizionalità non si manifesta, e soprattutto non è rappresentata, come invece è ciò che rendiamo oggetto¹. Anche qui, una designazione del carattere esistenziale 'reale' come *momento* dell'oggetto genererebbe il seguente problema (cfr. *infra*, par. 8.3.1.1): se ciò che intendiamo non fosse *reale*, non sarebbe possibile che risulti *postò come reale* (se infatti x è un momento di un intero G e G non esiste, allora non esiste x); ma ciò è non è sostenibile dal punto di vista husserliano, secondo cui dev'essere possibile porre qualcosa come reale anche se quest'ultimo non lo è.

Ora riprendiamo l'esame delle differenze che vigono tra la costituzione di realtà e la costituzione di possibilità. In prima battuta la possibilità viene concepita in termini analoghi alla realtà: così come quest'ultima viene definita sia come un'idea, sia come qualcosa che si mostra in un momento qualitativo (la *posizione* di realtà), così la possibilità viene definita sia come un'idea, sia come qualcosa che si mostra in un momento qualitativo (la *posizione* di possibilità). Ma cosa distingue allora le due dimensioni? Anzitutto il fondamento intuitivo, cioè la forma apprensionale dei vissuti in cui si costituiscono: affinché una realtà si costituisca sono necessari o una percezione o un ricordo; affinché si costituisca una possibilità è sufficiente una fantasia. C'è tuttavia un secondo motivo per distinguerle, che chiama in causa la nozione di 'possibilità modale': mentre la verifica della realtà avviene solo tramite un'esperienza ed il suo diritto cresce col procedere del decorso in cui tale esperienza figura come fase, la possibilità è verificata *a priori*, e perciò è garantita². Che una possibilità continui ad essere rilevata originariamente non significa che cresca il diritto di porla, e ciò per un motivo semplice: la fantasia *non* implica possibilità modali. Mentre cioè ciò che è costituito come *possibile* non può rivelarsi impossibile o diverso da come era inteso, ciò che è costituito come *reale* può rivelarsi irrealo o diverso da come era inteso.

Infine, il rapporto tra possibilità e realtà può essere discusso alla luce della diade 'immanenza/trascendenza'. Se per la datità adeguata di un oggetto *trascendente* reale o possibile è necessaria una molteplicità infinita di atti, per la datità adeguata di un og-

¹ Cfr. Hua XXXVIII, p. 385: «Die Komponente der Stellungnahme ist nicht eine weitere Vorstellungskomponente; das „Wirklich“, Wahrhaft, Nichtig erscheint nicht, ist nicht vorstellig in dem Sinn wie ein „Gegenstand“ oder „Sachverhalt“.»

² Cfr. Hua XX/1, p. 198: «Die Wirklichkeit ist nur durch aktuelle Erfahrung gewährleistet, und die Gewährleistung reicht in ihrer Gradualität genau so weit wie die Erfahrung selbst... Hingegen die Möglichkeit ist *a priori* und vollkommen gewährleistet, sowie das Mögliche als solches überhaupt nur originär gegeben ist. Die fortschreitende, immer weitergreifende Gegebenheit des Möglichen bedeutet nicht im mindesten eine Steigerung der Gewährleistung für die Möglichkeit selbst... Evidenterweise kann die einmal begründete Möglichkeit nie wieder aufgehoben werden; sie ist prinzipiell nicht durchstreichbar, keine ihr widerstrebenden Rechtsgründe sind denkbar, die ihre Negation motivieren könnten.»

getto *immanente* reale o possibile è sufficiente un singolo atto: nello specifico, nel caso di un oggetto immanente *possibile* è sufficiente una fantasia «conclusa», mentre in quello di un oggetto immanente *reale* è sufficiente una riflessione «conclusa»¹.

14.2 Il ‘principio di esibibilità’

‘Principio di esibibilità’ non è un’espressione di Husserl; si tratta piuttosto di un conio di Rollinger e Sowa (2003, p. xv), avallato sul piano teorico da altri interpreti husserliani: Làzlo Tengelyi ad es. ha osservato che la designazione di ‘principio’ è consona: si tratterebbe infatti di qualcosa che viene introdotto senza che vengano formulati argomenti per supportarlo, in quanto non farebbe altro che esprimere una delle convinzioni fondamentali della fenomenologia². Lina Rizzoli (2008, p. 278) è dello stesso avviso: secondo lei avremmo a che fare con qualcosa che enuncia una delle assunzioni fenomenologiche fondamentali.

Nei manoscritti che andiamo considerando si parla tuttavia solo di ‘*esibibilità*’. Varrà dunque la pena di indulgiare sulla decisione di ascrivere ad Husserl la formulazione di un *principio*. L’occorrenza più importante di tale concetto è senz’altro quella rintracciabile nel primo libro delle *Ideen*. Lì Husserl formula ciò che chiama «il principio di tutti i principi»³. Quest’ultimo ha una funzione *metodologica*, e recita infatti che il *fenomenologo* deve attenersi a ciò che si dà nell’intuizione, prendendolo nei limiti in cui si dà in essa. Tale affermazione assurge a principio in quanto regola la ricerca fenomenologica stessa, ponendosi come uno dei suoi *presupposti*. La questione da affrontare è allora se vi siano gli estremi per poter dare una connotazione analoga a quanto ci accingiamo a discutere.

Va da sé che una risposta esaustiva potrà essere data solo alla fine dell’indagine. Già da ora possiamo però avanzare l’idea secondo cui ciò che esprime il c.d. ‘principio di esibibilità’ sia qualcosa di essenzialmente diverso da quanto espresso dal principio di tutti i principi. Ne possiamo offrire una formulazione vaga ma sufficientemente chiara: qualcosa esiste se e solo se la sua esistenza può essere esibita. Husserl non qualifica mai tale affermazione come un ‘principio’, né dà degli indizi per elevarla a tale rango. Non sembra dunque illecito ipotizzare che la ritenesse una *proposizione fenomenologica*. Essa starebbe cioè *sullo stesso livello* di una proposizione quale ‘ogni og-

¹ Cfr. *ivi*, p. 200: «Vergleichen wir die Gegebenheit transzendenter mit derjenigen immanenter Wirklichkeit bzw. Möglichkeit, so ist die immanente Wirklichkeit in einem Schlag durch eine geschlossene immanente Wahrnehmung vollkommen zu geben... Die immanente Möglichkeit ist desgleichen in einem Schlag durch eine beliebige immanente Phantasie in einem abgeschlossenen Akt zu geben.»

² Cfr. Tengelyi 2010, p. 143: «Dieses „Prinzip der Ausweisbarkeit“, wie es genannt werden kann, ist ein Grundsatz, auf den sich Husserls Beweis des transzendentalen Idealismus stützt, ohne dass Argumente zu seiner Begründung angeführt würden. Er ist, könnte man meinen, auch nicht begründungsbedürftig, weil er sich aus den Grundüberzeugungen der Phänomenologie unmittelbar ergibt.»

³ Cfr. Hua III, p. 51: «Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der „Intuition“ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.»

getto spaziale si adombra’, con la precisazione che le due proposizioni apparterebbero a due aree diverse della fenomenologia: se l’ultima è chiaramente una proposizione della fenomenologia *della percezione*, la seconda può essere letta come una proposizione di quella che abbiamo conosciuto sotto il titolo di ‘fenomenologia *della ragione*’ (cfr. *infra*, par. 6). Non è l’unica lettura che se ne può dare—come diremo (cfr. *infra*, par. 14.3.1)—, ma è comunque una lettura altamente plausibile. Per ora possiamo notare che *se* tale lettura è corretta, allora ciò che viene detto ‘principio di esibibilità’ (d’ora in poi: ‘**PE**’) non solo non è un principio—o se lo è non lo è nello stesso senso in cui lo è il principio di tutti i principi—, ma sottostà come ogni altra proposizione fenomenologica a quest’ultimo.

Ciò che potrebbe spingere ad accettare senza riserve il conio degli interpreti citati è la presenza nella formulazione della locuzione ‘di principio’. Non sarebbe tuttavia un modo di procedere appropriato: l’uso husserliano dell’avverbio *prinzipiell* mira infatti ad evidenziare una differenza concettuale su cui avremo modo di insistere, e cioè che l’esibibilità in gioco non è mai legata a fattori contingenti o fattuali (tra cui Husserl include anche la legalità naturale), ma è appunto sempre un’esibibilità di principio. Ciò a cui ci troviamo di fronte non è dunque altro che quella circoscrizione che vale per *ogni* proposizione fenomenologica (cfr. *infra*, par. 1). Se è così ci si domanderà legittimamente il perché della nostra scelta di mantenere un’espressione che potrebbe rivelarsi inopportuna. La ragione è meramente *pragmatica*: tale espressione ci offre infatti un punto di riferimento saldo e ci permette quindi di organizzare meglio il discorso. Mettiamo dunque in dubbio l’espressione sul piano semantico, ma restiamo fedeli allo schema esegetico di Rollinger e Sowa, il quale ha il pregio di trattare la tesi in questione alla stregua di una proposizione generale che riceve una specificazione.

Una nota finale sul modo in cui esporremo. Cercheremo di offrire un quadro del **PE** che sia più omogeneo possibile sia da un punto di vista terminologico che concettuale, talvolta violentando gli stessi pronunciamenti husserliani. I motivi sono strettamente sistematici. Nel paragrafo 14.3.1 individueremo tre interpretazioni del **PE**, sicché il lettore comprenderà che dovrà *rileggere* nonché *reformulare* il **PE** stesso a seconda dell’interpretazione scelta.

14.2.1 Formulazione generale e formulazione specifica

La prima formulazione del **PE** la troviamo in un manoscritto datato giugno 1913 (cfr. Hua XXXVI, testo no. 5)¹; qui Husserl afferma l’equivalenza delle proposizioni seguenti: (1) «“A esiste”», (2) «“Si deve costruire una via di possibile esibizione

¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 73: «Der Satz „A existiert“ und der Satz „Es ist ein Weg möglicher Ausweisung der Existenz des A zu konstruieren“, „Es besteht die ideale Möglichkeit solcher Ausweisung“ sind Äquivalenzen. So sind generell die Ideen „Wahrheit“ und „ideale Möglichkeit einsichtiger Ausweisung“ äquivalente Ideen. Was ist, muss sich zur Gegebenheit bringen lassen...»

dell'esistenza di A"», (3) «“Sussiste la possibilità ideale di tale esibizione”». Esaminiamole una ad una.

La proposizione (1) è di natura massimamente generale: Husserl si serve infatti semplicemente della lettera 'A', senza specificare su cosa essa vari. L'ipotesi più plausibile è che vari su *oggetti*, almeno se consideriamo le righe immediatamente successive a quelle delle proposizioni citate: Husserl prosegue infatti asserendo che «l'oggetto o meglio l'essere oggettuale e la coscienza si coappartengono». Se ciò è vero, allora una parafrasi possibile di (1) è: (1') 'un oggetto esiste'. Vedremo tuttavia come tale traduzione non catturi esaustivamente il dominio della lettera 'A', soprattutto se si guarda al corpus di manoscritti in cui il **PE** viene declinato operativamente, sicché (1') andrà soppesata e ridiscussa. Per ora la manteniamo per conformarci al modo d'esprimersi di Husserl.

Di 'A' si dice poi che *esiste*. Va notato che Husserl utilizza quest'ultimo termine in modo non sempre univoco, ed anzi si può dire che non vi sia manoscritto in cui la nozione di 'esistenza' venga lueggiata. Da un'analisi complessiva dei testi considerati sembra tuttavia che essa sia sovrapponibile a quella di 'essere'. Lo si deduce dalle espressioni che Husserl adopera: se infatti in un manoscritto del 1914 la nozione di 'esistenza' coincide chiaramente con quella di 'realtà' (Hua XXXVI, testo no. 7, pp. 138–140), molto più spesso leggiamo di «esistenza possibile», «esistenza reale» ed «esistenza reale-naturale» (cfr. *ivi*, pp. 73–74 ed Hua XVI, p. 293, c.n.), sicché è del tutto legittimo pensare che la nozione di 'esistenza' non coincida con nessuna di quelle espresse dagli aggettivi citati. Le espressioni 'essente' ed 'esistente' sono invece usate l'una in luogo dell'altra, com'è deducibile dai contesti (cfr. Hua XXXVI, *passim* e Rollinger & Sowa 2003, p. xxiii, n. 2). Le proposizioni 'A esiste' ed 'A è' possono dunque essere considerate varianti stilistiche, così come possiamo continuare a sostituire alle espressioni 'esistenza possibile' ed 'esistenza reale' rispettivamente le espressioni 'possibilità' e 'realtà'. Non si tratta di stipulazioni arbitrarie, ma piuttosto di scelte esegetiche atte a conferire intellegibilità ad un discorso che altrimenti sarebbe a dir poco impraticabile.

Le proposizioni (2) e (3) possono invece essere considerate l'una la parafrasi dell'altra. La '*possibile esibizione* dell'esistenza di A' non è infatti altro che la '*possibilità dell'esibizione* dell'esistenza di A'. Il fatto che la proposizione (3) aggiunga che tale possibilità sia 'ideale' non altera quanto detto, giacché *ogni* possibilità è una possibilità ideale (cfr. *infra*, par. 13.2.2), come sappiamo.

Come lueggiare il concetto di 'esibizione'? Dal manoscritto del giugno 1913 non pervengono chiarimenti a riguardo; giacché tuttavia il **PE** verrà riformulato ed applicato anche nei manoscritti di revisione, è lecito andare a cercare in quei testi qualche delucidazione. A proposito di una legge algebrica Husserl scrive che la sua validità (ovvero sia la sua *esistenza*) richiede «la possibilità ideale della sua *conoscenza*» (Hua XX/1, p. 266, c.n.). La possibilità dell'*esibizione* dell'esistenza di A sembrerebbe dunque equivalere alla possibilità della *conoscenza* dell'esistenza di A. Il termine 'conoscenza' resta tuttavia indefinito in quei manoscritti, e non è escluso che sia impiegabile solo nel caso degli oggetti eideitici. Tutto ciò che si può dire è che l'esistenza di A im-

plicherà l'esistenza (quantomeno *possibile*) di una coscienza che la possa esibire. Husserl dichiara tuttavia che la proposizione (1) è *equivalente* alla proposizione (2). Sembra dunque lecito formulare il **PE** con un bicondizionale (esprimendo ogni equivalenza una bicondizionalità): 'A esiste se e solo se l'esibizione dell'esistenza di A è possibile'. Si osservi che un tale bicondizionale non è in grado di offrire una *definizione* di 'esistenza', e ciò per ragioni strutturali (o formali): 'esistenza' compare infatti sia *in (1)* che *in (2)*, sicché il *definiendum* comparirebbe nel *definiens*—il che viola chiaramente le condizioni di correttezza di una definizione.

Oltre a ciò dovremmo tener conto di tre dati. Il primo è che l'esistenza si dice in due modi: come *possibile* e come *reale*; il secondo è che l'intuizione si dice (almeno) in tre modi: come *percezione*, come *fantasia* e come *ricordo*; il terzo è che un oggetto si dice in due modi: come *eidetico* e come *individuale*. Seguendo ancora Rollinger e Sowa (2003, p. xv), indichiamo tale formulazione del **PE** come *generale*, distinguendola dunque da una formulazione *specifica*. Per introdurre quest'ultima discuteremo una delle differenze appena menzionate: quella tra oggetti *eidetici* e *individuali*.

14.2.1.1 Oggetti eidetici e individuali

Continuiamo con l'analisi del manoscritto pocanzi citato: se un oggetto eidetico è un oggetto *ideale*, un oggetto individuale non lo è. Esempi di oggetti eidetici sono ad es. i numeri, le essenze o le leggi logiche (cfr. Hua XXXVI, p. 73 con Hua XX/1, p. 266). Da parte loro gli oggetti individuali possono essere *trascendenti* o *immanenti*: un oggetto individuale trascendente è ad es. una cosa, mentre un oggetto individuale immanente è ad es. un dato sensoriale. Si tratta dunque di capire come specificare il **PE** rispetto a questi due tipi di oggetti.

Oggetti eidetici. Husserl scrive che l'esistenza di un oggetto eidetico richiede «solo l'esistenza possibile di una coscienza», per quindi precisare che l'esistenza di un numero ad es. richiede solo «la possibilità ideale dell'esibizione» della stessa¹. Possiamo sceverare due informazioni: la prima è che l'esistenza di un oggetto eidetico implica l'esistenza *meramente possibile* di una coscienza; la seconda è che l'esistenza di un oggetto eidetico implica la possibilità *meramente ideale* dell'esibizione dell'esistenza dello stesso. Se ad es. fingiamo un centauro che intuisce una legge algebrica, la possibilità meramente ideale dell'esibizione dell'esistenza di quella legge è sufficiente affinché quella legge esista². Ma di quale esistenza si parla in quest'ultimo caso? Non di un'esistenza meramente possibile, ma di un'esistenza *reale*. Come Husserl scriverà nei

¹ Cfr. *ivi*, pp. 73–74: «Ein eidetischer Gegenstand aber fordert bloß die mögliche Existenz eines auf ihn zu beziehenden Bewusstseins. Die mathematische Existenz von Zahlen, Mannigfaltigkeiten etc. fordert mit der idealen Möglichkeit der einsichtigen Ausweisung nicht die wirkliche Existenz eines Bewusstseins...»

² Cfr. Hua XX/1, p. 266: «Fingieren wir einen Zentauren, der einsieht, dass $a + 1 = 1 + a$ ist... Wir können den Zentauren beliebig verwandeln, wir können neben ihm fingierend beliebige andere Wesen stellen, beliebige andere Akte vollziehend, immer einsehend, des Inhalts $a + 1 = 1 + a$: Wir sehen ein, dass die ideale Möglichkeit der Erkenntnis $a + 1 = 1 + a$ gleichwertig ist der wirklichen Geltung.»

manoscritti di revisione, per un oggetto ideale possibilità e realtà sono infatti «equivalenti» (Hua XX/1, p. 269). Sia dunque A un oggetto eidetico; si avrà non solo che se A è reale, allora A è possibile—il che vale per *qualsiasi* oggetto—, ma anche che se A è possibile, allora A è reale.

Oggetti individuali. Nella sua formulazione generale, il **PE** afferma che l'esistenza di un oggetto implica la possibilità di un'esibizione della stessa. Nella sua generalità il **PE** si applica dunque ad un oggetto *in quanto tale*, eidetico o individuale che sia, e soprattutto si applica all'esistenza *in quanto tale*, possibile o reale che sia. Come un oggetto eidetico non può esistere senza la possibilità ideale di un'esibizione della sua esistenza, così anche un oggetto individuale. Abbiamo visto però che l'esistenza *reale* di un oggetto eidetico implica l'esistenza meramente possibile di una coscienza; ed abbiamo anche visto che quello stesso oggetto implica la possibilità meramente ideale di un'esibizione della stessa. Si può dire che valga lo stesso per un oggetto individuale? La risposta di Husserl è negativa sotto entrambi i rispetti: primo, l'esistenza *reale* di un oggetto individuale implica infatti l'esistenza *reale* di una coscienza; se la coscienza è *meramente possibile*, anche l'oggetto individuale è *meramente possibile*; secondo, fino a che l'esibizione dell'esistenza di un oggetto individuale resta una possibilità *meramente ideale*, l'esistenza dell'oggetto individuale stesso resta una esistenza *meramente possibile*: la possibilità meramente ideale della percezione di un albero ad es. implica solo l'esistenza meramente *possibile* dell'albero, non la sua esistenza *reale*¹.

Come dicevamo, gli oggetti individuali possono essere o *immanenti* o *trascendenti*. Riguardo ai primi, Husserl afferma che il **PE** può assumere la forma di una «*tautologia*» (c.n.)²: è il caso in cui l'oggetto individuale sia un vissuto. Husserl sembra dunque sostenere che in quest'ultimo caso il **PE** assuma la forma della legge d'identità, che è appunto tautologica: 'un vissuto *v* esiste realmente se e solo se un *v* esiste realmente'. Tale applicazione del **PE** risulta tuttavia discutibile rispetto al senso della sua formulazione generale: è vero infatti che l'esistenza reale di un vissuto è *eo ipso* esistenza reale di una coscienza (ogni vissuto è infatti vissuto di qualcuno che lo vive), ma è anche vero che l'esibizione sembra essere chiarita nei termini di un vissuto *intenzionale*. Se questo è vero una formulazione rigorosa del **PE** applicato ad oggetti individuali immanenti quali sono i vissuti dovrebbe affermare quanto segue: l'esistenza reale di un oggetto individuale immanente equivale alla possibilità reale dell'esibizione

¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 78: «Wirkliche Existenz eines Dinges, also wirkliche Existenz einer realen Welt fordert mehr als ein ideal mögliches Ich und Ich-Bewusstsein, fordert mehr als ein ideal mögliches Erfahren und ideal mögliche Erfahrungszusammenhänge, denn damit kommen wir über ideal mögliche oder, was dasselbe, fingierbare Dinge nicht hinaus. Sie fordert ein inhaltlich ausgezeichnetes aktuelles Ich, ein wirklich existierendes Bewusstsein mit wirklichen Erfahrungen und Erfahrungsthesen.»

² Cfr. *ivi*, p. 74: «Jeder individuelle Gegenstand, den wir als existierenden ansetzen, fordert alsbald die wirkliche Existenz eines Bewusstseins. a) Ist der individuelle Gegenstand selbst ein Bewusstseins Erlebnis, dann ist der Satz eine Tautologie. Höchstens könnte man weitergehend sagen, das einzelne Erlebnis fordere einen ganzen Bewusstseinsstrom... b) Leicht erledigt sich dann auch der Existenzfall eines immanenten Empfindungsdatums.» L'ipotesi secondo cui l'esistenza reale di un vissuto richiede l'esistenza reale dell'intero flusso coscienziale è ovviamente compatibile con l'idea secondo cui è possibile dirigere arbitrariamente gli atti ed interrompere o invertire i loro decorsi; l'ipotesi ha infatti portata *generica*, cioè riguarda i vissuti in generale; essa dice solo che se un vissuto è reale, allora è reale l'intero di cui tale vissuto è parte; non dice che l'esistenza reale di un vissuto *specifico* richiede l'esistenza reale di un altro vissuto *specifico*.

della stessa—ove però tale esibizione si darebbe in un atto che abbia tale vissuto come oggetto, e dunque in una *riflessione*. Ciò non può però che generare difficoltà: se l'esibizione di cui parla il **PE** implica infatti un *atto*—se cioè poter *esibire* l'esistenza di A implica anzitutto poter *intendere* A—, allora sorge la seguente questione: come esibire la realtà di un vissuto *intenzionale*? Come abbiamo cercato di mostrare (cfr. *infra*, par. 9.4), è impossibile attuare due vissuti intenzionali in uno stesso istante. Se quindi riflettiamo ad essere attuale o reale è *la riflessione*, non il vissuto intenzionale verso cui ci si dirige in essa, ed è chiaro che iterando l'operazione incontreremo il medesimo problema. In altri termini, un vissuto intenzionale reale è qualcosa che *di principio* non è intendibile. Ne risulta che a simili condizioni un vissuto reale non può dirsi tale. Se invece si interpreta l'esibizione in un senso più ampio, e cioè come la possibilità della coscienza di riferirsi *in qualche modo* a ciò che è reale—dunque non necessariamente in modo *intenzionale*—, allora la coscienza *interna* (vale a dire la coscienza *del vissuto*) è l'unico candidato possibile: il vissuto intenzionale attuato (ossia reale) è infatti *dato* alla coscienza interna, ed in ciò si esibisce la sua realtà. Avremo tuttavia modo di ridiscutere il modo in cui Husserl applica il **PE** alla sfera della coscienza (cfr. *infra*, par. 14.3.1).

Consideriamo gli oggetti individuali trascendenti; tra questi ultimi rientrano le cose, cioè quanto può essere inteso in una percezione esterna. Per usare il lessico dei manoscritti di revisione, le cose sono oggetti *reali-naturali*, che in quanto tali si oppongono agli oggetti *ideali* (se dunque '*reale*' si oppone a '*possibile*', '*reale-naturale*' si oppone a '*ideale*')¹. Come formulare allora il **PE** per oggetti individuali trascendenti quali sono le cose? In quanto oggetti individuali, la loro esistenza reale implica qualcosa in più che la possibilità meramente ideale dell'esibizione della stessa. Se ne deve concludere che l'esibizione debba essere *reale*? Husserl risponde negativamente: alcune cose esistono realmente sebbene non siano *esperite* (ossia date in un'esperienza reale). Con ciò Husserl ricorre ancora ad una volta a quella specifica possibilità che è la possibilità *reale*²: l'esistenza reale di una cosa non implica la *realtà* dell'esibizione della stessa; ciò che essa implica è piuttosto la *possibilità reale* di tale esibizione. Ciò non contraddice la tesi secondo cui l'esistenza reale di una cosa implica l'esistenza *reale* di una coscienza. L'esempio portato da Husserl lo spiega: fingiamo un centauro che *esperisca* un tavolo, e fingiamo poi che tale centauro non abbia più alcuna esperienza di tale tavolo, che tuttavia fingiamo ancora come reale. Il tavolo è dunque una «regola» per esperienze realmente possibili (ossia per percezioni o ricordi realmente possibili) rela-

¹ Nei termini delle *Log. Unt.* potremmo dire che gli oggetti reali-naturali siano gli oggetti dell'intuizione *sensibile*, definendo così quelli ideali come gli oggetti dell'intuizione *categoriale* (cfr. Hua XIX, pp. 139 e 145). Come si vede, le coppie si incrociano (cfr. anche Bernet 2004, pp. 2, n. 4 e p. 6): un oggetto *reale-naturale* può essere tanto *possibile* quanto *reale*, e così un oggetto *ideale*, sebbene in quest'ultimo caso le due dimensioni coincidano.

² Cfr. Hua XX/1, p. 268: «Wann ist es [= das Ding] nun in seiner Wirklichkeit ausweisbar? Da werden wir zunächst eine Schwierigkeit finden. Ideal mögliche Erfahrungen reicht nicht hin, denn die ist gewährleistet für jedes mögliche Ding und gewährleistet auch nur die Möglichkeit... Andererseits wirkliche Erfahrung von dem Ding ist nicht nötig. Denn es gibt doch bzw. es kann geben (was *a priori* einsehen können) Dinge, die nicht aktuell erfahren sind. Was liegt nun zwischen ideal möglicher und wirklicher Erfahrung? Nun, gerade die Möglichkeit, auf die es hier ankommt: die reale Möglichkeit.»

tive ad esso¹. L'insieme di tali esibizioni è trascelto dall'insieme delle esibizioni la cui possibilità è *meramente ideale*, tra le quali figurano esibizioni che si riferiscono ad altre cose o a ciò che non è compatibile con l'esistenza reale di quel tavolo. E tuttavia, come è chiaro dall'esempio, le esperienze *realmente possibili* relative al tavolo sono motivate dall'esperienza *reale* del tavolo, sicché—solo in *questo* senso—l'esistenza reale del tavolo implica la *realtà* dell'esibizione della stessa. Con la tesi secondo cui la realtà di un oggetto individuale trascendente implica solo la possibilità reale dell'esibizione della stessa Husserl intende infatti solo rimarcare come una cosa possa (continuare a) esistere realmente nonostante non sia *più esperita* (cioè non sia oggetto di un'esperienza reale). La tavola seguente riassume quanto esposto:

Formulazioni specifiche del PE

<i>Oggetti eidetici</i>	Esistenza <i>reale</i> di A	Possibilità (meramente) <i>ideale</i> dell'esibizione dell'esistenza reale di A	Esistenza (meramente) <i>possibile</i> di una coscienza
<i>Oggetti individuali trascendenti</i>	Esistenza (meramente) <i>possibile</i> di A	Possibilità (meramente) <i>ideale</i> dell'esibizione dell'esistenza (meramente) possibile di A	Esistenza (meramente) <i>possibile</i> di una coscienza
	Esistenza <i>reale</i> di A	Possibilità <i>reale</i> dell'esibizione dell'esistenza reale di A	Esistenza <i>reale</i> di una coscienza

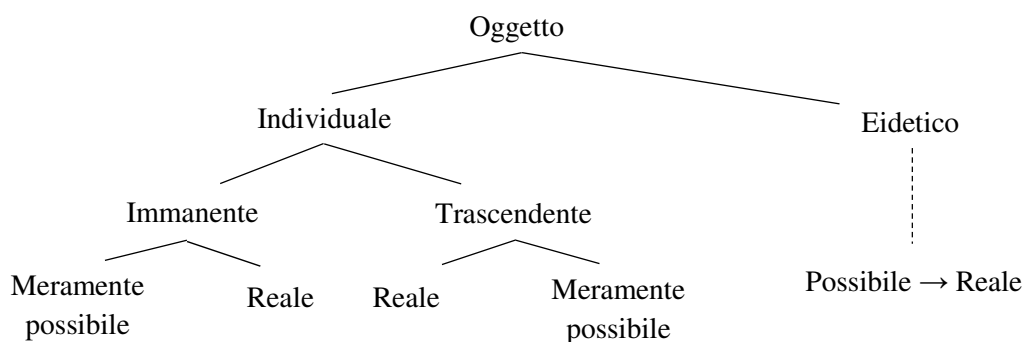
Ciò ha il suo controcanto *a parte objecti*. Come dicevamo, sul piano *eidetico* vige convertibilità (o equivalenza) tra possibilità e realtà: un oggetto eidetico possibile è un oggetto reale, e viceversa. L'esistenza possibile di un numero ad es. equivale alla sua esistenza reale. Ciò non vale per gli oggetti *individuali*, ed in particolare non vale per gli oggetti individuali *trascendenti*. Il motivo addotto da Husserl è il seguente: consideriamo un centauro *biondo* meramente possibile (ossia un centauro biondo la cui esistenza è meramente possibile). Esso avrà accanto a sé un'infinità di centauri meramente possibili (ossia un'infinità di centauri la cui esistenza è meramente possibile): ad es. un centauro *moro*, un centauro *con un occhio solo* o ancora un centauro *con due*

¹ Cfr. *ivi*, pp. 268–269: «Wir fingieren uns wieder einen Zentauren, der Erfahrung von einem realem Dies-da, dem Tisch vor ihm, hat, und dann wieder keine Erfahrung von demselben Tisch, der aber immerfort wirklicher sei, wie wir eben fingieren. Die Existenz des Tisches bedeutet offenbar eine Regel für gewisse „mögliche“ Erfahrungen im Bewusstsein des Zentauren. Und der Inbegriff dieser möglichen Erfahrungen ist ausgezeichnet gegenüber dem unendlichen Heer freier und rein ideal möglicher Erfahrungen, die sich auf andere Dinge und auf mit dem Wirklichen nicht verträgliche, und jedenfalls auf nicht existierende beziehen. Ein Sein als Wesen, als Idee ist eine Wirklichkeit, die neben sich keine Möglichkeiten hat von solchem, was zwar auch sein konnte, was aber nun einmal nicht ist, und neben sich keine Möglichkeiten von solchem, was mit der Idee unverträglich wäre... Der Regel real möglicher Erfahrungen unterliegt nur das mit dem betreffenden wirklichen Ding in eins gedachte wirkliche Bewusstsein.»

occhi. Ora, alcuni di questi centauri sono tra loro «incompatibili» (quello biondo è «incompatibile» con quello moro e quello ciclopico è «incompatibile» con quello a due occhi), il che vuol dire: se un centauro esiste *realmente* come biondo (a *t*), allora quello stesso centauro non può esistere *realmente* come moro (a *t*)¹. E tuttavia, fino a che restiamo sul piano dell'esistenza meramente possibile, nessuno dei centauri presi in considerazione è escluso; in quanto cosa la cui esistenza è meramente possibile, un centauro biondo non esclude un centauro moro. Se invece poniamo che il centauro biondo esista realmente, e che quindi il centauro che prima era meramente possibile si realizzi—cioè diventi realtà—, allora sarà escluso un certo numero di centauri, tra cui figura quello moro. In altri termini, nella sfera degli oggetti individuali trascendenti è reale ciò che *esclude* delle possibilità. Per dirla diversamente (ma ancora in termini husserliani): nel regno degli oggetti individuali trascendenti la realtà è un «contrassegno» (Hua XX/1, p. 267) nel reame delle possibilità, le quali dunque concorrono affinché una di loro si realizzi.

Sul piano eidetico questo discorso è insensato: un oggetto ideale non è un oggetto che in quanto possibile ha accanto a sé altri oggetti possibili che sarebbero incompatibili con esso nel caso in cui questo si realizzasse: il numero primo 17 ad es. non ha accanto a sé alcun numero primo meramente possibile che potrebbe essere un numero primo reale (cfr. Rollinger & Sowa 2003, p. xxiii); in quanto *possibile*, il numero primo 17 è *reale*; analogamente, l'essenza del rosso non ha accanto a sé alcuna essenza del rosso meramente possibile che potrebbe essere un'essenza del rosso reale; in quanto *possibile*, tale essenza è *reale*. La figura seguente illustra le differenze appena discusse.

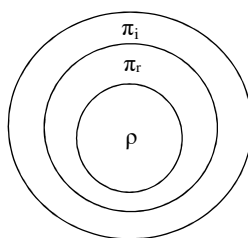
Figura 12



¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 75: «Beachten wir dabei, dass die bloß ideale Möglichkeit eines Dinges, z.B. eines Zentauren, nicht unendlich viele andere, miteinander in der Existenz unverträgliche ideale Möglichkeiten ausschließt. Ich phantasierte mir den Zentauren blond und zweiäugig, ich kann mir ihn ebenso gut schwarzhaarig und einäugig vorstellen, obschon die eine ideale Möglichkeit mit der anderen unverträglich ist. Unverträglich sind sie: Wenn das eine als seiend gesetzt ist, ist im Sein das andere ausgeschlossen, während doch gleich möglich sind als ideale Möglichkeiten.»

Sotto questo aspetto l'impianto teorico husserliano assomiglia molto a quello leibniziano (cfr. Mohanty 1984, p. 19): l'insieme delle *possibilità reali* è infatti un sottoinsieme dell'insieme delle *possibilità ideali*, così come l'insieme delle *realtà* è un sottoinsieme dell'insieme delle possibilità reali:

Figura 13



ove ' π_i ' è appunto l'insieme delle possibilità ideali, ' π_r ' quello delle possibilità reali ed ' ρ ' quello della realtà.

14.3 *Esse = (posse) percipi e triplice nozione di immanenza*

Come visto, secondo Husserl alcune cose esistono realmente pur non essendo (più) esperite; nello specifico, è possibile che una cosa esista realmente pur non (più) essendo percepita. L'esistenza reale di una cosa non implica dunque la sua esibizione *reale*, ma solo la possibilità reale di tale esibizione—dunque in definitiva la sua esibibilità.

Per comprendere ancora meglio quest'ultima tesi occorre approfondire il raffronto tra la sfera dell'immanenza e quella della trascendenza. Un manoscritto del 1908 può gettare le basi per tale approfondimento (cfr. Hua XXXVI, testo no. 1). Vi leggiamo che per ciò che è immanente vale la nota equazione *esse = percipi*¹, ove però il 'percipi' non è reso da Husserl con 'essere *percepto*', ma piuttosto con 'essere *vissuto*'. Lo stesso segno '=' in tale contesto non sembra esprimere un'equivalenza, quanto piuttosto una mera implicazione: *se x è reale, allora x è vissuto*. Consideriamo ad es. un dato sensoriale: se quest'ultimo è *reale*, allora è *vissuto*; è cioè impossibile che una mia sensazione sia reale ma non sia vissuta (da me). Ciò vale anche per i vissuti intenzionali, giacché anch'essi sono qualcosa di immanente alla coscienza: se ad es. una mia percezione è reale, allora essa è vissuta; è cioè impossibile che una mia percezione sia reale ma non sia vissuta (da me). Ciò concorda peraltro con la tesi husserliana se-

¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 12: «Für das Immanente gilt der Satz *esse = percipi*, nämlich Sein = Erlebtsein. Das Erlebte ist der Reflexion des Erlebenden, der Reflexion im direkten Jetztbewusstsein oder der Reflexion in der Wiedererinnerung zugänglich... Das dingliche Sein ist, auch wenn es nicht „perzipiert“ ist; das heißt hier, es ist, auch wenn es nicht in Erlebnissen der Wahrnehmung, der Erinnerung, des Wissens gesetzt ist. Es muss doch nicht wirklich gesetzt sein.»

condo cui i vissuti sono reali anche prima che in una riflessione ci si diriga su di essi (cfr. *infra*, par. 9.4.), ed infatti Husserl accenna proprio a quella tesi.

Dal prosieguo del passo si comprende che Husserl cita l'equazione di cui sopra al fine di evidenziare un chiaroscuro tra l'immanenza dei vissuti e la trascendenza della cosa. Quest'ultima infatti può essere reale anche se non percepita. Che un tavolo sia reale non implica ad es. che io lo veda; o ancora: che io lo veda ed un istante dopo attui la fantasia di una ninfa o mi diriga percettivamente verso qualcos'altro non implica che esso non sia più reale.

Dietro simili osservazioni non si può non avvertire il rifiuto di una delle filosofie più classiche: l'immanentismo berkeleiano. E in effetti vi è un testo in cui Husserl si misura con quest'ultimo frontalmente, cercando proprio di mostrarne i limiti. Si tratta dell'*Erkenntnistheorie*, una parte della quale culmina con la confutazione di quella che Husserl stesso chiama 'filosofia dell'immanenza': il suo nucleo teorico coincide proprio con l'equazione *esse = percipi*, che però in questo caso va assunta nei termini primigeni, ossia berkeleiani: essere reale = essere *percepito*. Husserl inizia precisando che l'«essere percepito» è un «fatto» diverso dal «fatto» della «mera esistenza», e sviluppa questa tesi a prima vista enigmatica proprio fornendo una formulazione del **PE** (forse la prima in assoluto): scrive infatti che «un essere reale» che non sia di principio percepibile è un «non senso». Di qui però precisa che una simile tesi non conduce affatto ad abbracciare l'equazione berkeleiana: il **PE** non parla infatti di possibilità «reali»—nozione che sta qui ad indicare la *fattualità* o la compatibilità con le leggi di natura (cfr. *infra*, par. 13.2.2)—, ma sempre e solo di possibilità «ideali»—nozione che qui copre tutte le possibilità *di principio*, e dunque sia quelle (meramente) *ideali* sia quelle che si svilupperanno come possibilità *reali*¹. L'esempio qui addotto è quello ripreso nei manoscritti di revisione (cfr. *infra*, par. 13.1): può darsi che *fattualmente* («de facto») qualcosa di rosso e qualcosa di rotondo non si unifichino; essi sono tuttavia unificabili *di principio*, il che non è che un altro modo per dire che l'esistenza possibile di qualcosa di rosso e rotondo pertiene le essenze 'rosso' e 'rotondo' e non le relative singolarità. Analogamente, non si può dire che una cosa reale sia «ogni volta data». Non si può dire ad es. che se un albero esiste realmente, allora quell'albero è *percepito*, cioè è oggetto di una percezione *fattuale*; tutto ciò che si può dire è che se un albero esiste realmente, allora quell'albero è realmente *percepibile*, dal che segue che una percezione relativa ad esso è realmente possibile. In questi termini, Husserl riscriverebbe l'equazione berkeleiana come segue: *esse = posse percipi*—ove il 'posse'

¹ Cfr. Mat. III, pp. 136–137: «Aber das Wahrgenommensein, auch das adäquat Wahrgenommensein, ist eine Tatsache, die evident verschieden ist von der Tatsache der bloßen Existenz. Ohne Wahrnehmung hätten wir keinen Begriff von Existenz, und das dürfen wir als evidenteste Wahrheit in Anspruch nehmen, dass wir im Sinn der Wahrnehmung den Begriff der Existenz finden müssen. Darin liegt, dass ein Sein, das prinzipiell sozusagen nicht wahrnehmbar wäre, ein Nonsens ist. Aber zur Idee keines Gegenstandes gehört die Wahrnehmung und reelle Wahrnehmbarkeit... Das ist aber auch alles, niemals kommen wir zur Gleichung *esse = percipi*. Diese Möglichkeiten sind aber ideale... Real möglich ist, was nicht nach Realgesetzen ausgeschlossen ist; und davon ist hier offenbar gar keine Rede, wo wir von der idealen Möglichkeit eines roten Kreises aufgrund der intuitiv erfassten generellen Einheit sprechen. Und ebenso verhält es sich mit der idealen Möglichkeit des Wahrgenommenwerdens. Es ist gar nicht darin gelegen, dass jedes Sein jemals gegeben sei...»

esprime una possibilità di principio. Giacché tuttavia una percezione realmente possibile ha senso solo sulla base di una percezione *reale*, si potrebbe chiedere ad Husserl cosa lo distingue dal berkeleiano: l'unica risposta che egli potrebbe dare farebbe appello alla distinzione tra *fattualità* e *realtà*: quando Husserl parla di una coscienza *reale* non parla di una coscienza *fattuale*: può darsi che il centauro *de facto* non esperisca il tavolo, perché magari la sua condizione fisica non glielo permette; se tuttavia il tavolo è reale, allora una qualche coscienza deve *esperirlo*. Sarà Husserl stesso ad affrontare tale questione (cfr. *infra*, par. 14.3.1), come vedremo.

Sul piano operativo tale distinzione collassa nel momento in cui Husserl sviluppa un argomento atto a confutare l'immanentismo berkeleiano. L'argomento procede proprio assumendo l'equazione in esame, e può essere ricostruito come segue¹. Le premesse su cui si basa sono tre: (i) A è *reale* (*non fattuale*); (ii) una percezione di A è *reale* (*non fattuale*); (iii) essere reale = essere *percepito*—ove (iii) può essere tradotto con 'se A è reale, allora A è percepito' e 'A è percepito' può essere a sua volta tradotto con 'una percezione di A è reale'. A questo punto il regresso all'infinito è inevitabile: A è reale, e dunque implica una percezione reale di A, diciamo W; ma anche W è qualcosa di reale, sicché W implicherà una percezione reale di W, diciamo W'; ma anche W' è qualcosa di reale, sicché W' implicherà una percezione reale di W', diciamo W'', e così via. Come è chiaro, l'argomento funziona solo se ad essere in gioco è esclusivamente la *realtà*; una distinzione tra *realtà* di A e *fattualità* della percezione non innescerebbe il regresso.

L'argomento viene poi applicato una seconda volta: il filosofo dell'immanenza potrebbe infatti sostenere che ogni cosa reale è *data ad un io*—anch'esso quindi concepito come reale. L'argomento ha la medesima struttura di quello svolto nel caso della percezione, solo che l'equazione berkeleiana viene variata all'occorrenza²: (i') A è reale (*non fattuale*); (ii') un io a cui è dato A è reale (*non fattuale*); (iii) essere reale = essere *dato ad un io*—ove (iii') può essere tradotto con 'se A è reale, allora A è dato ad un io' e 'A è dato ad un io' può essere a sua volta tradotto con 'un io a cui è dato A è reale'. Anche qui il regresso è inevitabile: A è reale, e dunque implica un io reale a cui è dato A, diciamo io₁; ma anche io₁ è qualcosa di reale, sicché io₁ implicherà un io reale a cui è dato io₁, diciamo io₂; ma anche io₂ è qualcosa di reale, sicché io₂ implicherà un io reale a cui è dato io₂, diciamo io₃, e così via. Il regresso potrebbe essere scongiurato se vigesse *identità* tra i vari io, ma ciò è insostenibile agli occhi di Husserl:

¹ Cfr. *ivi*, p. 138: «Wäre die These richtig, dass jedes Sein = Wahrgenommensein ist, so wäre doch das Sein der Wahrnehmung, in der mir der Gegenstand wahrgenommen ist, notwendig auch wieder wahrgenommen. Die Wahrnehmung setzte eine Wahrnehmung der Wahrnehmung voraus, die Wahrnehmung der Wahrnehmung wieder eine dritte Wahrnehmung, und so *in infinitum*.»

² Cfr. *ibid.*: «Wie steht es denn mit der Existenz des Ich? Auch sie müsste konsequenterweise den Sinn haben des Erlebtheins durch ein Ich. Da frage ich: Durch welches Ich? Durch dasselbe. Aber ist das Ich Erlebnis für das Ich so, wie irgendein Bewusstseinsinhalt Erlebnis für ein Ich sein kann in einer Wahrnehmung? Das wäre absurd. Ein Ich erlebt, das heißt, in dem Zusammenhang der Icheinheit findet sich dieser oder jener Inhalt vor, und das ist der erlebte Inhalt. Der ganze Ichzusammenhang, das Ich selbst, ist nicht ein Inhalt unter den Inhalten, die es in einen Zusammenhang verknüpft. Also müsste das Ich nur sein als Erlebnis eines neuen Ich, und da hätten wir wieder den unendlichen Regress.»

si avrebbe infatti che un io è contenuto *di sé stesso* (ciò che è dato ad un io è infatti un contenuto di quell'io), il che è qualcosa di palesemente controintuitivo.

Nel prossimo paragrafo compareremo il modo in cui Husserl procede contro l'immanentista berkeleiano con quello in cui formula ed applica il **PE**. Ora vorremmo seguire la nostra trattazione approfondendo una formulazione specifica del **PE**, quella relativa alle cose. Lo faremo mettendo a fuoco due dimensioni a noi familiari: quella dell'intenzionalità e quella dell'immanenza.

Realtà ed intenzionalità. Il **PE** sancisce che la realtà di una cosa è equivalente alla *possibilità reale* della sua esibizione, non alla *realtà* di tale esibizione. Husserl accetta dunque l'idea che una cosa possa essere al di fuori del mio campo percettivo *e tuttavia esistere realmente*; l'idea che non accetta è che una cosa *reale* possa essere al di fuori del mio campo percettivo *e non essere in linea di principio percepibile*. Se infatti la cosa reale non è nel mio campo percettivo, allora essa è comunque nel mio *ambiente circostante*. La nozione di 'ambiente circostante' è stata introdotta in precedenza, studiando la *Dingvorlesung* (cfr. *infra*, par. 12.2). Lì Husserl aveva definito il campo percettivo come qualcosa di limitato. In un manoscritto del 1915 (cfr. Hua XXXVI, testo no. 6) viene precisato che ogni campo percettivo dev'essere pensato come un «membro di una continuità ideale» di campi percettivi¹. Se dunque la cosa è reale, tale continuità deve condurre a quel campo percettivo in cui essa "cade" (vale a dire in cui essa risulta percepita). Che una cosa esista realmente implica però che debba essere realmente possibile percepirla, il che presuppone la facoltà cinestetica. Se dunque una cosa non è percepita e tuttavia esiste realmente, allora dev'essere realmente possibile che io prosegua o venga trasportato nello spazio *all'infinito* e giunga a percepirla.

Questo quadro concettuale è già prospettato embrionalmente in un manoscritto del 1908 (cfr. Hua XXXVI, testo no. 1). Qui Husserl sentenzia che «le cose hanno solo un'esistenza intenzionale», e subito dopo mette in guardia da una lettura corriva a sua detta molto diffusa: che le cose abbiano un'esistenza meramente intenzionale non significa che esse siano una *finzione* della coscienza (o una sorta di *proiezione* di quest'ultima)²; significa solo quanto sancito dal **PE**, e cioè che la realtà di una cosa equivale all'esibibilità della stessa—esibibilità che presuppone la realtà di una coscienza che esibisca. La nozione husserliana di 'inseità' è dunque molto circoscritta: la cosa è *in sé* solo in quanto può essere reale anche se non esperita, non in quanto si sottrae all'esperibilità; quest'ultima è anzi proprio una condizione della sua realtà.

¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 115: «Ist das Ding aber außerhalb meines Wahrnehmungsfeldes, so ist es doch innerhalb meiner Umgebung. Das sagt: Ich kann mich passend im unendlichen Raum fortbewegen oder fortbewegt denken und dann müsste ich in eine Situation kommen, in der das Ding in meinem Wahrnehmungsfeld wäre. Also, jedes aktuelle Wahrnehmungsfeld ist beschränkt, aber jedes ist Glied einer idealen Kontinuität von Wahrnehmungsfeldern, die schließlich zu solchen führen, in denen das Ding aktuell Erfahrenes wäre.»

² Cfr. *ivi*, p. 13: «Wir könnten sagen: Dinge haben nur intentionale Existenz, wobei freilich das „nur intentional“ einen anderen Sinn hat als in der schiefen umlaufenden Rede von dem bloß intentionalen Sein fingierter Dinge.» e Melle 1983, p. 116: «Das An-sich des Seins eines natürlichen Objekts besteht darin, dass es existiert, auch wenn ich es nicht wahrnehme, sein Sein selbst aber besagt die Möglichkeit, es wahrzunehmen. Diese Möglichkeit ist eine kinästhetische Vermöglichkeit: Ich kann hingehen, um es zu sehen und anzufassen.»

Realtà ed immanenza. Il rapporto tra realtà ed immanenza è ben scandagliato in un altro manoscritto del 1908 (cfr. Hua XXXVI, testo no. 4); Husserl distingue tre sensi in cui la nozione di ‘immanenza’ può essere invocata:

- (a) In un *primo* senso, si dice immanente tutto ciò che è *contenuto effettivo* del vissuto o della coscienza stessa. In tal senso sono detti immanenti il dato sensoriale e l'apprensione. Questa prima accezione definisce l'immanenza in senso *stretto*: essere immanente a qualcosa significa qui essere *parte* di quel qualcosa, diciamo G; se dunque G esiste, allora esistono (tutte) le parti di G.
- (b) In un *secondo* senso, si dice immanente la «“cosa”». Quest'ultima nozione si presta a due letture. La prima è che essa sia imparentata col concetto di *percezionale* (cfr. *infra*, par. 8.3.4.2). Vi sono anzitutto motivi strettamente esegetici che spingono verso tale direzione interpretativa: il concetto di ‘percezionale’ è infatti elaborato proprio in manoscritti coevi a quelli che andiamo esaminando, e i termini in cui Husserl lo sviluppa sono gli stessi in cui descrive la “cosa”: anche il percezionale viene infatti indicato come «oggetto immanente», ed anche di quest'ultimo viene precisato che esso non è «frazione» del vissuto percettivo o più in generale che non ne è parte; esso è inseparabile dall'atto solo nella misura in cui non v'è percezione che a cui non corrisponda percezionale; come già chiarito, non si tratta di un rapporto *mereologico*, ma piuttosto di un semplice rapporto di *implicazione*. È il motivo per cui quest'immanenza è tale solo in senso *ampio*. La seconda lettura è motivata solo sulla base di una distinzione tra percezionale ed oggetto della percezione esterna: con “cosa” Husserl non intenderebbe dunque il primo, ma il secondo. Anche qui varrebbe che l'immanenza è definita esclusivamente nei termini di un rapporto di implicazione: non v'è percezione senza oggetto. Quale che sia la lettura adottata, la “cosa” non risulta essere «né accanto» alla coscienza, «né fuori» di essa.
- (c) In un *terzo* senso, si dice immanente la cosa *stessa*; sebbene infatti questa possa non essere percepita, essa è comunque nell'ambiente circostante della coscienza, il che vuol dire: se è reale, allora l'esibizione della sua esistenza è realmente possibile. Questa è dunque l'immanenza sancita dal **PE**. Proprio come la “cosa”, la cosa *stessa* risulta quindi non essere né accanto alla coscienza né fuori di essa. E proprio come la “cosa”, la cosa *stessa* non risulta definibile un contenuto effettivo della coscienza. Pertanto quest'ultimo senso—insieme al secondo—definisce l'immanenza in senso *ampio*¹.

Ad (a) e (c). L'inapplicabilità del *primo* senso di ‘immanenza’ (o dell'unico in senso *stretto*) alla cosa *stessa* consente ad Husserl di non confinarsi nel cosiddetto ‘fenome-

¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 69: «Die Immanenz in engerem Sinn ist Einheit, zu entnehmen aus einer abgeschlossenen Erlebnismannigfaltigkeit oder aus einem sich konstituierenden Erlebnis: da voll und ganz und adäquat zu entnehmen. So wie da das „Ding“, der immanente Gegenstand, nichts neben und außer diesem Bewusstsein ist, sondern in ihm (obschon nicht ein Stück davon, so doch das von ihm Untrennbare, aus ihm zu Erschauende, zu Entnehmende und außerhalb, getrennt von Bewusstsein nichts), so ist auch Naturding und die ganze Natur im weiteren Sinn immanenter Gegenstand: nichts neben und außer der wirklichen und möglichen Erfahrung, die zu ihm gehört und durch die es in unendlicher Entfaltung zur Gegebenheit kommt...»

nalismo', di cui ad es. era sostenitore Ernst Mach (cfr. Rollinger & Sowa 2003, p. xix, n. 1): le cose infatti non sono fuori dalla coscienza, e tuttavia non ne sono in alcun modo dei contenuti effettivi (cfr. anche *infra*, par. 8.1.2), sicché varrà *a fortiori* che esse non possano essere ridotte a «fasci di sensazioni» (essendo questi ultimi fasci di contenuti effettivi).

Ad (b) e (c). L'inapplicabilità del *secondo* senso di 'immanenza' (o del *primo* in senso *ampio*) alla cosa *stessa* consente ad Husserl di non ridurre quest'ultima ad un percezionale (*prima* lettura di (b)) o qualcosa di inteso in una percezione esterna (*seconda* lettura di (b)). Entrambi presuppongono infatti una percezione *attuale* (o reale), che è proprio ciò che non si può dire della cosa stessa: questa, a differenza della "cosa", può essere infatti reale anche se non percepita (dunque anche se una percezione relativa ad essa non è reale).

14.3.1 Obiezioni e ambiguità

Le tesi esposte nei manoscritti sull'idealismo suscitano obiezioni che Husserl medesimo non esita a muoversi. Tali obiezioni contestano il nucleo stesso del **PE**, vale a dire l'implicazione tra esistenza ed esibibilità.

Obiezione 1. La prima obiezione viene discussa in un manoscritto del 1915 (cfr. Hua XXXVI, testo no. 6): una progressione *infinita* nello spazio non è possibile, perché ad un certo punto tale spazio diverrà privo d'aria, sicché soffocheremo o i nostri organi di senso non fungeranno più in modo normale¹. La possibilità di esperire una cosa e dunque esibire la sua esistenza reale può esserci dunque preclusa dalla nostra stessa conformazione corporea. La risposta husserliana si offre come occasione per chiarire l'intero discorso sulla possibilità: in esso non si tratta mai di possibilità *fisiche*, neanche quando si considerano le possibilità *reali*; si parla piuttosto di possibilità *di principio*. L'esistenza reale di una cosa implica cioè che tale cosa sia di principio esperibile, non che si debba essere «empiricamente» capaci di attuare un'esperienza con cui esibirla. Il punto è ben colto da Meixner (2010, p. 203): Husserl ammette che esistono realmente cose la cui realtà non si lascia esibire in un'esperienza, ma precisa anche che tale impossibilità può derivare solo da motivi *fattuali*, ossia: una cosa può restare di fatto inesperta, magari perché le nostre capacità motorie non sono più attive o perché lo sono in modo difettoso; *di principio* però, una cosa reale deve essere esperibile, e la possibilità in gioco dev'essere una possibilità reale.

¹ Cfr. *ivi*, p. 115: «Natürlich werden Sie nicht einwenden: In den luftleeren Weltraum hinaus kann ich nicht, da würde ich ja sogleich ersticken oder meine Sinnesorgane würden nicht mehr normal fungieren können u. dgl. Wir haben jetzt nicht physikalische Möglichkeiten erwogen, sondern erwogen, was zur idealen Möglichkeit der Existenz eines Dinges und, was gleichwertig, zur idealen Möglichkeit diese Existenz auszuweisen, gehört... Damit ist nicht gesagt, dass ich empirisch die ungehemmte Fähigkeit haben muss, die Erfahrung zu vollziehen...»

Obiezione 2. La seconda obiezione sorge piuttosto spontaneamente: come si spiega che esistesse realmente un mondo prima della comparsa dell'uomo? In termini tecnici: se l'esistenza reale di una cosa implica la possibilità reale della sua esibizione, e se quest'ultima implica l'esistenza reale di una coscienza, come è possibile che vi sia stato un momento in cui la cosa era reale ma la coscienza no? La risposta più compiuta compare in un manoscritto datato tra il 1914 ed il 1915 (cfr. Hua XXXVI, testo no. 7), e suona così: l'esistenza reale di un mondo privo di soggetti che lo esperiscano è pensabile solo come passato di un mondo esperito da tali soggetti¹. A tal proposito Melle scorge una doppia nozione di ambiente circostante: una *spaziale*, che è quella a noi familiare, ed una *temporale*, ancora inedita, per quindi sostenere che sebbene un evento come la formazione delle stelle non sia stato esperito, esso appartiene comunque all'ambiente circostante della coscienza: dalla mia percezione attuale del mondo si dipartono cioè nel passato «catene» di possibilità percettive motivate (Melle 2010, p. 103). Secondo Melle tali possibilità non sono «realmente percorribili»—a meno di praticare viaggi nel tempo—, e tuttavia possono essere rilevate a ritroso mediante il pensiero. Sia la risposta di Husserl che l'avvocatura di Melle non sono tuttavia soddisfacenti: entrambe fanno infatti appello al *pensiero*, cioè a qualcosa che da un punto di vista fenomenologico non è affatto equiparabile ad un'*esperienza* (che come sappiamo è o percezione o ricordo). Una risposta che fosse in armonia con l'impianto del **PE** dovrebbe suonare nei termini seguenti: se un mondo senza uomini è (stato) reale, allora esso dev'essere *di principio* esperibile, ove la possibilità in gioco dev'essere ancora una volta una possibilità reale. In tale quadro la supposta impraticabilità di viaggiare nel tempo dovrebbe essere giudicata per quella che è, ossia un'impossibilità meramente *fisica*; essa avrebbe cioè il medesimo statuto di quella che Husserl stesso considera nel caso nella progressione dello spazio infinito: che in uno spazio privo d'aria si soffochi o che non si possa viaggiare nel tempo è materia di contingenza.

Questo è il quadro teorico complessivo in cui Husserl propone e difende il **PE**. A questo stadio della trattazione possiamo dunque discuterlo in tutti i suoi aspetti. Cominciamo col dire che forti ambiguità si palesano se consideriamo l'impiego husserliano della nozione di 'esistenza'. Nel primo capitolo abbiamo sancito la differenza tra qualità e statuto esistenziale (cfr. *infra*, par. 8.3.1): in un atto possiamo porre qualcosa come 'esistente', e nello specifico come 'reale', ma ciò non implica che ciò che è inteso esista realmente. In breve: tra *carattere* esistenziale e *statuto* esistenziale non v'è identità. Come vedremo tra un momento, il discorso husserliano si sviluppa nel solco di tale ambiguità: a volte sembra che la questione sia capire a quali condizioni qual-

¹ Cfr. *ivi*, pp. 141 e p. 144, n. 2: «Eine bloß materielle Welt als Unterstufe und als Anfangsstrecke der Dauer der Welt genügt den Bedingungen der Erkennbarkeit, wenn eine Subjektivität existiert, die vernunftgemäß durch Erfahrung und Denken diese Welt konstituiert, die seine gegenwärtige Umwelt ist, und dann vernunftgemäß rückwärts konstruieren kann die vorangegangenen Weltstrecken, und sei es auch (darunter) eine Strecke bloß materieller Natur.» e «Es muss gezeigt werden, dass nur wenn wirkliche Subjekte in wirklichen Erfahrungen eine Natur bewusstseinsmäßig sich gegenüber haben können, die Existenz einer Welt ohne Menschen... denkbar ist. Eine Welt ohne Subjekte, die wirklich sie erfahren... ist nur denkbar als Vergangenheit einer Welt mit solchen Subjekten.» Meixner (2010, p. 204, n. 77) sostiene che in buona parte il passato senza uomini sia il correlato di un'*esperienza fattuale*: a causa della velocità della luce i telescopi diretti allo spazio-tempo sono infatti non solo spaziali, ma anche temporali.

cosa si costituisca *come reale* o a quali condizioni sia *legittimo porre* la realtà di qualcosa; altre sembra sia capire a quali condizioni *si costituisca la realtà stessa* di qualcosa o addirittura quali siano le *condizioni della realtà stessa* di qualcosa. In altri termini: in alcuni casi sembra che sia in gioco il carattere esistenziale; in altri sembra che sia in gioco lo statuto esistenziale.

L'ambiguità del **PE** riguarda dunque anzitutto il suo statuto, nonché lo scopo della sua formulazione. A tal proposito il nodo sta ancora una volta nel definire lo statuto della proposizione (1), ossia 'A esiste', per quindi comprendere in quali termini sia equivalente alla proposizione (2).

(a) *L'interpretazione semantica*

Husserl intende forse affermare che ciò che la proposizione (1) e la proposizione (2) *esprimono* la stessa cosa? Ad es.: se penso o asserisco l'esistenza dell'essenza 'rosso', sto implicitamente pensando o asserendo che la sua esistenza è esibibile. Secondo questa prima lettura ciò che è in gioco nel **PE** sarebbe il *sensu* o *significato* di una determinata proposizione. In questi termini il **PE** avrebbe dunque una valenza *semantica*. Ciò è quanto trapela dalla *Dingvorlesung*¹, in cui Husserl si chiede cosa «significhi» la proposizione 'una cosa A è reale ma non è percepita', per quindi risponderci che essa è estensionalmente equivalente al controfattuale 'se occorressero determinati mutamenti cinestetici, allora A sarebbe percepita'. Un'impressione simile la si ha se si considera un rapido passaggio di un manoscritto del 1915; lì Husserl formula il problema nei termini seguenti: «cosa *giace* nell'assunzione di un mondo esistente?» (c.n.). In questo alveo si inserisce il commento radicale di Rang (1973, pp. 165–166), secondo cui l'intento husserliano non sarebbe altro che quello di «esplicare il senso del nostro discorrere quotidiano riguardante l'esistenza delle cose fuori di noi», il quale si articola in affermazioni quali 'qualcosa «c'è»', 'qualcosa «esiste»' o 'qualcosa «si dà»'. Se questa fosse la lettura corretta, allora il **PE** non solo tradirebbe un serio ridimensionamento degli intenti husserliani—i quali faticherebbero di molto a dirsi ancora *trascendentali*—, ma incontrerebbe anche tutti i dubbi concernenti la sua plausibilità; tra gli altri: il pensiero dell'esistenza di qualcosa è davvero necessariamente connesso a quello della sua esibibilità? Si può prescindere dal linguaggio in cui tale pensiero viene formulato?

(b) *L'interpretazione trascendentale*

Un'altra lettura possibile è quella secondo cui col **PE** Husserl volesse comprendere *la costituzione* della realtà di qualcosa o anche *la costituzione* della (mera) possibilità di qualcosa. In altri termini, *presupposta* la realtà di A o *presupposta* la (mera) possibilità di A, il compito del **PE** sarebbe quello di individuare che tipo di coscienza sia necessaria affinché la si possa rilevare. Presupposta ad es. la realtà di A, se A è un oggetto individuale allora affinché la realtà di A sia rilevata è necessaria una coscienza reale a

¹ Cfr. Hua XVI, p. 291: «Was heißt das: Ein Ding ist, ist aber nicht gegeben? Es kann nur heißen, daß innerhalb der Mannigfaltigkeit aktueller Erscheinungen das Ding seine Darstellung nicht findet... Mit anderen Worten, in motivierten Übergang von Feld zu Feld, im Prozeß motivierter Bilderfolgen und Bilderabwandlungen ist sein Bild, seine Darstellung zu erreichen, ist es also wahrnehmbar.»

cui sia dato A. Questi sono i termini in cui viene posta la questione in un manoscritto databile tra il 1914 ed il 1915, lo stesso in cui Husserl riformula il **PE** inserendo un antecedente che nella formulazione del 1913 manca: scrive infatti che l'esistenza reale «*che pongo ipoteticamente*» richiede più che un'esibizione possibile della stessa, «*se devo poterla conoscere*» (c.n.)¹. In alternativa, col **PE** Husserl avrebbe cercato di chiarire quale vissuto sia necessario affinché qualcosa ci sia dato *come reale* o *come (meramente) possibile*. Con un esempio: affinché un albero sia inteso come reale—è indifferente se sia o non sia reale—, è necessaria un'esperienza di esso. All'interno di questo progetto Husserl si spingerebbe poi ad esplicitare le condizioni in base alle quali una posizione risulta *legittima*, rievocando così qualcosa di riconducibile ad un classico *quid iuris*. Tale interpretazione avrebbe il pregio di rendere giustizia quanto meno alle dichiarazioni programmatiche di Husserl medesimo, il quale nel 1909 aveva annunciato che il suo scopo era indagare l'«essenza del porre legittimo» (cfr. *infra*, par. 5.3). In altre parole, il **PE** sarebbe deputato a stabilire le condizioni in base a cui un'«assunzione» d'esistenza risulta *razionale*; questo è quanto leggiamo nel manoscritto appena citato². Considerate le dichiarazioni d'intenti e la cornice stessa della filosofia husserliana (cfr. *infra*, parr. 5.2 e 6), questa appare la lettura più plausibile.

(c) *L'interpretazione metafisica*

E tuttavia, come accennavamo, c'è un altro modo di leggere la formulazione in esame, quello secondo cui l'equivalenza vigerebbe tra l'*esistenza stessa* di A e la possibilità della sua esibizione. Questa è la lettura che Ingarden propone nelle lezioni che tenne ad Oslo³: secondo lui le equivalenze husserliane non concernerebbero il diritto di assumere o il conoscere l'esistenza di A, ma proprio l'esistenza stessa di A, sicché il **PE** avrebbe una portata più *metafisica* che *trascendentale* (ove 'metafisico' è definito quantomeno per negazione, ovvero sia come 'non fenomenologico' o 'non trascendentale'); non si tratterebbe perciò *né* di capire a quali condizioni si costituisca l'esistenza reale o possibile di qualcosa, *né* di capire a quali condizioni si costituisca un determinato carattere esistenziale, *né* di capire a quali condizioni un'assunzione esistenziale sia legittima; si tratterebbe piuttosto di capire a quali condizioni *qualcosa esista*. Ciò non è affatto estraneo alla prosa di Husserl, il quale in un manoscritto del settembre 1908 arriva ad affermare che la «relazione necessaria» dell'«essere» alla «coscienza» è qualcosa che si rivela solo «nella riduzione fenomenologica e nella consi-

¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 140: «Die wirkliche Existenz des A (die ich hypothetisch ansetze) fordert, wenn ich sie soll erkennen können, mehr als den Vollzug von möglichen Ausweisungen, ich muss wirklich erfahren können usw.»

² Cfr. *ivi*, p. 117: «Was liegt in der Annahme einer existierenden Welt? Wir können darauf doch nur sagen: Soll es sich um eine vernünftige Annahme, eine vernünftige Möglichkeit handeln, so muss sie sich in ihrer Vernünftigkeit einsehen lassen.»

³ Cfr. Ingarden 1967, p. 174: «Die Existenz bzw. die prinzipielle Möglichkeit dieses Wegs ist die Bedingung dessen, dass das Recht zur Anerkennung der Existenz von A besteht. Aber so lauten die beiden zitierten Sätze nicht. Es wird (vielmehr) gesagt, der prinzipiell mögliche Weg zur Ausweisung (der Existenz) von A sei mit dem „A existiert“ äquivalent. Das heißt genauer, der Weg zur Ausweisung ist äquivalent mit der Existenz.»

derazione metafisica» (c.n.)¹. Lo stesso modo in cui vengono commentate le tre proposizioni potrebbe indurre tali pensieri: Husserl scrive infatti che «*ciò che è*» (c.n.) deve poter venire a datità, senza nemmeno specificare quale sia il senso di quel *was ist*. Tale ambiguità riemerge nelle varie declinazioni che il **PE** riceve nel corso dei manoscritti: sovente si parla infatti semplicemente del rapporto necessario che vigerebbe tra coscienza ed esistenza. È difficile pensare che una tesi quale «le cose hanno solo un'esistenza intenzionale» non abbia una portata metafisica.

In tale quadro interpretativo lo stesso dominio della lettera 'A' deve assumere una fisionomia più precisa: come dicevamo (cfr. *infra*, par. 14.2.1), una traduzione possibile di 'A esiste' è 'un oggetto esiste', e tuttavia ci accorgiamo di come in tale lettura risulti inaccurata: tradurre (1) con (1') dà infatti l'idea che nel **PE** sia in gioco qualcosa che in quanto correlato di una rappresentazione ha già una relazione con la coscienza (per la precisione una relazione *intenzionale*), ove invece il **PE** letto metafisicamente sancirebbe proprio che *se* qualcosa esiste, *allora* quel qualcosa deve avere una relazione con la coscienza—relazione che non è detto sia intenzionale. Posto ciò, una traduzione più consona di (1) sarebbe (1'') 'qualcosa esiste'.

Infine, intraprendendo una lettura metafisica si possono notare anche le frizioni che vi sono tra il modo in cui Husserl applica il **PE** nei manoscritti ed il modo in cui confuta l'immanentismo berkeleiano. Nel momento in cui Husserl deve applicare il **PE** a quelli che chiama 'oggetti individuali *immanenti*'—ossia in definitiva alla sfera della coscienza—, egli si concede ciò che *non* concede all'immanentista berkeleiano, e cioè di leggere l'esistenza della coscienza come una *tautologia*. In altri termini, Husserl sceglie di applicare il **PE** anche alla coscienza, ma poi in merito ad essa lo viola rimodulandolo a suo piacimento: l'esistenza reale di una coscienza \mathcal{C} non implica infatti l'esistenza reale di una coscienza che *non* è \mathcal{C} medesima; implica solo che esista realmente \mathcal{C} , il che previene il regresso. Se invece Husserl avesse usato con sé stesso la stessa severità mostrata al berkeleiano, allora avrebbe dovuto sviluppare contro di sé il medesimo argomento da lui sviluppato contro il sostenitore della tesi secondo cui l'esistenza reale di qualcosa implica l'esistenza reale dell'io; sarebbe bastato sostituire 'coscienza' ad 'io', e l'argomento sarebbe stato il seguente: sia A qualcosa di individuale; se A è reale, allora una coscienza che si riferisce ad A è reale, vale a dire: *essere reale = essere dato ad una coscienza*. Si avrà dunque: (i) A è reale; (ii) una coscienza a cui è dato A è reale; (iii) essere reale = essere dato ad una coscienza—ove (iii) può essere tradotto con 'se A è reale, allora una coscienza a cui è dato A è reale'. Ecco dunque innescato il regresso: A è qualcosa di reale, e dunque implica una coscienza reale a cui è dato A, diciamo \mathcal{C} ; ma anche \mathcal{C} è qualcosa di reale, sicché \mathcal{C} implicherà a sua volta una coscienza a cui è dato \mathcal{C} , diciamo \mathcal{C}_1 , ma anche \mathcal{C}_1 è qualcosa di reale, sicché \mathcal{C}_1 implicherà a sua volta una coscienza a cui è dato \mathcal{C}_1 , diciamo \mathcal{C}_2 , e così via, di coscienza in coscienza.

¹ Cfr. Hua XXXVI, p. 33: «Dahinter aber liegt bei näherer Analyse eine notwendige Beziehung von allem empirischen Sein, auch dem Sein von Menschen, von Ich, zum absoluten Ich-Sein, zum absoluten Bewusstsein, das sich erst in der phänomenologischen Reduktion und in der metaphysischen Betrachtung herausstellt.»

Osservazioni conclusive

In questa sezione vorremo riassumere i risultati più importanti da noi conseguiti, nonché gettare uno sguardo su alcuni nodi problematici non ancora scandagliati a dovere. In più, menzioneremo alcune questioni che il nostro lavoro lascia inesplorate.

1. Sulla teoria dell'intenzionalità

Potremmo compendiare la teoria husserliana dell'intenzionalità nella formula seguente: l'intenzionalità è una proprietà che implica una relazione tra un vissuto e un oggetto. Constatavamo come alcuni interpreti accettino che l'intenzionalità sia una *proprietà*, ma neghino che essa implichi una *relazione*, e ciò proprio per salvaguardare alcuni casi che la fenomenologia husserliana stessa contempla (ad es. le assunzioni di qualcosa di assurdo o le allucinazioni).

Il classico argomento rivolto contro una concezione relazionale dell'intenzionalità fa perno sulla tesi secondo cui l'esistenza di una relazione implica l'esistenza dei *relata*—tesi che viene ascritta ad Husserl stesso e che peraltro resta tutta da giustificare. Ci sembra che la nostra indagine abbia mostrato come dai testi del periodo considerato non sia lecito desumere una simile lettura. Riteniamo che Husserl accetterebbe senza dubbio la tesi secondo cui l'esistenza di una relazione implica i *relata* da cui risulta, ma rifiuterebbe quella secondo cui l'esistenza di una relazione implica l'*esistenza* dei *relata* da cui risulta; la relazione intenzionale è infatti un caso di relazione la cui esistenza ammette l'inesistenza di un *relatum*: l'oggetto può non esistere (cioè può non essere né possibile né reale). Il noto "paradosso" bolzaniano viene dunque sciolto da Husserl in due proposizioni tra le quali non vige contraddizione alcuna: 'a tutte le rappresentazioni corrisponde un oggetto'; 'non a tutte le rappresentazioni corrisponde un oggetto esistente'.

L'ipotesi secondo cui le c.d. rappresentazioni senza oggetto non sarebbero intenzionali o non sarebbero rappresentazioni in cui ci dirigiamo verso qualcosa avversa quella che nell'impianto husserliano figura come una necessità *analitica*, e cioè che la rappresentazione implica una relazione. Lo stesso deve dirsi di un'interpretazione che renda *separabili* (nel senso di *non implicantisì*) intenzionalità e riferimento ad un oggetto. Nella cornice concettuale di Husserl ciò non può che rivelarsi artificioso; qui infatti a guidarci verso la definizione dell'intenzionalità come implicante riferimento è l'analisi descrittiva: la riflessione ci insegna che una percezione in cui si intende un albero *reale* ed una in cui si intende un albero *irreale* hanno la medesima morfologia: in entrambe qualcosa è inteso.

Al di là delle dispute esegetiche, una teoria dell'intenzionalità che le negasse il carattere relazionale ed allo stesso tempo volesse conservare metodo e intenti della fenomenologia husserliana si troverebbe dinanzi alla difficoltà di dover render conto del

nostro accesso al mondo (quest'ultima nozione intesa in senso più lato possibile): se infatti l'intenzionalità non è altro che la proprietà di un vissuto—se cioè non è una proprietà che implica una relazione, ma è una proprietà in senso meramente mereologico—, e se ciò che designiamo come 'atto' non può essere *ridotto* a ciò che designiamo come 'albero' ad es.—posta dunque la *non-identità* tra i due—, come rendere conto del nostro rapporto con ciò che designiamo appunto come 'albero'? Che anche il sostenitore di una concezione non-relazionale dell'intenzionalità parli di alberi è un fatto, altrimenti non potrebbe distinguere i casi in cui questi ultimi sono reali da quelli in cui non lo sono—distinzione da cui muove per negare la relazionalità agli atti. Egli allora non è altro che una sorta di "osservatore esterno" che semplicemente rileva la peculiarità di una certa classe di vissuti per poi additare ciò che battezza come 'albero'. Ma come è possibile tale battesimo?

Si potrebbe obiettare che rilevare la peculiarità di alcuni vissuti per poi distinguerli dagli oggetti sia proprio ciò che fa il fenomenologo husserliano nella *riflessione*. Questa descrizione non potrebbe avere tuttavia lo stesso senso che ha nel caso del sostenitore di cui sopra; in primo luogo perché la riflessione è possibile solo previa attuazione del vissuto intenzionale su cui si riflette (è impossibile riflettere sulla percezione W se non abbiamo attuato W); in secondo luogo perché la riflessione è a sua volta un vissuto *intenzionale*, sicché non solo è vero che anch'essa implica il riferimento ad un oggetto (un altro atto, nel nostro caso), ma è anche vero che iterandola si resta necessariamente all'interno della sfera intenzionale.

In seconda istanza si direbbe che lo stesso descrivere i fenomeni mediante nozioni mereologiche o più in generale appartenenti all'ontologia formale non sia che un altro modo di "osservarli dall'esterno". Contro un simile appunto si può far notare come in Husserl le due dimensioni si fondino reciprocamente: al concetto di 'proprietà' si accede *intenzionalmente* tanto quanto ad un albero (al primo in un'intuizione categoriale ed al secondo in un'intuizione sensibile), sicché anche qui risulta impossibile uscire dalla sfera intenzionale.

2. Sulla nozione di 'dato sensoriale'

La nozione di 'dato sensoriale' si è candidata ad essere la più contestata tra quelle husserliane. Da parte nostra ci sembra di aver profuso energie notevoli al fine di attestarne la pertinenza fenomenologica.

- (a) Abbiamo chiarito come una sua elaborazione possa prescindere dal riferimento a processi causali quali la stimolazione degli organi di senso: che il nervo ottico venga eccitato è irrilevante a fini descrittivi; l'occorrenza di quel contenuto chiamato 'sensazione' è piuttosto funzione di un'affezione, vale a dire di un rapporto tra l'io e qualcosa di *estraneo* ad esso. Resta da conciliare quest'ultima tesi con quella secondo cui la sensazione è un *contenuto effettivo* (o *parte*) della percezione—il che non ci pare così arduo.
- (b) Abbiamo sostenuto che il dato sensoriale è l'unico contenuto in grado di distinguere la percezione dalla modificazione intenzionale della fantasia: in particolare, è possibile che l'adombramento in cui ci è data una colorazione

percepita sia qualitativamente indistinguibile da quello in cui ci è data una colorazione *fantasticata*, sicché la sensazione resta l'unico contenuto capace di decretare la prima come percepita.

- (c) Abbiamo segnalato che il carattere estraneo del dato sensoriale è ciò da cui segue l'impossibilità di trapassare in una percezione: possiamo certo dirigerci verso ciò che vogliamo, ad es. percependo ora x ed ora y, e possiamo certo tornare a percepire ciò che percepiamo, ma non possiamo *portare a percezione* x come *portiamo a fantasia* x.

In questa sede aggiungiamo che la nostra trattazione contiene implicite obiezioni alla critica secondo cui con tale concetto Husserl sarebbe ricaduto nella teoria delle immagini: tale critica dovrebbe misurarsi infatti con tutti gli argomenti che Husserl stesso oppone a quella teoria.

3. *Sullo schema 'contenuto – apprensione'*

Lo schema 'contenuto – apprensione' è l'architrave dell'intera fenomenologia husserliana della percezione. Difenderlo significa difendere le fondamenta di un capitolo importante di tale filosofia. A tal fine abbiamo cercato di dimostrare tre tesi:

- (a) Non vi è ragione di pensare il rapporto tra sensazione ed apprensione alla stregua di quello tra due *momenti* (o parti non-indipendenti).
- (b) L'adozione dello schema non è affatto incompatibile con l'accettazione della teoria husserliana dell'*a priori* materiale.
- (c) La validità della tesi secondo cui il riferimento può variare al restare costante del complesso sensoriale prescinde dalla validità dell'ipotesi di costanza.

Restano tuttavia questioni aperte, soprattutto in merito alla prima tesi: nei primi scritti Husserl sembra per lo più volto ad esaminare il rapporto tra sensazione ed apprensione sul piano mereologico, e dunque *statico* (nel senso codificato dalla fenomenologia): tale rapporto viene infatti contrapposto a quello che vige tra l'intensità e l'altezza di un suono. Ciò che Husserl ci invita implicitamente a fare è rappresentare una sensazione inappresa, proprio come nella *Terza Ricerca* ci invita a rappresentare una testa di cavallo per verificarne la natura di frazione. È chiaro che ad una simile analisi ne vada affiancata una di tipo *genetico* (nel senso codificato dalla fenomenologia): occorrerebbe ad es. risalire ad una coscienza che abbia sensazioni cromatiche ma che non disponga di tutte quelle "abilità" necessarie per intendere come uniforme una colorazione che visualmente si dà come non-uniforme.

4. *Sullo statuto della riflessione*

Sulla scia delle critiche mosse da alcuni interpreti di Husserl abbiamo messo in discussione il carattere *perceptivo* della riflessione; abbiamo dunque rifiutato la concezione husserliana della riflessione come *percezione* immanente. A tale critica si potrebbe controbattere in questi termini: perché nel caso degli oggetti trascendenti si *nega* che il carattere d'attualità sia funzione della loro realtà, mentre nel caso della riflessione lo si *afferma*? In quest'ultimo caso si argomenta infatti come segue: dato che nel momento

in cui ci dirigiamo verso un atto A A non è (più) reale—è infatti impossibile attuare due vissuti intenzionali nello stesso istante—, allora A non può darsi nel modo dell'attualità (ossia in carne ed ossa). Tale rilievo manca il bersaglio: il motivo per cui si nega che l'atto su cui si riflette possa darsi nel modo dell'attualità fa capo al tipo di entità considerata ed alla nozione stessa di 'carattere d'attualità'; secondo Husserl quest'ultimo implica due fattori: qualcosa è inteso come dato *in sé stesso* e come dato *ora*. Il problema è allora il seguente: come può darsi come dato ora qualcosa che la *coscienza stessa* non attua (più)?

In tale quadro una concezione della riflessione come atto *immanente* diventa del tutto discutibile. Se è immanente quel vissuto intenzionale il cui oggetto è *necessariamente reale*—come vuole Husserl—, allora è chiaro che la nostra critica non può concedere nemmeno che la riflessione venga definita in questi termini: se infatti nel caso degli oggetti trascendenti è *meramente possibile* che ciò che è inteso sia irreali (ad es. non tutte le nostre percezioni sono non-veridiche), l'atto verso cui ci dirigiamo nella riflessione è *necessariamente irreali*. E il motivo è presto detto: i vissuti intenzionali sono *eventi*, ed in particolare eventi la cui realtà dipende da ciò che fa la coscienza. Con l'esempio lockiano: vedere una sfera rossa a t_0 e poi volgersi verso qualcos'altro a t_1 non implica che a t_1 la sfera rossa non sia più reale; anzi: se essa è reale e la ricordiamo, allora l'oggetto del nostro ricordo sarà reale. Vedere una sfera rossa a t_0 e poi riflettere su tale percezione visuale a t_1 implica invece che a t_1 la percezione della sfera non sia (più) reale. Possiamo certo dirigersi verso di essa, ma non possiamo dire che l'oggetto di tale atto *sarà reale*; potremmo dire al massimo che esso *sarà stato reale*. L'unica coscienza che può riferirsi ad atti reali è la *coscienza interna*, la quale *non* è riflessiva e più in generale *non* è intenzionale (pena il regresso all'infinito): dal fatto che attuiamo A a t_0 segue infatti *sia* che A è reale a t_0 , *sia* che vi è una coscienza di A a t_0 . In conclusione, la riflessione non può essere una percezione immanente, e perché non può essere una *percezione*, e perché non può essere *immanente*.

Ma come descriverla allora? Le si deve negare anche lo statuto di atto *intuitivo*? Nulla sembra costringerci a tale mossa: nella riflessione ci dirigiamo infatti necessariamente verso qualcosa di *possibile*, giacché i vissuti intenzionali su cui si riflette sono stati reali (e tutto ciò che è (stato) reale è possibile). A tal proposito abbiamo notato le frizioni che sorgono nel momento in cui vogliamo allo stesso tempo conservare una nozione di riflessione come 'atto immanente' (nel senso che acquisisce *in Husserl*) e accordarle il titolo di 'presentificazione' (nel senso che acquisisce *in Husserl*). Ciò non vuol dire che la riflessione non sia descrivibile nei termini di un ricordo; a tal fine è sufficiente svincolare quest'ultima nozione dai confini che le ha imposto Husserl: occorre infatti concepire un ricordo che *non sia* una modificazione intenzionale della percezione. La ragione per cui il carattere rimemorativo sembra essere quello adatto nel caso della riflessione è che l'oggetto di quest'ultima si dà 'in sé stesso' e come 'stato dato'. La coscienza interna fungerebbe allora da base per l'atto riflessivo, proprio come la percezione funge da base per le sue modificazioni intenzionali: se a t_0 A è *conscio*—il che vuol dire: vi è una *coscienza di A* (la coscienza interna)—, allora a t_1 è possibile attuare una riflessione su A.

5. *Sul principio di esibibilità*

In alcuni manoscritti Husserl formula e sviluppa quello che si è scelto di chiamare ‘principio di esibibilità’. Con il **PE** viene sancita l’equivalenza delle seguenti proposizioni: ‘A esiste’; ‘l’esibizione dell’esistenza di A è possibile’. La disamina filologica ci ha consentito di individuare tre possibili letture del **PE**: una semantica, una trascendentale ed una metafisica. In queste battute finali ci sembra opportuno dedicare qualche considerazione all’interpretazione *metafisica*; abbrevieremo con ‘**PEM**’ il **PE** interpretato metafisicamente.

i) Si potrebbe obiettare che il **PEM** contraddica una nozione meramente *funzionale* di ‘oggetto’; crediamo vi sia un modo di aggirare tale rilievo: si può sostenere ad es. che un albero reale debba essere *in quanto tale* (e quindi: *solo in virtù di sé stesso*) un possibile oggetto (percettivo) senza per questo dover sostenere che l’‘essere un possibile oggetto’ sia una sua *proprietà* come lo è ad es. il colore. Per dirla con parole peculiarmente husserliane: ‘essere un possibile oggetto’ non esprime un «contrassegno positivo» o un «predicato reale», vale a dire non indica qualcosa che è *nell’*albero o che l’albero *ha effettivamente*.

ii) Non v’è alcuna incoerenza nell’approvare la teoria husserliana dell’intenzionalità rifiutandosi di approvare il **PEM**; e se quest’ultimo è ciò in cui si esprime l’*idealismo* di Husserl, allora si potrà concludere che la teoria husserliana dell’intenzionalità non ha affatto simili esiti idealistici.

iii) La convinzione espressa dal **PEM** è *dogmatica* tanto quanto quella secondo cui alcune cose esistono realmente pur non essendo di principio possibile esibirne l’esistenza reale.

iv) Il **PEM** implica nientemeno che l’equiparazione della coscienza *trascendentale* ad una coscienza *onnisciente*: non v’è realtà che la coscienza non possa di principio conoscere; o ancora: tutto ciò che è reale è di principio accessibile alla coscienza. E giacché Husserl si accoda a quella tradizione che fa dell’onniscienza una prerogativa di Dio¹, l’esito inevitabile è che la coscienza trascendentale trapassi in una coscienza *divina*.

¹ È noto che nel § 43 del primo libro delle *Ideen* Dio venga definito il «soggetto di conoscenza assolutamente perfetta» (Hua III, p. 89).

Appendici

Alcuni termini impiegati da Husserl ammettono più di una traduzione; di seguito vengono elencate le scelte traduttive che vigono per questo lavoro. Riportiamo prima il termine italiano e poi quello tedesco, in modo che sia più facile individuare la corrispondenza.

Glossario

Aggregato <i>Inbegriff</i>	Interpretazione <i>Deutung, Interpretation</i>
Ambiente circostante <i>Umgebung</i>	Legittimità <i>Rechtmäßigkeit</i>
Animazione <i>Beseelung</i>	Manifestazione <i>Erscheinung</i>
Apprensione <i>Auffassung</i>	Materia <i>Materie</i>
Caratteristica <i>Beschaffenheit</i>	Neutralizzazione <i>Ausschaltung</i>
Compatibilità <i>Verträglichkeit</i>	Oggetto <i>Gegenstand, Objekt</i>
Completezza <i>Vollständigkeit, Vollkommenheit</i>	Parere <i>Anmuten</i>
Contenuto di sensazione <i>Empfindungsinhalt</i>	Perceptio <i>Perzeption</i>
Corpo vivo <i>Leib</i>	Percezione <i>Wahrnehmung</i>
Corpo fisico <i>Körper</i>	Pienezza <i>Fülle</i>
Dato sensoriale <i>Empfindungsdatum</i>	Presentazione <i>Darstellung</i>
Deduzione <i>Schluss, Schlussfolgerung</i>	Presentificare <i>Vergegenwärtigen</i>
Determinatezza <i>Bestimmtheit</i>	Profilo <i>Seite</i>
Determinazione <i>Bestimmung</i>	Proprietà <i>Eigenschaft, Eigenheit</i>
Effettivo <i>Reell*</i>	Proprio <i>Eigentlich</i>
Esibibilità <i>Ausweisbarkeit</i>	Rappresentanza <i>Repräsentation</i>
Esistenza <i>Existenz</i>	Rappresentazione <i>Vorstellung</i>
Fantasma <i>Phantasm</i>	Reale-naturale <i>Real</i>
Fantoma <i>Phantom</i>	Realtà <i>Wirklichkeit</i>
Frazione <i>Stück</i>	Realtà naturale <i>Realität</i>
Intentio <i>Meinung</i>	Render presente <i>Gegenwärtigen</i>
Intenzione <i>Intention</i>	Rilevare <i>Entnehmen</i>
	Sensazione <i>Empfindung</i>
	Situazione <i>Lage, Umstand, Situation</i>
	Supporre <i>Vermuten</i>
	Molteplicità <i>Mannigfaltigkeit</i>

* In ciò seguiamo Ingarden (1967, p. 178, n. 49), secondo cui 'reeller Teil' equivale per lo più 'echter Teil' o 'effektiver Teil'.

Elenco delle tabelle

<i>Tabella 1</i>	Descrizione reale e descrizione fenomenologica	34
<i>Tabella 2</i>	Livelli d'analisi del problema della costituzione	37

Elenco delle figure

<i>Figura 1</i>	Differenze tra sentire e percepire	93
<i>Figura 2</i>	Schema generale della costituzione percettiva trascendente	107
<i>Figura 3</i>	Struttura della percezione esterna.....	108
<i>Figura 4</i>	Il percezionale come veicolo	131
<i>Figura 5</i>	Struttura del percezionale con modi e caratteri	139
<i>Figura 6</i>	Sensazione e proprietà obiettiva nella percezione esterna	164
<i>Figura 7</i>	Tassonomia della percezione.....	171
<i>Figura 8</i>	Struttura mereologica della percezione semplice	285
<i>Figura 9</i>	Rapporti tra percezione adeguata, pura e completa.....	285
<i>Figura 10</i>	Cinestesi ed immagini	285
<i>Figura 11</i>	Costituzione di possibilità ideali e reali.....	285
<i>Figura 12</i>	Oggetti eidetici ed oggetti individuali	285
<i>Figura 13</i>	Il rapporto tra possibilità e realtà.....	278

Bibliografia

Di seguito vengono riportate solo le opere citate; per una bibliografia parziale delle opere husserliane e della relativa letteratura secondaria rinvio al testo di Steven Spilleers, *Husserl Bibliography* (Kluwer, Dordrecht 1999). Per quanto riguarda la segnatura, il titolo e la datazione dei manoscritti inediti si è fatto riferimento all'indice stilato dall'Archivio Husserl di Lovanio; lo si può consultare all'indirizzo seguente: <http://hiw.kuleuven.be/hua/manuscript>.

A Letteratura primaria

a Husserl E., Husserliana: Gesammelte Werke, Nijhoff-Kluwer-Springer, Den Haag-Boston-Dordrecht 1950 ss.

- Bd. II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, hrsg. von W. Biemel. Nijhoff, Den Haag 1973.
- Bd. III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer Phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929), neu hrsg. von K. Schuhmann. Nijhoff, Den Haag 1976, 1988.
- Bd. IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer Phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, hrsg. von M. Biemel. Nachdruck. Nijhoff, Den Haag 1991.
- Bd. IX: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, hrsg. von W. Biemel. 2. verb. Auflage. Nijhoff, Den Haag 1968.
- Bd. X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), hrsg. von R. Boehm. Nachdruck der 2. verb. Auflage. Nijhoff, Den Haag 1969.
- Bd. XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926), hrsg. von M. Fleischer. Nijhoff, Den Haag 1966
- Bd. XII: Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901), hrsg. von L. Eley. Nijhoff, Den Haag 1970
- Bd. XVI: Ding und Raum. Vorlesungen 1907, hrsg. von U. Clæsges. Nijhoff, Den Haag 1973.
- Bd. XVIII: Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage, hrsg. von E. Holenstein. Nijhoff, Den Haag 1975.
- Bd. XIX: Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Zwei Teile, hrsg. von U. Panzer. Nijhoff, Den Haag 1984.

- Bd. XX/1: Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913), hrsg. von U. Melle. Kluwer, Dordrecht 2001.
- Bd. XXI: Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte Aus Dem Nachlass (1886-1901), hrsg. von I. Strohmeier. Nijhoff, Den Haag 1983.
- Bd. XXIII: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1995), hrsg. von E. Marbach. Nijhoff, Den Haag 1980.
- Bd. XXIV: Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07, hrsg. von U. Melle. Nijhoff, Den Haag 1984.
- Bd. XXVI: Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908, hrsg. von U. Panzer. Nijhoff, Dordrecht 1987.
- Bd. XXXIII: Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18), hrsg. von R. Bernet & D. Lohmar. Kluwer, Dordrecht 2001.
- Bd. XXXVI: Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921), hrsg. von R. Rollinger & R. Sowa. Kluwer, Dordrecht 2003.
- Bd. XXXVIII: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1919), hrsg. von T. Vongehr & R. Giuliani. Springer, Dordrecht 2004.
- Bd. XLI: Zur Lehre Vom Wesen Und Zur Methode Der Eidetischen Variation: Texte Aus Dem Nachlass (1891-1935), hrsg. von D. Fonfara. Springer, Dordrecht 2014.

b Husserl E., Husserliana: Materialien. Kluwer-Springer, Dordrecht 2001 ss.

- Bd. III: Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03, hrsg. von E. Schuhmann. Kluwer, Dordrecht 2001.
- Bd. VII: Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909, hrsg. von E. Schuhmann. Springer, Dordrecht 2005.

c Husserl E., Husserliana: Dokumente. Nijhoff-Kluwer, Den Haag-Boston 1951 ss.

- Bd. I: Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, hrsg. von K. Schuhmann. Nijhoff, Den Haag 1977.
- Bd. III: Briefwechsel: Die Göttinger Schule, hrsg. von K. Schuhmann. Kluwer, Dordrecht 1994.

d Husserl E., Manoscritti inediti

- Ms. A VI 13: Titel (Aufschrift): Intention und Erfüllung. Gegenständliche Beziehung. Datierung: Aus der Zeit der LU – im Jahre 1918 durchgesehen und gut befunden. Alt.
- Ms. L I 1: Titel (Aufschrift): (Bl. 1–15 und 30 von Husserl. Aufschriften Husserls auf 1a (Binnenumschlag):) Darin J (Stein). Empfindung—transc (apperç.) Wahrneh-

mung. 1910. Wichtige Anfänge zur Lehre vom Zeitbewusstsein. Verhältnis der Konstitution des immanenten hyletischen Objekts (primäre Inhalte) zu der Konstitution des apperz. Objekts (Raumding) (genau analysiert, wertvoll). (Bl. 16–29 Ausarbeitungen Fril. Stein nach den Vorl. von 1907; über äußere und innere Wahrnehmung. Doppelsinn von adäquate Wahrnehmung usw.). Datierung: 1907-1910.

e Altre opere di Husserl

Husserl E. (1894) Intentionale Gegenstände, rev. Ausgabe in K. Schuhmann, Husserls Abhandlung “Intentionale Gegenstände”. Edition der ursprünglichen Fassung. Brentano Studien 3: 137–176, 1990–1991.

Husserl E. (1913) Entwurf einer ‘Vorrede’ zu den Logischen Untersuchungen. Tijdschrift voor Philosophie 1: 106–133; 319–339, 1939.

Husserl E. (?) Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Meiner, Hamburg 1972.

B Letteratura secondaria

Aguirre A. (1991) Zum Verhältnis von modaler und praktischer Möglichkeit. Phänomenologische Forschungen 24/25: 150–182.

Álvarez-Vázquez J. (2010) Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion. Dissertation, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Álvarez-Vázquez J. (2011) Die vorbegriffliche reduktive Massnahme in Husserls früher Göttinger Zeit. Zur Entstehung des Reduktionsbegriffes. In *Neue Stimmen der Phänomenologie*, hrsg. von M. Flatscher, I. Laner, M. Huth, G. Thonhauser & T. Stadlbauer. Traugott Bautz, Nordhausen: 51–68.

Alweiss L. (2010) Thinking about Non-Existence. In *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, ed. by C. Ierna et alia. Springer, Dordrecht: 695–721.

Argentieri N. (2008) Matematica e fenomenologia dello spazio. In Paul Natorp, *Forma e materia dello spazio, dialogo con Edmund Husserl*, a cura di N. Argentieri. Bibliopolis, Napoli: 187–194.

Asemissen H. (1957) *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*. Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1957.

Bancalari S. (2015) De la superposition. Notes sur la logique de l’époché. *Archivio di filosofia* 83 (1-2): 55-63.

Belussi F. (1990) *Die modaltheoretischen Grundlagen der Husserlschen Phänomenologie*. Alber, Freiburg/München.

Bernet R., Kern I. & Marbach E. (1996) *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. Meiner, Hamburg.

Bernet R. & Lohmar D. (2001) Einleitung der Herausgeber. In *Hua XXXIII*: xvii–li.

- Bernet R. (2004) Husserl's Transcendental Idealism Revisited. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 4: 1–20.
- Biemel W. (1959) Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (2): 187–213.
- Biemel W. (1973) Einleitung des Herausgebers. In *Hua II*: vii–xi.
- Boehm R. (1966) Einleitung des Herausgebers. In *Hua X*: xiii–xliii.
- Boehm R. (1968) Die phänomenologische Reduktion. In R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*. Nijhoff, Den Haag: 119–140.
- Boi L. (2007) Phénoménologie et Méréologie de la Perception Spatiale, de Husserl aux Théoriciens de la Gestalt. In *Rediscovering Phenomenology. Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, ed. by L. Boi, P. Kerszberg & F. Patras. Springer, Dordrecht: 33–66.
- Borsato A. (2009a) Innere Wahrnehmung und innere Vergegenwärtigung. Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Borsato A. (2009b) Ist das Erleben Teil des Erlebten? *Phänomenologische Forschungen*: 37–59.
- Brentano F. (1874) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. I. Meiner, Hamburg 1971.
- Cairns D. (1976) *Conversations with Husserl and Fink*. Nijhoff, Den Haag.
- Casari E. (2007) On the Relationship between Parts and Wholes in Husserl's Phenomenology. In *Rediscovering Phenomenology*: 67–102.
- Casari E. (2009) Logiche del non-essere. *Rivista di Filosofia* 100 (1): 43–66.
- Centrone S. (2016) Relational Theories of Intentionality and the Problem of Non-Existents. In *Existence, Fiction, Assumption. Meinongian Themes and the History of Austrian Philosophy*, ed. by M. Antonelli & M. David, *Meinong Studies* 6. De Gruyter, Berlin: 1–26.
- Clæsges U. (1964) *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Nijhoff, Den Haag.
- Clæsges U. (1973) Einleitung des Herausgebers. In *Hua XVI*: xiii–xxviii.
- Coppola E. (2006) A priori statici e dinamici. In *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, ed. da R. Lanfredini. Guerini, Milano: 121–168.
- Costa F. (1981) The Phenomenology of External Objects According to Ding und Raum. *Analecta Husserliana* 11: 279–310.
- Costa V. (1994) Lo sviluppo della riduzione fenomenologica: dalla «Filosofia dell'aritmetica» a «Ideen». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 86 (3): 506–572.
- Costa V. (2009) La questione della cosa e il realismo. In *E. Husserl, La cosa e lo spazio*, a cura di V. Costa. Rubbettino, Soveria Mannelli: xv–xlv.
- Chrudzimski A. (2005) Brentano, Husserl und Ingarden über die intentionalen Gegenstände. In *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden*, ed. by A. Chrudzimski. Ontos, Frankfurt: 83–114.
- Daniel M. (1992) A Bibliography of the Noema. In *The Phenomenology of the Noema*, ed. by J. Drummond & L. Embree. Kluwer, Dordrecht: 227–248.
- de Almeida G. (1979) *Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls*. Nijhoff, Den Haag.

- De Palma V. (2009) Das Schema Inhalt-Auffassung in Husserls Denken: Ursprung, Konsequenzen, Überwindung. *Topos* 22 (1-2): 60–73.
- Dorsch F. (2010) The Unity of Hallucinations. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 9 (2): 171–191.
- Drummond J. (1979) On Seeing a Material Thing in Space. The Role of Kinaesthesia in Visual Perception. *Philosophy and Phenomenological Research* 40: 19–32.
- Erhard C. (2009) Typische Merkmale intentionaler Zustände und Husserls V. Logische Untersuchung. *Philosophisches Jahrbuch* 116: 59–90.
- Erhard C. (2014) Denken über nichts - Intentionalität und Nicht-Existenz bei Husserl. De Gruyter, Berlin.
- Ferencz-Flatz C. (2014) Husserls Begriff der Kinästhesie und seine Entwicklung. *Husserl Studies* 30 (1): 21–45.
- Fink E. (1957) Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (3): 321–337.
- Føllesdal D. (1974) Husserl's Theory of Perception. *Ajatus* (36): 95–103.
- Frege G. (1892) Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100: 25–50.
- Frege G. (1918) Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* (2): 58–77.
- Gallagher S. (1986) Hyletic Experience and the Lived Body. *Husserl Studies* 3: 131–166.
- Gurwitsch A. (1957) The Field of Consciousness: Phenomenology of Theme, Thematic Field, and Marginal Consciousness. In *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. III. Springer, Dordrecht 2010.
- Gurwitsch A. (1959) Beitrag zur phänomenologischen Theorie der Wahrnehmung. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (3): 419–437.
- Heffernan G. (2015) Thinking of Jupiter. In *The 46th Annual Husserl Circle Meeting Pre-Proceedings*. Helsinki, June 9-12: 166–228.
- Holenstein E. (1979) Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl. Den Haag, Nijhoff.
- Hopp W. (2008) Husserl on Sensation, Perception, and Interpretation. *Canadian Journal of Philosophy* 38 (2): 219–245.
- Hopp W. (2011) 'Perception'. In *The Routledge Companion to Phenomenology*, ed. by S. Luft & S. Overgaard. Routledge, London: 146–157.
- Ingarden R. (1957) Das Konstitutionsproblem und der Sinn der konstitutiven Betrachtung bei Edmund Husserl. In R. Ingarden, *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Niemeyer, Tübingen 1998: 237–267.
- Ingarden R. (1967) Einführung in Edmund Husserls Phänomenologie. Osloer Vorlesungen. Niemeyer, Tübingen 1999.
- Johnstone A. (1986) The Role of "Ich kann" in Husserl's Answer to Humean Skepticism. *Philosophy and Phenomenological Research* 46 (4): 577–595.
- Kern I. (1975) Idee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft. De Gruyter, Berlin.

- Klev A. (2013) Form of Apprehension and the Content–Apprehension Model in Husserl’s Logical Investigations. *Logical Analysis and History of Philosophy* 16: 49–69.
- Küng G. (1973) Husserl on Pictures and Intentional Objects. *The Review of Metaphysics* 26 (4): 670–680.
- Künne W. (1986) Edmund Husserl: Intentionalität. In *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV*, hrsg. von J. Speck. Vandenhoeck, Gottingen: 165–215.
- Künne W. (2011) „Denken ist immer etwas Denken“. Bolzano und (der frühe) Husserl über Intentionalität. In *Edmund Husserl 1859-2009. Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstages des Philosophen*, hrsg. von K. Cramer & C. Beyer. De Gruyter, Berlin: 77–99.
- Laasik K. (2011) Fulfillment in Perception: A Critique of Alva Noë’s Enactive View. Doctoral Thesis, University of Miami.
- Lanfredini R. (1994) Husserl. La teoria dell’intenzionalità. Atto, contenuto e oggetto. Laterza, Bari.
- Levinas E. (1965) Intentionalité et sensation. *Revue Internationale de Philosophie* 71/72 (1-2): 34–54.
- Leyendecker H. (1913) *Zur Phänomenologie der Täuschungen*. Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle.
- Lohmar D. (1998) *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*. Kluwer, Dordrecht.
- Lohmar D. (2006) *Synthesis in Husserls Phänomenologie. Das grundlegende Modell von Auffassung und aufgefaßtem Inhalt in Wahrnehmung, Erkennen und Zeitkonstitution*. In *Metaphysik als Wissenschaft. Festschrift für K. Düsing*, hrsg. von D. Fonfara. Alber Verlag, Freiburg: 245–260.
- Lohmar D. (2008) *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*. Springer, Dordrecht.
- Lohmar D. (2009) Die Entwicklung des husserlschen Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt. *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Philosophia* 54 (2): 3–19.
- Lohmar D. (2012) Zur Vorgeschichte der transzendentalen Reduktion in den Logischen Untersuchungen. Die unbekannte ‚Reduktion auf den reellen Bestand‘. *Husserl Studies* 28 (1): 1–24.
- Madary M. (2012) Husserl on Perceptual Constancy. *European Journal of Philosophy* 20 (1): 145–165.
- Majolino C. (2012) Multiplicity, Manifolds and Varieties of Constitution. *New Yearbook for Phenomenology & Phenomenological Philosophy* 12: 155–182.
- Marbach E. (1974) *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag, Nijhoff.
- Marbach E. (1980) Einleitung des Herausgebers. In *Hua XXIII: xxv–lxxxii*.
- Marbach E. (1993) *Mental Representation and Consciousness. Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. Kluwer, Dordrecht.

- Marchesi A. (2015) Is There Something Like a ('Raw') Visual Sensation? *Archivio di Filosofia* 83 (3): 151–160.
- Martell T. (2012) Phenomenology and Phenomenalism in Husserl's Thing and Space. *Quaestiones Disputatae: Selected Papers on the Early Phenomenology of Munich and Gottingen* 3 (1): 151–162.
- Mattens F. (2009) 'Kinästhesie'. In *Husserl Lexikon*, hrsg. von H. Gander. WBG, Darmstadt: 170–172.
- McKenna W. (1984) The Problem of Sense Data in Husserl's Theory of Perception. In *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, ed. by R. Bernet, D. Welton & G. Zavota, vol. III. Routledge, New York 2005: 145–157.
- Meixner U. (2006) Classical Intentionality. *Erkenntnis* 65: 25–45.
- Meixner U. (2010) Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese. Ein interner Idealismus. In *Husserl und die Philosophie des Geistes*, hrsg. von M. Frank & N. Weidtmann. Suhrkamp, Berlin: 178–208.
- Meixner U. (2014) *Defending Husserl. A Plea in the Case of Wittgenstein & Company versus Phenomenology*. De Gruyter, Berlin/Boston.
- Melle U. (1983) *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*. Nijhoff, Den Haag.
- Melle U. (1984) Einleitung des Herausgebers. In *Hua XXIV*: xiii–li.
- Melle U. (2001) Einleitung des Herausgebers. In *Hua XX/1*: xiii–liii.
- Melle U. (2010) Husserl Beweis für den transzendentalen Idealismus. In *Philosophy, Phenomenology, Sciences*: 93–106.
- Mensch J. (2010) Retention and the Schema. In *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, ed. by D. Lohmar & I. Yamaguchi. Springer, Dordrecht: 153–168.
- Mohanty J. (1984) Husserl on "Possibility". *Husserl Studies* 1 (1): 13–29.
- Montagová K. (2013) *Transzendente Genesis des Bewusstseins und der Erkenntnis. Studie zum Konstitutionsprozess in der Phänomenologie von Edmund Husserl durch wertende und synthetische Bewusstseinsleistungen*. Springer, Dordrecht.
- Mulligan K. (1995) 'Perception'. In *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. by B. Smith & D. W. Smith. CUP, Cambridge: 168–238.
- Münch D. (1993) *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Nagasaka M. (2012) Über den Beweis des transzendentalen Idealismus bei Husserl - aus den Texten Nr. 5–7 in *Husserliana XXXVI*, *Horizon* 1 (2): 64–83.
- Ni L. (1999) *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Kluwer, Dordrecht.
- Niel L. (2011) *Absoluter Fluss – Urprozess – Urzeitigung. Husserls Phänomenologie der Zeit*. Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Overgaard S. (2004) *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Kluwer, Dordrecht.
- Panzer U. (1984) Einleitung der Herausgeberin. In *Hua XIX*: xvi–lxv.

- Paśniczek J. (1996) The Relational vs. Directional Conception of Intentionality. *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* (47): 373–380.
- Peters F. (1993) Edmund Husserls Versuch einer Fundierung des Gegenständlichen. Die Thematisierung der Intentionalität als Anwendung der phänomenologischen Methode am Beispiel der “Logischen Untersuchungen”. Peter Lang, Frankfurt a.M.
- Petitot J. (1999) Morphological Eidetics for a Phenomenology of Perception. In *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, ed. by J. Petitot, F. Varela, J. Roy & B. Pachoud. SUP, Stanford: 330–371.
- Piana G. (1966) Un’analisi husserliana del colore. *Aut Aut* 92: 21–30.
- Piana G. (1977) La tematica husserliana dell’intero e della parte. In E. Husserl, *L’intero e la parte*, a cura di G. Piana. Il Saggiatore, Milano: 7–71.
- Piazza T. (2001) Esperienza e sintesi passiva. La costituzione percettiva nella fenomenologia di Edmund Husserl. Guerini Associati, Milano.
- Piedade J. (2001) Der bewegte Leib. Kinästhesen bei Husserl im Spannungsfeld von Intention und Erfüllung. Passagen, Wien.
- Prauss G. (1977) Zum Verhältnis innerer und äusserer Erfahrung bei Husserl. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 31 (1): 79–84.
- Rang B. (1973) Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls. Kluwer, Dordrecht.
- Rang B. (1975) Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls. In Edmund Husserl. *Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III: 105–137.
- Rang B. (1990) Husserls Phänomenologie der materiellen Natur. Klostermann, Frankfurt a.M.
- Rizzoli L. (2008) Erkenntnis und Reduktion. Die operative Entfaltung der Phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls. Springer, Dordrecht.
- Rollinger R. & Sowa R. (2003) Einleitung. In *Hua XXXVI*: ix–xxxvi.
- Schuhmann E. (2001) Einleitung der Herausgeberin. In *Mat. III*: vii–xvii.
- Schuhmann E. (2005) Einleitung der Herausgeberin. In *Mat. VII*: vii–xviii.
- Schuhmann K. (1991) Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl. *Phänomenologische Forschungen* 24/25: 46–75.
- Scrimieri G. (1967) La formazione della fenomenologia di E. Husserl. La “Dingvorlesung” del 1907. Levante, Bari.
- Shim M. (2011) Representationalism and Husserlian Phenomenology. *Husserl Studies* 27 (3): 197–215.
- Smith D. W. & McIntyre R. (1989) *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*. Kluwer, Dordrecht.
- Smith D. W. (2013) *Husserl*. Routledge, London-New York.
- Smith Q. (1977) A Phenomenological Examination of Husserl’s Theory of Hyletic Data. *Philosophy Today* 21 (4): 356–367.
- Sokolowski R. (1964) *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution*. Nijhoff, Den Haag.

- Sokolowski R. (1968) The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations. *Philosophy and Phenomenological Research* 28 (4): 537–553.
- Sommer M. (1985) Husserl und der frühe Positivismus. Klostermann, Frankfurt a.M.
- Sowa R. (2005) Ideation, freie Variation, materiales Apriori. Husserls Lehre von der Wesensanschauung und seine Methode der Aprioriforschung. Neu dargestellt unter dem Primat des eidetischen Satzes und unter Zugrundelegung des als Sachverhaltsfunktion aufgefassten Wesens. Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven.
- Stepanians M. (1998) Frege und Husserl über Urteilen und Denken. Schöningh, Paderborn.
- Ströker E. (1976) Zur phänomenologischen Theorie der Wahrnehmung. Edmund Husserls Konstitutionsproblematik der Dingvorlesung. *Ajatus* 36: 106–124.
- Summa M. (2014) Spatio-temporal Intertwining. *Husserl's Transcendental Aesthetic*. Springer, Dordrecht.
- Süßbauer A. (1995) Intentionalität, Sachverhalt, Noema. Eine Studie zu Edmund Husserl. Alber, Freiburg/München.
- Szanto T. (2012) Bewusstsein, Intentionalität und Mentale Repräsentation. Husserl und die Analytische Philosophie des Geistes. De Gruyter, Berlin.
- Tengelyi L. (2010) Der Methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie. In *Philosophy, Phenomenology, Sciences*: 135–153.
- Tugendhat E. (1970) Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. De Gruyter, Berlin.
- Uemura G. (2010) Remarks on the 'Idea in the Kantian Sense' in Husserl's Phenomenology. *CARLS Series of Advanced Study of Logic and Sensibility* 42: 407–413.
- Vongehr T. & Giuliani R. (2004) Einleitung. In *Hua XXXVIII*: xiii–lii.
- Walsh P. (2013) Husserl's Concept of Motivation: The Logical Investigations and Beyond. *Logical Analysis and History of Philosophy* 16: 70–83.
- Wehrle M. (2010) 'Konstitution'. In *Husserl Lexikon*: 172–174.
- Zahavi D. (1997) Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity. *Tijdschrift voor Filosofie* 59 (2): 304–321.
- Zahavi D. (1999) Constitution and Ontology: Some Remarks on Husserl's Ontological Position in the Logical Investigations. *Husserl Studies* 9 (2): 111–124.
- Zahavi D. (2008) Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism. *Synthese* 160 (3): 355–374.
- Zhok A. (2016) Possibility and Consciousness in Husserl's Thought. *Husserl Studies* 32 (2): 1–23.

Registro dei nomi

Dato l'altissimo numero di occorrenze ad esso relative si è scelto di non registrare il nome di Husserl. In merito alla letteratura secondaria sono inclusi solo gli autori di cui è citata l'opera in bibliografia. Sono pertanto assenti anche i nomi di alcuni filosofi coevi a Husserl e più in generale quelli di alcuni suoi interlocutori.

A

Aguirre A. 246, 261
Álvarez-Vázquez J. 27, 28
Alweiss L. 64, 155
Argentieri N. 237
Asemissen H. 85, 109

B

Bancalari S. 72
Belussi F. 80, 81
Bernet R. 7, 42, 45, 182, 184, 185, 252, 254, 257, 261, 262, 275
Biemel W. 1, 8, 18
Boehm R. 27, 97
Boi L. 237
Borsato A. 161, 167
Brentano F. 17, 39, 159

C

Cairns D. 27
Casari E. 51, 174
Centrone S. 62
Chrudzimski A. 134
Clæsges U. 11, 32, 206, 215, 237
Coppola E. 2
Costa F. 230, 231
Costa V. 27, 32, 40

D

Daniel M. 8

de Almeida G. 85, 109
De Palma V. 102, 103
Dorsch F. 155
Drummond J. 148, 223–225

E

Erhard C. 62, 63, 67, 68, 110, 111, 174, 175

F

Ferencz-Flatz C. 8, 216, 226, 227, 233
Fink E. 1
Føllesdal D. 104
Frege G. 4, 128

G

Gallagher S. 8
Giuliani R. 8, 10, 12
Gurwitsch A. 14, 117–120, 143–146

H

Heffernan G. 46, 52, 54, 55, 59, 62
Holenstein E. 85, 109
Hopp W. 68, 69, 157

I

Ingarden R. 2, 43, 44, 107, 286

J

Johnstone A. 262

K

Kern I. 42, 45, 82, 179, 180, 184

Klev A. 90, 122

Küng G. 63

Künne W. 50, 51, 54, 55, 62, 82

L

Laasik K. 228

Lanfredini R. 49

Levinas E. 97

Leyendecker H. 81

Lohmar D. 7, 23–27, 36, 40, 96, 97,
101, 102, 104, 151, 181**M**

Madary M. 149, 150

Majolino C. 144

Marbach E. 10, 42, 45, 47, 83, 97, 184,
193, 197

Martell T. 232

Mattens F. 8

McIntyre R. 49, 62

McKenna W. 91, 111

Meixner U. 64, 138, 156, 201, 263,
264, 283, 284Melle U. 5, 12, 22, 28, 64, 84, 112, 113,
179, 180, 196, 197, 216, 281, 284

Mensch J. 97

Mohanty J. 246, 251, 261, 278

Montagová K. 102

Mulligan K. 104, 217, 226

Münch D. 202, 203

N

Nagasaka M. 246

Ni L. 83, 115, 167, 179, 197

Niel L. 97

O

Overgaard S. 5

P

Panzer U. 12, 96

Paśniczek J. 47

Peters F. 2

Petitot J. 237

Piana G. 2, 71

Piazza T. 97

Piedade J. 222

Prauss G. 165, 166

RRang B. 8, 82, 90, 102, 120, 182, 183,
184, 211, 214, 221, 246, 260, 285

Rizzoli L. 246, 270

Rollinger R. 9, 11, 39, 198, 250, 251,
270–273, 277, 283**S**

Schuhmann E. 10, 11

Schuhmann K. 55

Scrimieri G. 32

Shim M. 109, 110

Smith D. W. 3, 49, 62

Smith Q. 113, 114

Sokolowski R. 1, 2, 30, 188

Sowa R. 9, 11, 39, 71, 91, 94, 198, 250,
251, 270–273, 277, 283

Stepanians M. 73, 82, 83

Ströker E. 84

Summa M. 195

Süßbauer A. 46, 53–56, 62

Szanto T. 201

T

Tengelyi L. 270

Tugendhat E. 181

U

Uemura G. 209

V

Vongehr T. 8, 10, 12

W

Walsh P. 236

Wehrle M. 1

Z

Zahavi D. 1, 18, 21, 59, 189, 201, 241

Zhok A. 246, 256