

ludwig landgrebe

ITINERARI DELLA FENOMENOLOGIA

marietti

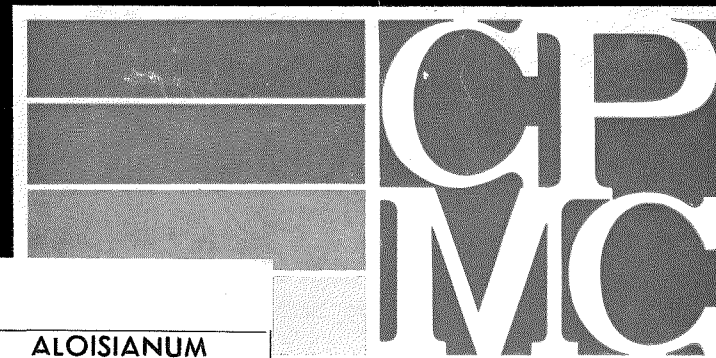
L. LANDGREBE

ITINERARI DELLA FENOMENOLOGIA

Il volume si inserisce autorevolmente nella discussione husserliana contemporanea. È suo precipuo intento quello di focalizzare gli elementi problematici lasciati scoperti e insoluti dalla ricerca di E. Husserl e aggrovigliatisi nella discussione della filosofia contemporanea tedesca, soprattutto con Heidegger e dopo Heidegger.

Particolarmente interessante al riguardo si presenta perciò il primo capitolo: *La fenomenologia di Husserl e i motivi della sua trasformazione*, dove accanto ad una decisa delineazione del concetto di intenzionalità in Brentano e in Husserl segue la precisazione della distinzione tra la fenomenologia di Husserl e la scuola fenomenologica, mentre ad una attenta analisi dell'opera heideggeriana dobbiamo la nascita del problema di una limitazione del metodo fenomenologico.

Così la ricerca del Landgrebe segna una parola conclusiva e illuminante sulla centralità del filosofo errante di Göttingen negli sviluppi successivi delle scienze umane e sociali, della ricerca sociologico-critica oltre che psicologica contemporanea.



ISTO

ALOISIANUM

8. F. 14

523

GALLARATE

L. LANDGREBE

ITINERARI DELLA FENOMENOLOGIA

Traduzione e Nota a cura di
Giovanni Piacenti



881 F6

ALOISIANUM	
IST. FILOSOFICO	BID SBLOSS
	7399
	INV. 7804
	COLL. SJ. LXVI
	287
BIBLIOTECA	
PADOVA	

MARIETTI

Titolo originale dell'opera:

Der Weg der Phänomenologie

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963

Traduzione di

Giovanni Piacenti

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

Il presente volume raccoglie gli articoli e i saggi più importanti che l'autore ha scritto negli anni 1938-1960 come contributo alla fenomenologia e che ha pubblicato in vari luoghi. Il fatto che ora essi si trovino riuniti sotto il titolo Itinerari della fenomenologia, è da intendersi nel senso che la fenomenologia non è una dottrina conclusa né un sistema, bensì un cammino metodico del pensiero, nei confronti del quale noi ci troviamo ancora agli inizi. In questo senso ha inteso la sua opera il fondatore della fenomenologia, Edmund Husserl, il quale parlava di se stesso come di colui che « ricomincia sempre da capo ». E come egli stesso sottoponeva a continua revisione critica le sue ricerche, altrettanto si aspettava dai suoi allievi e dai suoi lettori. Perciò, per il lettore che voglia introdursi alla fenomenologia, sarà molto utile seguire in questo volume, insieme all'autore, la via che questi ha percorso in quei due decenni in vista del chiarimento di tutti gli aspetti storici e sistematici che è necessario prendere in considerazione se si vuole comprendere la fenomenologia nella sua portata e nelle sue interne possibilità; le quali, nella sterminata copia delle riflessioni husserliane, spesso erano trattate in modo frammentario e aporetico. Questa introduzione

non può perciò avere una pretesa di esaustività: molte, infatti, sono oggi le cose suscettibili di perfezionamento tanto dal punto di vista della formulazione quanto da quello della elaborazione critica. Ma possa proprio questa imperfezione, che rimanda ai molti problemi ancora aperti, costituire per il lettore uno stimolo fecondo.

LUDWIG LANDGREBE

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

I. *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung* (« La fenomenologia di Husserl e i motivi della sua trasformazione »).

Questo saggio, che forma il primo capitolo, è apparso per la prima volta nello *Husserl-Gedächtnisheft* della « *Revue internationale de Philosophie* », Bruxelles 1939.

II. *Welt als phänomenologisches Problem* (« Il mondo come problema fenomenologico »).

Il secondo saggio è apparso per la prima volta in traduzione inglese in « *Philosophy and Phenomenological Research* », 1940.

III. *Das Problem einer absoluten Erkenntnis* (« Il problema di una conoscenza assoluta »).

Il terzo saggio è costituito dalla lezione inaugurale all'Università di Amburgo, gennaio 1946.

IV. *Phänomenologische Bewusstseinsanalyse und Metaphysik* (« Analisi fenomenologica della coscienza e metafisica »).

È apparso per la prima volta in L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1948, unitamente alla ristampa del primo e del terzo saggio e al testo originale tedesco del secondo. Poiché questo libro era già esaurito da molto tempo e non poteva essere ristampato, questi quattro capitoli vennero inseriti nel presente volume.

V. *Prinzipien der Lehre von Empfindung* (« Principi della dottrina della sensazione »).

Apparso per la prima volta in « *Zeitschrift für philosophische Forschung* », 1953.

VI. *Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung* (« L'immediatezza dell'esperienza »).

Testo della prolusione all'Università di Colonia, gennaio 1956.

VII. *Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie* (« Regioni dell'essere e ontologie regionali nella fenomenologia di Husserl »).

Apparso per la prima volta in « Studium generale », 1954.

VIII. *Husserls Abschied vom Cartesianismus* (« Il distacco di Husserl dal cartesianesimo »).

Apparso per la prima volta in « Philosophische Rundschau », 1961.

I

LA FENOMENOLOGIA DI HUSSERL E I MOTIVI DELLA SUA TRASFORMAZIONE

Quando, più di sessanta anni fa, uscirono le *Ricerche Logiche* di Edmund Husserl, l'opera di un libero docente fino ad allora pressoché sconosciuto, la cui pubblicazione doveva poi introdurre uno dei più grandi cambiamenti nella filosofia tedesca a partire dalla fine dell'epoca dell'idealismo, l'apparente contrasto tra l'antipsicologismo del primo volume e le ricerche « psicologistiche » del secondo costituì da principio per i critici la pietra dello scandalo. L'ulteriore sviluppo del metodo fenomenologico di Husserl ha sempre più chiaramente fatto risaltare l'omogeneità dei due approcci, inconciliabili per l'occhio superficiale. Trent'anni più tardi Husserl ha dato di essa, in *Logica formale e trascendentale*, l'interpretazione definitiva ed ha con ciò posto termine, una volta per tutte, alla discussione di tale problema. Ma il modo discorde dell'accoglienza trovata dalle *Ricerche Logiche*, è rimasto caratteristico del destino di tutto l'ulteriore lavoro di Husserl. Alla comparsa delle *Ricerche Logiche* e all'attività di insegnamento a Gottinga che ne seguì, si collegò un'ampia scuola, e non di meno la maggior parte degli allievi di allora, che pure designavano se stessi come fenomenologi, credettero di dover rifiutare l'opera successiva del loro caposcuola, le *Idee per una fenomenologia pura*, sebbene essa rappresentasse la conseguente prosecuzione di quegli inizi e sviluppasse per la prima volta in una completa problematica i principî della metodica fenomenologica. Questa situazione

paradossale, che fu sempre la causa delle più grandi difficoltà per la comprensione della fenomenologia e dei suoi propri fini, si ripeté nell'ulteriore sviluppo del pensiero husserliano durante il periodo che comprende gli anni successivi alla prima guerra mondiale. In questo periodo Husserl naturalmente non esercitava più sulla sua scuola un'azione diretta e crescente come al tempo di Gottinga; ma anche qui ricompare la discrepanza tra ciò che egli stesso voleva e il modo in cui il suo pensiero veniva interpretato e portato avanti dai suoi allievi. Le cose andarono tanto oltre che egli ritenne necessario, in appendice alle sue *Idee*¹, tirare una netta linea di separazione tra la sua fenomenologia e tutte le elaborazioni da lui influenzate. Da allora rimase stabilito che in avvenire, parlando di fenomenologia e di « fenomenologico », si dovesse sempre distinguere, nell'interesse della chiarezza scientifica, tra *fenomenologia nel senso di Husserl* e *indirizzi fenomenologici in senso lato*.

Questo singolare rapporto della fenomenologia di Husserl con le sue ripercussioni non potrebbe costituire oggetto di ulteriore considerazione se, nello sviluppo di Husserl, fossero accertabili svolte e rotture e in questo senso fasi completamente diverse l'una dall'altra. Ma poiché, al contrario, la sua opera si sviluppa in modo continuo, così che anche la sua configurazione finale deve essere considerata come il conseguente dispiegamento di un motivo fondamentale che è già attivo nei primissimi scritti², è necessario riflettere sulle ragioni per cui questa filosofia, continuamente in via di sviluppo, poté subire elaborazioni così molteplici e così totalmente diverse tra loro. In ciò che segue, pertanto, dovrà essere chiarito come lo stesso modo di svilupparsi del pensiero husserliano ed il suo graduale avanzamento costituiscano

la conferma che esso in nessun modo poteva subire tali trasformazioni a partire da banali fraintendimenti — anche questi naturalmente fecero la loro comparsa occasionalmente — ma per una certa interna necessità.

Con questo abbozzo sulla fenomenologia, in riferimento ai motivi in essa stessa presenti della sua trasformazione ad opera degli allievi di Husserl e dei pensatori da lui altrimenti influenzati, non si ha l'intenzione di presentare una completa storia dei suoi effetti. La trattazione sarà infatti limitata alle ripercussioni e trasformazioni filosofiche essenziali, e solo nella misura in cui esse fecero la loro apparizione sino alla fine degli anni venti.

Ciò facendo ci contenteremo, per il primo periodo della scuola fenomenologica che abbraccia l'attività di insegnamento di Husserl a Gottinga dalla pubblicazione delle *Ricerche Logiche* fino alla guerra, di una descrizione più sommaria, senza analizzare da vicino i singoli rappresentanti³. Grande importanza, al contrario, attribuiremo a quella interpretazione di fenomeno e fenomenologia che Martin Heidegger ha intrapreso in *Essere e Tempo*, poiché mentre il rapporto della fenomenologia di Husserl con la scuola di Gottinga si lascia afferrare in modo relativamente facile e mentre è agevole dimostrare che i rappresentanti di tale scuola si soffermavano su motivi singoli sui quali Husserl poneva l'accento di volta in volta nel suo sviluppo, piuttosto che impadronirsi della sua tendenza fondamentale, la trasformazione del concetto di fenomenologia operata da Heidegger in *Essere e Tempo* aveva il significato di un vero e proprio attacco a tale tendenza⁴. La discussione del senso di

¹ Cfr. in « *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* », 2, 1930, 549 ss.

² Sulla continuità dello sviluppo della fenomenologia di Husserl ha già richiamato l'attenzione OSKAR BECKER, *Die Philosophie Edmund Husserls*, 1930, pp. 119 ss.

³ Per i dettagli cfr. adesso HERBERT SPIEGELBERG, *The phenomenological Movement*, vol. I: *Phaenomenologica*, parte 5, Den Haag 1960.

⁴ Ciò vale almeno rispetto alla critica latente, nei confronti del pensiero di Husserl, che attraversa *Essere e Tempo* di Heidegger. Che però, visto nell'insieme, il rapporto non sia di mutua esclusione, ma piuttosto di integrazione reciproca, è chiarito più avanti: cfr. pp. 122-123.

questa diversa interpretazione appare perciò particolarmente adatta ad introdurre il problema circa i presupposti ultimi del metodo usato da Husserl ed i suoi limiti.

1. *L'intenzionalità in Husserl e in Brentano.*

Il motivo di fondo che funge da spinta nell'intero sviluppo della fenomenologia di Husserl è la sua *concezione specifica di intenzionalità*. Per quanto egli stesso abbia messo l'accento sempre di nuovo su questo punto e per quanto ciò possa oggi apparire ovvio, è necessario ricordare che anche i suoi allievi disconobbero per lo più la portata di questa concezione e le conseguenze che ne derivano. Soltanto così singoli motivi della fenomenologia (l'intuizione eidetica, l'analisi intenzionale come nuovo metodo psicologico ecc.) potevano spesso essere estrapolati e ignorati quanto alla loro interna unità, che all'inizio era ancora nascosta allo stesso Husserl. Ciò venne favorito dal fatto che egli aveva assunto la parola ed il concetto di intenzionalità dal suo maestro Franz Brentano e che in un primo momento era dell'intenzione di continuare del tutto conformemente all'indirizzo del maestro. Soltanto molto più tardi gli diventò chiaro che aveva modificato in maniera radicale questo concetto d'intenzionalità fin dal primo momento della sua assunzione, anzi che egli, come poi disse, aveva assunto da Brentano, propriamente, solo la *parola* intenzionalità, mentre *quanto alla cosa* intendeva, da principio, una realtà completamente diversa. Così, un *termine comune poteva nascondere una profonda differenza* — sviando innanzitutto lo stesso Husserl. Per comprendere questo, dobbiamo gettare uno sguardo sul concetto d'intenzionalità di Brentano; allora apparirà chiaro come i problemi che Husserl si poneva nella *Filosofia dell'aritmetica* (la sua prima opera a stampa) non sarebbero stati affatto possibili se egli fosse rimasto legato al punto di vista di Brentano; ancor meno lo sarebbero state le analisi delle sue *Ri-*

cerche Logiche, la cui parte critica Brentano stesso, invero, considerò come realizzazione delle vedute da lui sostenute, ma contro il cui lavoro costruttivo egli non mancò di esprimere, come risulta dal loro carteggio, serie obiezioni.

Già la differenza del modo di esprimersi è altamente istruttiva: Brentano non parla mai dell'intenzionalità della coscienza, come Husserl, ma sempre e soltanto del rapporto intenzionale, del rapporto che i singoli atti hanno con qualcosa, con il loro oggetto intenzionale, « mentale ». L'occhio della riflessione rileva nella nostra coscienza atti singoli diversi l'uno dall'altro, e la diversità di ognuno dagli altri consiste nel fatto che esso ha un altro oggetto intenzionale e che ognuno ha il suo. L'idea che due o più atti, tra loro descrittivamente diversi, possono avere lo *stesso* oggetto intenzionale — un'idea che, come apparirà subito chiaro, giuoca per Husserl un grande ruolo fin dall'inizio — resta a Brentano del tutto estranea. Egli dice soltanto che atti diversi possono avere la *stessa* relazione intenzionale, senza chiedersi se questo parlare di uguaglianza non acquisti senso soltanto a partire dal fatto che questi atti hanno appunto lo *stesso* oggetto. Poiché, diversamente, non può essere affatto indicato in relazione a che cosa atti diversi possano essere uguali. Brentano ha visto naturalmente che la relazione intenzionale è una relazione del tutto *sui generis*: essa non è necessariamente relazione tra due oggetti esistenti; piuttosto può avvenire che, per esempio nel caso della rappresentazione fantastica, uno dei membri della relazione non esista affatto. Certo, nello spiegare questa « relazione », Brentano non va oltre tale constatazione. Il suo interesse principale è rivolto ad una classificazione dei tipi fondamentali degli atti intenzionali, dei « fenomeni psichici », eseguita tuttavia non mediante mezzi puramente descrittivi, ma per la quale spesso diventano determinanti punti di vista di tipo deduttivo. Pure, questo progetto di una nuova classificazione dei « fenomeni psichici » ha molto contribuito al sommovimento della

problematica della coscienza e, sotto questo riguardo, è d'importanza non sottovalutabile per lo sviluppo di Husserl. Di contro alla rigidità della filosofia tradizionale per quanto riguarda la distinzione delle « facoltà dell'anima », dei tipi di atti ecc., giunge infatti con esso a manifestarsi il convincimento che i concetti fondamentali della dottrina filosofica della coscienza esigano una revisione radicale.

Ai fini della distinzione tra questa comprensione della intenzionalità e quella di Husserl, appare decisivo il fatto che nella ricerca brentaniana del rapporto intenzionale sia volutamente esclusa a priori ogni problematica teoretica della conoscenza. Compito della descrizione psicologica dei fenomeni psichici resta per lui esclusivamente quello della compilazione delle classi fondamentali, della ricerca del loro reciproco rapporto e della individuazione della relazione intenzionale come di una relazione *sui generis*. La questione del rapporto dell'oggetto intenzionale con quello reale, realmente esistente, e con ciò tutti i problemi dell'evidenza, costituiscono per lui altrettanti problemi che non hanno niente a che fare con la descrizione psicologica e che pertanto devono essere messi da parte sin dal principio. Con ciò Brentano viene a trovarsi, conseguentemente, sul terreno di un *realismo* teoretico-conoscitivo. Come via che dai fenomeni psichici con i loro oggetti intenzionali conduce all'oggetto reale, al « mondo esterno », è valida per lui soltanto quella di un giudizio di probabilità come giudizio causale capace di ricondurre alla realtà causante gli atti. Ciò appare chiaro anche dal fatto che egli comprende principalmente gli atti fisici che si trovano alla base della classificazione, come *azioni passive*. Un concetto questo che, come concetto superiore di tutti i fenomeni di coscienza non può essere in nessun modo raggiunto per via di una descrizione pura. Se è vero infatti che in una tale descrizione sono chiaramente differenziabili quegli atti vissuti nei quali noi siamo dati a noi stessi nella coscienza come attivi dagli stati in cui noi ci

apprendiamo passivi, non è meno vero che quel concetto può trarre la sua origine soltanto considerando la provenienza degli atti, la loro provocazione mediante gli stimoli esterni: una considerazione, dunque, che oltrepassa chiaramente la sfera di ciò che è accessibile in modo puramente descrittivo.

In contrapposizione a ciò, bisognerà mostrare che Husserl, fin dalle sue prime indagini, veniva a muoversi su di un altro terreno. Questo non significa che egli ne fosse cosciente, né, tantomeno, che fosse in grado di esprimerlo, ma solo che il suo punto di partenza appare senz'altro esclusivamente a partire da questo presupposto.

Il primo problema filosofico che egli si pose fu quello della chiarificazione del concetto di numero come concetto fondamentale della matematica. Sin dal principio per lui è fuor di dubbio che l'analisi del concetto di numero appartenga alla psicologia⁵. Naturalmente questa era un'idea che gli era familiare e evidente a partire dallo psicologismo tradizionale; ma il modo in cui egli la sviluppa racchiude in sé, embrionalmente, il « superamento » dello psicologismo: un superamento nel senso hegeliano, che nell'atto stesso di andare oltre assicura al superato i suoi diritti. Egli cerca quell'atto attraverso il quale giunge alla coscienza qualcosa come un numero, inteso come quantità, e lo trova nella « rappresentazione di aggregato »: « ogni oggetto di rappresentazione, sia esso fisico o psichico, astratto o concreto, dato attraverso la sensazione o la fantasia, può essere collegato in un aggregato con uno o con quanti altri si voglia e quindi può essere anche numerato. Per esempio: alcuni determinati alberi; Sole, Luna, Terra e Marte; un sentimento, un angelo, la Luna e l'Italia ecc.; in questi esempi noi possiamo sempre parlare di una molteplicità e di un numero determinato »⁶. Un tale aggregato nasce « quando

⁵ Cfr. lo scritto di abilitazione *Über den Begriff der Zahl* (Il concetto di numero).

⁶ *Philosophie der Arithmetik* (Filosofia dell'aritmetica), p. 11.

un interesse unitario, e in esso e con esso un'attenzione unitaria, rilevano ed abbracciano contenuti diversi »⁷. Il collegamento collettivo mediante il quale si effettua la rappresentazione di aggregato consiste nel fatto che noi pensiamo insieme, « con un unico atto », questi contenuti ancora così disparati: « In questo modo i contenuti sono contemporaneamente compresenti, essi sono una cosa sola; e riflettendo su questa unione di contenuti separati operata attraverso quel complesso atto psichico nascono i concetti generali di molteplicità e di numero determinato »⁸.

Che Husserl si potesse porre tali problemi e che potesse cercare su questa via la chiarificazione di un concetto matematico fondamentale, era possibile soltanto per il fatto che la sua comprensione dell'essenza della coscienza divergeva sin dal principio da quella di Brentano. Dai segni numerici egli risale infatti al problema dei fenomeni di coscienza che li indiziano e che conferiscono ad essi il loro senso. Noi possiamo collegare con un segno numerico una rappresentazione del tutto vuota, « impropria », oppure una rappresentazione « propria », più o meno riempita. Rappresentazione propria è quella il cui processo, in cui noi giungiamo alla quantità, è compiuto gradualmente, conformemente alla coscienza, in modo originario. Husserl ricerca dunque la via della produzione lungo la quale noi giungiamo alla rappresentazione propria a partire dai semplici segni numerici, ed è cosciente del fatto che questa via, almeno per i numeri piccoli, è sempre percorribile, anzi che tutti i segni attingono il loro senso ad un tale originario processo produttivo. Questa produzione è compresa da lui già da allora come attività operativa, come un riunire insieme guidato da un interesse unitario. Già qui dunque il suo sguardo è rivolto alla coscienza intesa come operativa, e in un esame retrospettivo di queste ricerche, egli le caratte-

⁷ *Ibidem*, p. 79.

⁸ *Ibidem*, p. 45.

rezza con diritto come il primo tentativo « di chiarire, mediante un ritorno sulle attività spontanee del collegare e del numerare, nelle quali si danno collezioni ("aggregati", "insiemi") e numeri cardinali nel modo della produzione originaria, di chiarire il senso vero e proprio, il senso autentico e originario, dei concetti fondamentali della teoria degli insiemi e dei numeri cardinali ». Questa era dunque, per dirla nel suo linguaggio più tardo, « una ricerca fenomenologico-costitutiva, ed era anche la prima che cercasse di rendere intelligibile le "oggettualità categoriali" di primo e del grado superiore... a partire dall'attività intenzionale 'costituente' e di introdurle *originaliter* come sue operazioni, dunque nella piena originarietà del loro senso »⁹.

Questa naturalmente è una interpretazione delle sue ricerche, compiute nella *Filosofia della aritmetica*, a partire dagli orizzonti conquistati soltanto molto più tardi. E in nessun modo dev'essere detto che gli fosse stato chiaro in questo modo già da allora il senso del suo inizio, ma che un tale procedere era possibile soltanto perché i suoi problemi si muovevano già in questa direzione, anche se non c'era la conoscenza del loro proprio fine. Cioè: la via che dai segni numerici risale ai processi coscienziali, cui essi attingono il loro senso, presuppone, se deve essere percorsa in generale, come nel caso di quelle ricerche, almeno embrionalmente un concetto d'intenzionalità secondo cui l'intenzionalità è da intendere come un presumere. Soltanto allora è posto in modo sensato il problema del « propriamente presunto », della rappresentazione « propria », soltanto allora e in conseguenza di ciò, è possibile interrogare i segni, senza pregiudizio delle rappresentazioni proprie che da essi sono in un primo momento e copiosamente suscitate, su ciò che con essi è propriamente preso di mira, su ciò verso cui l'intenzione è propriamente di-

⁹ Cfr. *Formale und transzendente Logik*, (Logica formale e trascendentale), p. 76; trad. it. a cura di G. D. Neri, Bari 1966, p. 105.

retta. Il discorso sull'intenzionalità è preso dunque in una maniera letteralmente divergente da quella di Brentano, essa è intesa come un intenzionare che dal rappresentare improprio va a quello proprio, in altre parole come un mirare a qualcosa che è diretto ad un'operazione, e cioè alla produzione della rappresentazione propria. La distinzione tra il rappresentare proprio e improprio era certamente familiare a Brentano e giocava un grande ruolo nelle sue analisi. Ma egli rimase alla constatazione di questi diversi tipi di relazione intenzionale all'oggetto, che separò l'uno dall'altro in maniera puramente statica, senza avvertire la dinamica del passaggio, dell'intenzionare dall'indiziato in modo puramente simbolico alla traduzione intuitiva riempente, alla rappresentazione originariamente offerente. E proprio questo occupava un posto centrale in Husserl sin dal principio, e deve essere accettato come tale se si vuole rendere in generale comprensibile la sua problematica, senza che ciò significhi che egli fosse già cosciente di aver dato del concetto di intenzionalità una versione del tutto divergente da quella di Brentano. Il suo interesse perciò non è rivolto al semplice superamento delle singole modalità della relazione intenzionale, ma prima di tutto all'intenzionalità intesa, per così dire, come un vincolo che lega i singoli atti tra di loro, di modo che quelli non riempiti rimandano a quelli riempiti. È ciò che Husserl chiamò poi, nelle *Ricerche Logiche*, le sintesi di passaggio del riempimento o dell'elusione, e che già qui, quanto alla cosa, diventava tematico. Nell'ambito dell'impostazione problematica di Brentano questo problema non può affatto comparire — sebbene egli nelle sue ricerche sull'adequazione vi si avvicinasse tanto da sfiorarlo —, e meno che meno può acquisire quel significato centrale che esso ha in Husserl. Soltanto così viene compiuto il passo decisivo per superare la maniera di considerare propria del sensualismo, che continua ancora a produrre i suoi effetti sulla classificazione brentaniana che isola i singoli tipi di atti, anche se, in un altro senso, il sensua-

lismo è già da lui superato attraverso la sua determinazione dell'intenzionalità. Se Husserl più tardi poté mettere sempre di nuovo l'accento sul fatto che l'essenza della coscienza è sintesi, operazione sintetica, ciò è da vedere soltanto come lo sviluppo dell'embrione da ravvivare in quelle primissime ricerche.

Con questo è già raggiunta anche la radicale rottura con la determinazione tradizionale del concetto di coscienza, in cui ha occupato sempre un posto centrale la rappresentazione e la conoscenza. Tutti i problemi della classificazione, il problema della fondazione del sentimento e del volere sulla rappresentazione, e così via, diventano in tal modo problemi di secondo rango. Diretta conseguenza di questa nuova comprensione della intenzionalità è pertanto l'avvicinamento di Husserl alla concezione leibniziana dell'*actio* monadica: Husserl infatti cercherà più tardi di comprendere l'intenzionalità come tensione originaria (*Urstreben*) della monade. Tutti gli atti determinati del conoscere, del sentire, del desiderare, del volere, distinti l'uno dall'altro nella classificazione, possono essere compresi soltanto come modificazioni di questa tensione originaria. L'intenzionalità come intenzionare diventa perciò la struttura fondamentale della coscienza, che si trova ad un livello più profondo di tutti gli atti vissuti intenzionali, definibili in modo determinato e che si possono distinguere l'uno dall'altro nella riflessione.

Naturalmente c'è una via ulteriore che va dai primi inizi della *Filosofia dell'aritmetica* fino a queste conseguenze pienamente sviluppate. Qui doveva essere mostrato soltanto come già d'allora era fissata la direzione finale di questa via. Nella sua tendenza ad una fondazione « psicologica » dei concetti matematici, Husserl non prese coscienza, in un primo momento, di una differenza essenziale nei confronti dei rappresentanti dello psicologismo dominante. Ma nel suo interesse primario ai problemi fondamentali della matematica formale, egli incontrò presto, con questo inizio, difficoltà sulle quali

nella prefazione alle sue *Ricerche Logiche*, retrospettivamente, dice: « Quando si trattava del problema dell'origine delle rappresentazioni matematiche o dell'elaborazione dei metodi pratici che è in effetti psicologicamente determinata, i risultati dell'analisi psicologica mi apparivano chiari ed istruttivi. Ma non appena si passava dalle connessioni psicologiche del pensiero all'unità logica del contenuto del pensiero (all'unità della teoria), non poteva emergere alcuna chiarezza e continuità. Tanto più mi tormentava il dubbio di principio su come fosse compatibile con una fondazione psicologica del "logico" l'oggettività della matematica e di ogni scienza in generale »¹⁰. Così è indicato il problema principale delle *Ricerche Logiche*, o, se si vuole, l'unità dei suoi due problemi fondamentali: la conciliazione, cioè, dell'unità ideale del « logico » con la varietà dei suoi modi soggettivi di darsi. Husserl soltanto a poco a poco diventò cosciente di come il suo concetto d'intenzionalità avesse in se stesso la forza di venire a capo di questi problemi, di come esso offrisse la possibilità, da un lato, di stabilire una volta per tutte, nella critica della dottrina psicologista, l'idealità del « logico », dall'altro di chiarire il senso di questa idealità in ricerche orientate tuttavia soltanto soggettivamente (le quali venivano anzi ancora chiamate, nella prima edizione delle *Ricerche Logiche*, psicologiche). A causa di questa tensione egli si vide « spinto in misura crescente verso riflessioni critiche di ordine generale sull'essenza della logica e in particolare sul rapporto tra soggettività del conoscere e oggettività del contenuto della conoscenza »¹¹. In quanto matematico, per lui doveva essere fuori di dubbio sin dal principio l'erroneità della soggettivizzazione psicologista dei contenuti di pensiero; le sue confutazioni argomentative dello psicologismo, tuttavia, non avrebbero mai acquistato la loro forza

¹⁰ Cfr. *Logische Untersuchungen* (*Ricerche Logiche*), vol. I, Halle 1913², p. VII; trad. it. a cura di G. Piana, Milano 1968, pp. 4-5.

¹¹ *Ibidem*.

penetrante — al massimo avrebbero potuto condurre ad un'aporetica relativa alle oggettività ideali, all'ambito delle « proposizioni in sé », come in Brentano — se egli non avesse posto alla base di esse la sua concezione assolutamente nuova dell'essenza della coscienza. Tale concezione è la forza propulsiva di tutte le argomentazioni del primo volume delle *Ricerche Logiche*, e queste hanno soltanto la funzione di mettere in luce tale nuova concezione. Essa soltanto permette di mettere in connessione l'idealità del « logico » con i vissuti soggettivi: soltanto se la coscienza è compresa come presumere intenzionale (*Vermeinen*) come intenzionare, cioè, inteso nel senso di un'attività operativa, ci si può attenere all'idealità senza cadere nel « platonismo » già criticato a ragione da Brentano. Nasce allora il problema di ciò che negli atti è propriamente supposto, del senso che le intenzioni portano in sé conformemente alla coscienza, e nessuna argomentazione teoretico-conoscitiva può eliminare il fatto che nelle rappresentazioni, per esempio, del numero 5, ciò che è supposto è appunto questa unità idealmente identica¹². Conformemente alla coscienza è dato il fatto che atti diversi possono avere lo stesso oggetto intenzionale malgrado la diversità del loro contenuto reale. Una affermazione, questa, che doveva apparire assurda a Brentano con la sua separazione puramente statica dei diversi modi di relazione intenzionale. Ma essa acquista senso non appena l'intenzionalità viene compresa appunto come un presumere. Così i problemi che Brentano aveva abbandonato, e con lui tutta la psicologia della teoria della conoscenza, e cioè quelli dell'oggetto « reale », che eventualmente « corrisponde » agli atti vissuti, vengono inclusi nell'ambito della descrizione analitica. Essi si presentano come i problemi della differenza degli atti di vuota presunzione dagli atti che of-

¹² Cfr. *Logische Untersuchungen* I, p. 171 (trad. it. cit., pp. 179-180), un passo per molti altri, dai quali risulta che questo nuovo concetto di intenzionalità costituisce il fondamento per la critica allo psicologismo.

frono realmente essi stessi l'oggetto e non possono essere risolti nell'analisi degli atti isolati, ma considerando sempre e soltanto le sintesi di passaggio, nelle quali giunge all'autodati ciò che prima era vuotamente presunto, vuotamente indiziato, atteso, fantasticato ecc., nelle quali, conformemente alla coscienza, questo si dà come « presente in persona », dove le vuote presunzioni « rimandano » ai riempimenti.

L'imbarazzo relativo al senso della trascendenza delle oggettività ideali, relativo al luogo dove esse siano propriamente da trovare (dal momento che non potrebbero essere di certo parti dell'esistenza del mondo esterno reale) — imbarazzo che aveva condotto alla fine Brentano a negare in generale la loro esistenza — viene rimosso essendo già appunto il presumere, l'intenzionare, « un esser fuori » presso l'oggetto e non essendoci più bisogno dell'indicazione di una via che conduca dall'immanenza degli atti agli oggetti trascendenti. Gli oggetti, siano essi reali o « ideali », sono determinati allora, nel loro senso, come poli d'identità, come l'identicamente supposto in una varietà di atti, reali o possibili, ad esso relativi. Il problema dell'essere reale di questi oggetti si riduce così al problema della caratterizzazione delle operazioni intenzionali nelle quali essi, conformemente alla coscienza, si danno come « presenti in persona ». Nel caso delle oggettività ideali queste operazioni sono attività spontaneamente producenti.

È naturale che l'unità di entrambi i motivi dominanti le *Ricerche Logiche* non si sia manifestata ad Husserl chiaramente all'inizio. A seconda del contesto, l'accento veniva posto più marcatamente ora sull'uno ora sull'altro, ed era ovvio pertanto che nella critica della dottrina psicologista egli desse più importanza all'elaborazione dell'idealità del « logico », tanto da indurre i critici a ravvisare in esso l'aspetto essenziale del suo pensiero e a rimproverare, di conseguenza, allo stesso Husserl una ricaduta, con il secondo volume delle *Ricerche Logiche*, nello psicologismo. Tali critici, tuttavia, non si avvede-

vano del fatto che è precisamente il concetto d'intenzionalità elaborato nel secondo volume quello che soltanto può offrire in generale il fondamento per la critica allo psicologismo avanzata nei *Prolegomeni*. Ed era appunto allo scopo di comprendere questo modo discorde di accogliere il pensiero husserliano, manifestatosi già a proposito delle *Ricerche Logiche* presso i critici e anche presso gli allievi, che abbiamo ritenuto necessario indugiare un po' più diffusamente su questi inizi e specialmente sulla differenza tra Husserl e Brentano.

2. La fenomenologia di Husserl e la scuola fenomenologica.

Certo, il significato universale del nuovo concetto di coscienza non emergeva ancora nelle *Ricerche Logiche*. Ciò che qui importava a Husserl era la nuova fondazione della logica formale, e le strutture intenzionali venivano prese in considerazione soltanto nella misura in cui erano necessarie a questo fine. Ma anche qui si ponevano già i motivi per una ulteriore estensione della problematica. In un primo momento l'essenza dell'intenzionalità si era chiarita ad Husserl come sintesi, come operazione sintetica nelle operazioni con i numeri. Ma presto egli si accorse che ciò costituisce soltanto un caso particolare e che tutte le oggettività logiche nel senso più ampio, tutte le oggettività categoriali, delle quali anzi gli oggetti della matematica formale rappresentano soltanto un ambito parziale, sollevano simili problemi. Le operazioni logiche trovano la loro espressione in costruzioni linguistiche, in proposizioni e così via; queste devono essere interrogate circa il loro significato, quanto a ciò che in esse viene propriamente inteso e circa il punto in cui ciò che è inteso giunge alla propria dati, riempita e cioè intuitiva. Questo conduceva alla differenziazione tra intuizione sensibile e categoriale, tra l'intuizione del generale e l'intuizione sensibile che dà l'individuale. E quest'ulti-

ma non era importante soltanto a causa del contrasto, ma anche, al tempo stesso, per il problema della struttura di quegli atti presentanti (più tardi chiamati dossici) che danno il fondamento per le operazioni logiche, per la formazione dei concetti generali e per il giudizio generale¹³. L'esempio più prossimo d'intuizione sensibile che offre l'individuale è la percezione esterna; essa, con le sue modificazioni del ricordo, della rappresentazione fantastica e così via, formava perciò il tema più immediato della ricerca di Husserl. Già all'epoca della pubblicazione delle *Ricerche Logiche* egli l'aveva elaborato in ampie ricerche, che originariamente voleva subito pubblicare in appendice alle *Ricerche Logiche*. Ciò non accadde; ma nelle lezioni dei primi anni di Gottinga questi temi vennero trattati ed approfonditi sempre di nuovo ed appartengono a quelli che allora esercitarono la più forte azione formativa sulla sua scuola¹⁴.

Con essi la differenza di queste analisi nei confronti di quelle psicologiche nel senso usuale emergeva sempre più chiaramente — una differenza che anzi si trovava già nella concezione fondamentale dell'intenzionalità. La percezione, la presentificazione, il ricordo e così via, sono certamente fenomeni della coscienza; ma se la loro autentica essenza, ciò attraverso cui soltanto essi possono essere compresi, è operazione intenzionale, allora nella loro analisi bisogna sempre vedere, insieme agli oggetti

¹³ La trattazione conclusiva di questo problema è ora in *Erfahrung und Urteil* (Esperienza e giudizio), Hamburg 1948²; trad. it. a cura di F. Costa, Milano 1960.

¹⁴ A questo proposito cfr. W. SCHAPP, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (Contributi alla fenomenologia della percezione), Halle 1910; LEYENDECKER, *Zur Phänomenologie der Täuschungen* (Fenomenologia delle illusioni), Halle 1913; H. HOFMANN, *Über den Empfindungsbegriff* (Il concetto di sensazione), Diss. Göttingen 1913; P.F. LINCKE, *Die phänomenale Sphäre und das reelle Bewusstsein* (La sfera fenomenale e la coscienza reale), Halle 1912; *Grundfragen der Wahrnehmungslehre* (Problemi fondamentali della teoria della percezione), München 1918. Questi scritti sono citati per mostrare come le analisi husserliane sull'intenzionalità venissero assunte e proseguite particolarmente a proposito della percezione.

intenzionali, ciò che in essi viene intenzionalmente presunto, come in essi è presunto, e come attraverso le loro connessioni viene portato eventualmente alla autodatià. Ad ogni tratto dell'oggetto deve cioè corrispondere una struttura della coscienza in cui appunto questo tratto giunge alla datià. Così, precisamente in correlazione alle analisi della coscienza, si rende necessario un approfondimento dell'essenza degli oggetti intenzionali e delle loro strutture, una riflessione sul carattere ontologico dell'ente che diventa oggetto della coscienza. L'intenzionalità della coscienza trovava in verità già allora sempre maggiori riconoscimenti nella psicologia, ma come problema puramente psicologico, mentre soltanto il concetto husserliano di intenzionalità come operazione rendeva possibile trattare anche i problemi dell'essenza degli oggetti in stretta correlazione con le strutture della coscienza. È per essi che Husserl ha poi assunto il vecchio termine di *ontologia*, dopo avere operato una trasformazione del suo significato. Ontologia della cosa in correlazione con le operazioni della coscienza in cui essa giunge a datià: questo costituiva il senso del compito che Husserl si poneva con le sue analisi della percezione sensibile e delle sue modificazioni.

In ciò v'è un'ulteriore differenza nei confronti della psicologia contemporanea: in questa correlazione non si tratta, né dalla parte della coscienza né da quella degli oggetti, di mere casualità empirico-induttive, ma di *connessioni tra essenze*, di strutture dell'essenza tanto dell'operazione intenzionale tanto di ciò che in essa viene operato, dell'ente che giunge all'autodatià. Anche questo era un punto di vista che ad Husserl si impose originariamente nel suo occuparsi dei problemi fondamentali della matematica, che cioè non soltanto la matematica formale, l'aritmetica e la teoria degli insiemi hanno a che fare con le idealità, ma, a suo modo, anche la geometria ha a che fare con le strutture dell'essenza della forma spaziale in generale, cosicché le intuizioni che la riguardano hanno il carattere di incondizionata generalità

che non viene guadagnata per via empirica. Ma una cosa, così come essa ci viene offerta dall'esperienza, non sottostà soltanto a queste leggi di essenza che si riferiscono alla sua forma spaziale. Essa ha sempre qualche colore e in quanto cosa reale, che non è mero fantasma, si trova in un nesso causale con le altre cose. Tutti questi sono fatti tanto poco casuali quanto le leggi della sua forma spaziale; al contrario, sono connessioni essenziali della struttura della cosa: una cosa non potrebbe essere affatto tale senza queste strutture. E ad ognuna di tali strutture oggettive corrispondono operazioni psichiche, nelle quali l'oggetto come ente dotato di questa struttura giunge all'autodati e nelle quali, come Husserl si esprime più tardi, esso si *costituisce*.

Così nella concezione fondamentale dell'intenzionalità come operazione è posta dal principio e gradualmente spiegata sul suo terreno la *correlatività tra le strutture dell'essenza delle oggettività intenzionali e le strutture delle esperienze vissute*, nelle quali giungono a dati queste oggettività. Da ciò risulta al tempo stesso la *richiesta programmatica che per ogni tipo di oggettività, di ente, debba esserci correlativamente un proprio modo di autodati in operazioni intenzionali*, in corrispondenti esperienze vissute auto-offerenti. Se la coscienza deve dunque essere compresa in tutta l'estensione delle sue operazioni intenzionali, allora tutti i modi di oggettività, nella struttura della loro essenza, devono essere presi come *fili conduttori*, per porre, a partire da essi, la domanda regressiva circa gli accadimenti coscienziali che ad essi corrispondono, in riferimento ai quali soltanto acquista il suo senso il discorso sull'ente, e, in caso di autodati, il discorso sulla *verità* dell'ente di tale e tale tipo. Ciò significa al tempo stesso: accanto all'apriori « analitico », alle strutture delle essenze logico-matematiche, così come esse furono prima di tutto tema delle *Ricerche Logiche* in correlazione con le corrispondenti operazioni della coscienza, si presenta, dal lato oggettivo, l'apriori sintetico, accanto all'*ontologia formale* si pre-

sentano le *ontologie materiali*, il cui primo esempio è costituito dalle intuizioni apriori della geometria. In seguito però rientrano in tale ambito anche le restanti strutture dell'essere cosale-spaziale, e infine — anche se in un primo momento più programmaticamente richieste che effettivamente sviluppate, come accadde soltanto negli abbozzi per il secondo volume delle *Idee* — le strutture dell'essere non-cosale, dell'essere personale e di altro tipo: tutto in correlazione con le operazioni corrispondenti della coscienza.

Il significato universale di questo correlativismo venne certamente ricavato da Husserl soltanto gradualmente nel decennio che arriva alla pubblicazione delle *Idee* (1913), e in nessun modo era stabilito in questa maniera sin dall'inizio, subito dopo la pubblicazione delle *Ricerche Logiche*. Era dunque tanto più comprensibile che esso non venisse valutato in tutta la sua estensione dai suoi allievi e da tutti quelli che, pur non essendo suoi scolari nel vero senso della parola, come Max Scheler, ricevettero tuttavia da lui influssi determinanti. Di solito era piuttosto *soltanto uno dei due motivi* quello che, più o meno indipendentemente dall'altro, veniva in primo piano: da una parte quello *descrittivo-psicologico*, che dimostrò innanzitutto la sua fecondità nella nuova strutturazione della psicopatologia¹⁵, dall'altra parte veniva data la massima importanza a quello *ontologico* (così in A. Reinach, M. Geiger, H. Conrad-Martius). Ivi era particolarmente l'*intuizione d'essenza* che veniva considerata come il vero nucleo della fenomenologia e come la più importante conquista di Husserl, senza che venisse data ragione, allo stesso modo che in lui, del carattere

¹⁵ A questo proposito sarebbero da ricordare particolarmente gli scritti di L. BINSWANGER e di A. SCHWENNINGER; ma anche la *Psicopatologia* di K. JASPERS e *Körperbau und Charakter* (*Corporatura e carattere*) sono influenzati in notevole misura dalla fenomenologia. La psicologia stessa veniva costruita da A. Pfander su base fenomenologica; in seguito veniva particolarmente curata dai suoi allievi la problematica ontologica.

metodico della « visione d'essenza »: cosa che per molti versi arrecò alla fenomenologia la fama di intuizionismo privo di metodo. Generalmente riconosciuto dai suoi allievi era certo il principio fondamentale di Husserl, che ogni modo di oggettualità dovesse avere la sua modalità intuitiva, senza che però venisse realmente problematizzato il nesso tra l'intuizione auto-offerente e il carattere d'essere delle oggettualità, anzi senza che l'autodatià venisse compresa come *operazione* intenzionale. Si restò in generale ad un correlativismo più o meno « statico » tra intenzionalità e oggetto. Così anche quel principio poteva essere interpretato — e ciò per molti versi fino ad oggi — nel senso di un « volgersi all'oggetto », di una intuizione, affrancata dalle teorie, della realtà in tutti i suoi ambiti. Con questa interpretazione viene però *lasciata cadere proprio la cosa più importante nell'approccio ontologico di Husserl*. A lui tale approccio non serviva infatti per dare buona coscienza ad un ingenuo realismo e per fuggire davanti alla soggettività, bensì proprio per approfondire la problematica di quest'ultima.

Così la prima scuola fenomenologica con le sue diramazioni era caratterizzata da un disaccordo consistente nel fatto che i due motivi principali della fenomenologia di Husserl — quello psicologico-eidetico e quello ontologico — non venivano assunti e perseguiti nel loro indissolubile e reciproco richiamarsi, ma più o meno separatamente l'uno dall'altro. Con questo non si intende muovere una critica nei confronti di quella scuola, nella quale si dispiegò una collaborazione di rara intensità e fecondità che si ispirava al più alto *ethos*; s'intende soltanto rendere storicamente comprensibile, a partire dalla peculiarità dello sviluppo dell'opera husserliana, il modo singolare in cui tale opera venne assunta ed esercitò la sua azione. E qui appare chiaro che quel disaccordo era sostanzialmente lo stesso, anche se su di un piano più alto, che si fece valere già nella accoglienza delle *Ricerche Logiche*. Esso si fondava di nuovo sul fatto che non veniva compreso il vero senso della originaria con-

cezione husserliana dell'intenzionalità. Ciò si esprime anche nel fatto che non si badò quasi per niente all'approfondimento essenziale che Husserl aveva dato al concetto d'intenzionalità nelle sue analisi della coscienza del tempo, subito dopo la pubblicazione delle *Ricerche Logiche*. In esse già si rivela tutta la portata del suo concetto d'intenzionalità in quanto operazione, ed ora è ad essa che noi dobbiamo rivolgere lo sguardo, perché rappresentino il *medium* attraverso il quale diventa poi comprensibile il suo passaggio alla problematica della riduzione fenomenologica.

Il contesto in cui vennero elaborate per la prima volta le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*¹⁶ di Husserl (1905) mostra che i problemi che lo condussero a questo ambito erano quelli della percezione esterna già trattati in vista della prosecuzione delle *Ricerche Logiche*. L'analisi della struttura della percezione esterna conduce al problema delle ultime unità del flusso della coscienza, a partire dalle quali si costruiscono tutte le operazioni sintetico-costitutive. Secondo la dottrina di Brentano queste ultime unità sono gli atti che come oggetti della percezione interna sono distinti dagli oggetti della percezione esterna. Per lui le ultime datità sono gli atti stessi così come essi sono accessibili nella riflessione. Ma Husserl, per il quale ogni datità dell'oggetto è, sulla base della sua concezione dell'intenzionalità, il risultato di un'operazione sintetica nella quale questo oggetto si costituisce, non poteva restare a questa posizione. Anche gli atti stessi devono essere interrogati in ordine alle operazioni intenzionali, sulla base delle quali essi sono dati poi alla riflessione come unità immanenti. Ogni atto è già esso stesso qualcosa di temporalmente esteso nella coscienza, una unità della durata, nella quale le diverse fasi del suo durare possono essere distinte dal tutto dell'atto già costituito. Così Husserl arrivò al *flusso tempo*-

¹⁶ *Vorlesungen zur inneren Zeitbewusstseins (Lezioni sulla coscienza interna del tempo)*, 1926.

rale della coscienza con la molteplicità delle sue fasi di decorso, nella quale gli atti stessi si costituiscono come unità: essi non sono semplicemente ultime datità, ma *gli stessi prodotti delle operazioni intenzionali*.

Ciò implica che le ricerche sulla coscienza interna del tempo non hanno a che fare semplicemente con l'acquisizione della *coscienza* del tempo, della durata temporale e dei rapporti temporali come grandezze oggettivamente date e stabilite. Ogni ammissione, ogni fissazione e convinzione relativa al tempo oggettivo, ogni posizione esistenziale che trascende il flusso della coscienza, è esclusa a priori. Ciò che viene cercato non è il tempo *esistente*, ma soltanto il tempo *manifestantesi* ed il tempo immanente dello stesso flusso coscienziale¹⁷. Ciò che viene tematizzato è il modo e la maniera in cui gli atti stessi, e correlativamente le oggettività intenzionali che in essi giungono a datità, vengono appresi dalla coscienza come temporali, il modo quindi in cui l'unità immanente si costituisce in generale come qualcosa che dura. Ciò accade nell'originario deflusso dell'impressione e del ritenere ritenzionale come operazione di sintesi intenzionale. Ma cos'è che in essa viene operato? Non semplicemente il portare-a-datità la durata già anticipatamente esistente da qualche parte, oppure il portare-a-datità le differenze della durata temporale. Questo problema psicologico dell'origine della coscienza del tempo è già chiaramente distinto dal problema che qui viene posto fenomenologicamente. Il primo è « rivolto alle primitive formazioni della coscienza del tempo, nelle quali si costituiscono intuitivamente, come fonti di tutte le evidenze relative al tempo, le primitive differenze di ciò che è temporale »¹⁸. Questo *problema psicologico* si riferisce soltanto alla coscienza della durata e delle differenze della durata, ai valori che sono determinanti per cogliere queste differenze ecc. — dove questa durata però viene già pensata

come in qualche modo misurabile con le misure del tempo oggettivo, cosicché *viene già presupposto lo stesso tempo oggettivo*. Nelle ricerche husserliane, al contrario, viene proposto fin dal principio un altro problema, e cioè: *come arriviamo noi in generale a percepire qualcosa in quanto perdurante nel tempo, in quanto estendentesi nel tempo, puramente in se stesso e non in relazione ad un'altra cosa?* Questa impressione della durata temporale e dello scorrere del tempo deve pur sorgere originariamente da qualche parte, affinché ci possa venir dato in generale qualcosa che sia tale da essere misurabile e rapportabile alla sua durata. Ogni *misurazione* del tempo presuppone già la coscienza originaria della successione temporale, della durata e della estensione temporale. Il problema riguarda *questa* possibilità e non quindi l'impressione di qualcosa che c'è già da prima e che ora viene semplicemente *esperita*, ma qualcosa che *diventa* soltanto in questa stessa originaria coscienza del tempo. L'originaria coscienza del tempo acquista così il carattere di una *coscienza creatrice*; essa non è la semplice apprensione di un tempo già dato, ma *forma* in generale il tempo soltanto nel suo originario fluire e forma così la possibilità di ogni apprensione di una successione e di una durata già date. In questo senso il flusso della coscienza interna del tempo viene designato da Husserl come *soggettività assoluta*, per i momenti della quale non ci sarebbe propriamente nessun nome¹⁹. I nomi infatti sono sempre nomi di qualcosa che è già temporale, che non *forma* il tempo, ma che in qualche modo è già nel tempo pre-dato. Questo non è presupposto per quelle strutture della coscienza del tempo, e così Husserl può anche dire: « non c'è nessun tempo della coscienza originariamente costituente »²⁰. La sua operazione cioè non è un risultato che ha luogo nel tempo, ma è piuttosto soltanto ciò in cui il tempo si forma e che conferisce in

¹⁷ *Ibidem*, pp. 369 s.

¹⁸ *Ibidem*, p. 373.

¹⁹ *Ibidem*, p. 429.

²⁰ *Ibidem*, p. 432.

generale il senso ad ogni discorso sul tempo e sulla struttura temporale di qualsiasi tipo.

Con ciò viene indicato che con questi problemi Husserl si muove lungo una strada che per lo più non era stata battuta e intravista dalla filosofia di altri tempi²¹. E queste intuizioni non si presentano nella loro connessione come qualcosa d'improvviso e di completamente nuovo, ma sono la *conseguenza* della sua concezione dell'intenzionalità come operazione, che lo guidava già all'origine. Con questo diventa certamente chiaro anche il fatto che la coscienza non può più essere compresa allora come semplice successione, come semplice serie di *cogitationes* nel senso della tradizione — per quanto Husserl conservasse questo modo di esprimersi fino al suo ultimo periodo —, ma che la sua struttura fondamentale è qualcosa di completamente diverso da tutto ciò che la psicologia ricercava nella sua differenziazione degli atti (tra i quali quelli del pensiero occupavano un posto privilegiato). Si potrebbe anzi dire che l'espressione « coscienza » per questa totalità di operazioni è piuttosto sviante e rimanda al cammino di una tradizione già abbandonata da Husserl. Esse sono strutture nella costruzione delle quali ciò che viene chiamato coscienza in senso usuale rappresenta soltanto un grado determinato e già sufficientemente alto. Il concetto di operazione della coscienza, l'intenzionalità come operazione, questa originaria concezione che guidava Husserl all'inizio, rivela tutto il suo significato soltanto con l'approfondimento di questa dimensione problematica, e permette di comprendere come ogni ulteriore atteggiarsi della fenomenologia fino all'ultimo periodo e la pretesa di universalità, avanzata dal metodo fenomenologico, siano soltanto le conseguenze di questo inizio.

Ciò non venne assolutamente compreso dagli allievi di allora, e queste ricerche vennero assunte soltanto come particolare problema di analisi fenomenologico-psicolo-

gica. In senso analogo Brentano aveva già prima e in chiaro modo abbozzato un diagramma del tempo, senza che Husserl ne avesse conoscenza, e il suo concetto di proterestesi si muove in una direzione simile a quella del concetto husserliano di ritenzione. Solo che in Brentano esso restò appunto un problema puramente psicologico, che non venne posto in connessione con i problemi fondamentali teoretico-conoscitivi ed ontologici; né questo del resto era neppure possibile, perché il concetto brentano di coscienza rimaneva nei limiti sopra indicati.

Il passaggio alle operazioni della coscienza del tempo costituisce il primo approccio per la comprensione della *coscienza come produttrice se stessa*: l'operazione dell'intenzionalità è in fondo creazione della coscienza di se stessa come fluente. Cioè, non creazione in uno spazio temporale già dato, ma *creazione della possibilità di decorso in generale*. In un primo momento questa pretesa può apparire esagerata. La coscienza ha tuttavia il suo inizio e la sua fine nel tempo, essa è legata ai processi organici e passa insieme a questi. Ma tutti questi discorsi sui processi che avvengono « nel tempo » presuppongono già il tempo, e questo è appunto quello che qui deve essere reso primamente comprensibile quanto alla sua autoformazione. Per comprendere tuttavia la coscienza in questa maniera come produttrice se stessa e con ciò come determinante la possibilità della successione temporale in genere, e per non cadere sempre di nuovo nella tentazione di inserirla, in quanto evento temporale, in un tempo già dato, è necessaria la sospensione universale, da intraprendere metodicamente, di tutte le ammissioni e di tutte le posizioni che trascendono il puro flusso coscienziale²². Nelle analisi delle singole sintesi e delle connessioni di atti come quelle del percepire, questa semplice *riduzione* alla coscienza ed a ciò che in essa è presunto così come è presunto, non presentava nessun problema particolarmente difficile. E in questo senso la riduzione

²¹ Cfr. infra, p. 261.

²² Op. cit., pp. 369 ss.

venne impiegata anche dalla scuola fenomenologica ovunque si trattasse di ricerche analitico-intenzionali. Ma non appena entra in gioco la coscienza del tempo nel suo carattere autocreare non è più consentito trattare la riduzione come un semplice artificio metodico che rende possibili le analisi puramente psicologico-introspective e lasciare indeciso il carattere d'essere delle oggettività intenzionali. *Con il problema della coscienza viene sollevato allora, al contrario, quello dell'essere nella sua universalità.* Ogni essente infatti viene determinato in una qualche maniera mediante il suo riferimento al tempo. Esso è *nel* tempo, ha una durata temporale, oppure è « sovratemporale », e anche questo racchiude in sé un certo riferimento al tempo. Se l'operazione più originaria e più profonda della coscienza viene così compresa come formazione temporale, ne deriva allora che ogni essente non può essere altrimenti compreso che nella sua origine a partire dalle operazioni della coscienza. La coscienza non è più allora un essente o un accadimento che ha luogo in un determinato essente, ma è *soggettività assoluta*, per i momenti della quale non c'è « nessun nome », perché ogni nome, secondo il suo originario significato, è designazione dell'essente già costituito. Ma proprio allora c'è bisogno di una particolare metodica per elaborare in questa purezza *la soggettività assoluta* e per ricacciare le tendenze oggettivanti che si fanno innanzi sempre di nuovo.

Così non è certo casuale che Husserl, subito dopo aver lavorato alle lezioni sulla coscienza interna del tempo, desse uno spazio sempre più largo alle riflessioni sulla riduzione fenomenologica. Già nel 1907, due anni dopo, l'espose per la prima volta in lezioni, e da allora fu un tema fondamentale che l'accompagnò sino alla fine della sua vita. Ciò non significava per Husserl un allontanarsi dalle ricerche orientate verso dei contenuti, per volgersi a considerazioni metodiche, come venne spesso interpretato. Quanto è stato detto fino a questo momento dovrebbe consentire già di riconoscere come la riduzione

per lui non fosse nient'altro che la *porta d'ingresso alla metafisica*, anzi il metodo della metafisica stessa. Essa non è nulla che possa essere espletato in anticipo una volta per tutte, ma ogni analisi fenomenologica s'imbatte nella necessità della riduzione, in gradi sempre nuovi e sempre più profondi, per giungere, da tutto l'essere già costituito, alla *assoluta soggettività* quale ultimo costituente²³. Soltanto sul fondamento della riduzione fenomenologica la fenomenologia è messa nella condizione di sollevare la pretesa all'universalità, di poter chiarire cioè, quando il discorso riguarda l'essere e l'essente, il senso di questo mediante il ritorno alle operazioni della soggettività, nelle quali l'essente si costituisce.

L'essere e la coscienza sono perciò inseparabili correlati. Il mondo, la totalità dell'essente si trova in funzionale dipendenza dalla coscienza. Esso è nient'altro che un *sistema di poli intenzionali*, nei quali si confermano e si trovano concordanti le intenzioni dei soggetti che esperiscono in comune. Ciò significa al tempo stesso che tutto ciò di cui noi possiamo parlare sensatamente come di un essente, è *indice per le operazioni di coscienza*, nelle quali si può portare a datità questo essente. I discorsi riguardanti una trascendenza semplicemente inaccessibile alla coscienza sono vuote parole, in cui noi non ci possiamo rappresentare in generale niente in modo autentico. Ogni domanda sul senso dell'essere, sul senso che in generale possa avere il dire che qualche cosa « è » e che « è così e così », può essere perciò soltanto una domanda sulle operazioni della coscienza nelle quali questo essere si mostra e che prestano il loro significato ai relativi predicati. Gli atti vissuti che conferiscono il significato a tutti i discorsi della filosofia e della metafisica devono poter essere esibiti, e il metodo di questa esibizione è l'analisi intenzionale universale. Questo è in breve il pensiero fondante la *pretesa di universalità del metodo fenomenologico*. Se esso viene realmente ese-

²³ Cfr. infra, pp. 142 ss.

guito in modo completo nei gradi sempre nuovi della riduzione, allora nulla può restare escluso di ciò che costituisce un possibile tema della filosofia in generale.

Sarebbe un uscire fuori dal quadro di queste considerazioni l'andar oltre gli accenni fin qui fatti e il tentare un'esposizione della difficile problematica della riduzione con tutti i paradossi ai quali essa conduce e che vengono risolti attraverso la sua esecuzione. In questo contesto doveva essere indicato soltanto il punto di abbrivo di questa problematica, il punto in cui essa trova la sua motivazione storica e originaria. Lo sviluppo dell'opera husserliana doveva infatti essere seguito soltanto nella misura in cui si rendeva necessario per la comprensione delle sue ripercussioni che in effetti sono presenti fino ad oggi e che sono diventate storicamente rilevanti. La riduzione fenomenologica, al contrario, appartiene allo Husserl ancora oggi più o meno sconosciuto. Sebbene costituisca il centro della sua dottrina e il tema generale dei due ultimi decenni della sua vita, al quale egli dedicò fatiche sempre nuove, essa tuttavia è il tema che è stato compreso di meno e che ha esercitato la minore efficacia. Con il progressivo dispiegamento della dottrina della riduzione fenomenologica è stato di fatto indicato il punto a partire dal quale la scuola fenomenologica di Gottinga si rifiutò quasi del tutto di seguire Husserl; in essa, del resto, anche il passo precedente (l'analisi del tempo), che avrebbe potuto costituire il ponte di passaggio dalle più vecchie ricerche analitico-intenzionali alla riduzione, venne misconosciuto nella sua portata sistematica. Così avvenne che la posizione centrale occupata in seguito dalla riduzione nelle *Idee*, invece che come conseguente sviluppo dei motivi già abordati nella *Filosofia dell'aritmetica* e nelle *Ricerche Logiche*, venne interpretata piuttosto come declino dalle originarie tendenze di Husserl, come irritante avvicinamento all'idealismo di conio neo-kantiano. L'interpretazione della svolta ontologica di Husserl come realistico « rivolgimento all'oggetto » era già diventata una ovvietà. Questo frain-

tendimento venne favorito dal fatto che nel *modo di esprimersi* delle *Idee* si trovano alcuni esteriori accomodamenti con il neo-kantismo, specie con quello natorpiano, che possono in certi casi distogliere l'attenzione del lettore dalle sostanziali differenze²⁴. L'apparire delle *Idee*, con le quali Husserl voleva dare in mano ai suoi allievi per la prima volta una completa esposizione e una guida, invece di essere questo, rappresentò, perciò, paradossalmente, la fine della scuola di Gottinga, sancita poco dopo anche in modo esteriore dal sopravvenire della prima guerra mondiale e dal trasferimento di Husserl a Friburgo (1916). Da allora Husserl fu veramente un pensatore solitario; nel suo periodo di Friburgo gli fu negata quell'ampia azione formativa esercitata a Gottinga. Da allora la sua azione cadde piuttosto, caso per caso, su singole personalità, che assunsero la sua dottrina e ne operarono la trasformazione.

3. « Essere e Tempo » di Heidegger e il problema di un limite del metodo fenomenologico.

La più importante di queste trasformazioni costituirà l'oggetto dell'analisi che segue. Essa avviene mediante l'interpretazione di fenomeno e fenomenologia in *Essere e Tempo* di Heidegger e delle allusioni critiche al metodo di Husserl che attraversano quest'opera. Apparirà chiaro, in tal modo, che le riserve di Heidegger nei confronti del metodo di Husserl sono molto più radicali di tutte le riserve che avevano mosso i primi allievi di Husserl nei confronti della sua dottrina. Così facendo Heidegger non aveva tuttavia chiara coscienza di avere intrapreso una trasformazione della fenomenologia, ma

²⁴ Husserl era legato da stretti vincoli di amicizia con Natorp, e proprio in quel periodo aveva con lui un assiduo contatto personale. La sua *Psicologia generale*, pubblicata nel 1912, diventò oggetto di attento studio da parte di Husserl, il quale ne usò anche in molteplici esercitazioni di seminario.

era convinto, al contrario, di avere espresso soltanto in forma più precisa il suo fine. Tale circostanza appare adesso evidente dalle annotazioni di Heidegger all'abbozzo dell'articolo « Fenomenologia », per l'Enciclopedia Britannica, che Husserl redasse subito dopo la pubblicazione di *Essere e Tempo*, e dalla lettera di Heidegger a Husserl del 22 ottobre 1927²⁵. La nettezza della delimitazione nei confronti della « filosofia dell'esistenza » compiuta poi da Husserl nella « Postilla » alle sue *Idee* nel 1930²⁶ mostra tuttavia come attraverso questa discussione non potessero essere rilevate le differenze. Guardando ad essa retrospettivamente, si può ben dire che nessuno dei due filosofi poteva abbracciare con una veduta globale la posizione dell'altro in tutta la sua ampiezza e diventa pertanto facilmente dimostrabile come alcune espressioni critiche da ambo le parti avessero origine da una interpretazione insufficiente. Sussiste tuttavia un motivo più profondo e più reale del contrasto, che certo non può essere dimostrato per mezzo di citazioni, ma che può essere compreso e interpretato muovendo dalle diversità dei rispettivi punti di partenza.

Se ci interroghiamo dapprima circa le convinzioni comuni ai due pensatori, troviamo prima di tutto un principio metodico fondamentale della fenomenologia riconosciuto da Heidegger senza riserve, non meno che dalla più antica scuola fenomenologica: il principio secondo il quale ogni tipo di ente ha la maniera sua propria di autodarsi, sul cui fondamento soltanto possono essere compiute in riferimento ad esse osservazioni filosofiche sensate. E in vero Heidegger fece proprio questo principio fondamentale in una forma determinata conferitagli da Husserl già alcuni anni prima della redazione delle sue *Idee*, secondo la quale esso si presen-

tava come *richiesta di un « concetto naturale di mondo »*. Questo problema del concetto naturale di mondo non era stato posto in Husserl come quello di una descrizione dell'ente libera da teorie, ma aveva una funzione determinata nel contesto complessivo della sistematica culminante nella teoria della riduzione fenomenologica. Questa funzione è ora da caratterizzare brevemente.

L'analisi intenzionale come universale messa allo scoperto delle operazioni della coscienza, si lascia prescrivere, come già detto, il suo filo conduttore dalle oggettività, dai tipi dell'essere di volta in volta diversi dell'oggettuale, che pretraccia di volta in volta un proprio tipo di operazioni intenzionali, nelle quali l'essere di queste regioni giunge a datità. Se perciò il problema delle operazioni della coscienza deve essere impostato in modo corretto, allora si richiede innanzitutto di guardare alle strutture e alla stratificazione, al rapporto fondativo delle oggettualità stesse. Soltanto così può essere capito che cosa sia propriamente e originariamente l'oggetto dell'esperienza, che cosa siano, corrispondentemente a ciò, le operazioni più profonde e primarie della coscienza, e che cosa sia, al contrario, l'oggetto costituito ad un più alto grado e correlativamente l'operazione di coscienza di più alto grado. La tradizione dominante della scienza della natura dava come ovvi, per quanto riguarda l'oggetto originario dell'esperienza, determinati pregiudizi, cioè che l'oggetto è l'essere nel senso proprio e originario così come emerge dalla determinazione « esatta » scientifico-naturale, mentre tutto il resto è semplicemente una costruzione, un applicare a questo mero « essere oggettivo » dei « predicati di valore » e simili. Con questo si misconosce che l'oggetto nel senso della scienza della natura fisico-matematica non è affatto originario, nulla che sia dato immediatamente nell'esperienza ma piuttosto un prodotto di determinati metodi « idealizzanti » che vengono applicati all'esperienza immediata; metodi che hanno un fine determinato e che presuppongono già un'astrattiva scom-

²⁵ Cfr. *Phänomenologische Psychologie (Psicologia fenomenologica)*, in « Husserliana », vol. IX particolarmente pp. XV, 590 s. e 600 ss.

²⁶ « Husserliana », vol. V, pp. 138 ss.

posizione del mondo così come esso è lì nell'esperienza originaria e immediata²⁷. Se si vuole dunque scoprire la struttura veramente originaria dell'essere, dell'oggettivo nei suoi diversi ambiti e regioni, se si vuole scoprire come poi esso diventi il filo conduttore del problema delle relative operazioni della coscienza, allora si devono demolire tutti quei pregiudizi che i secoli, resi ciechi dall'ideale di una conoscenza esatta, hanno accumulato, e si deve giungere all'ente, così come esso è dato del tutto immediatamente nell'esperienza, al *mondo così come risulta ad una esperienza pura*; in altre parole si deve guadagnare un « concetto naturale di mondo ». Il problema del concetto naturale di mondo era già stato sollevato dal positivismo, ma proprio qui l'intenzione originaria si rovesciò nel suo contrario, in quanto rimase la convinzione dominante che un tale concetto naturale di mondo non poteva essere guadagnato altrimenti che attraverso la scomposizione del mondo nei suoi dati di senso come suoi ultimi elementi, nei quali è da trovare l'essere proprio e originario, le ultime datità dell'esperienza. In Husserl la richiesta di un concetto naturale di mondo ricevette, al contrario, una nuova importanza e la sua interpretazione venne trasformata nel senso del principio originario della fenomenologia. Egli infatti lasciò valere come esperienza veramente originaria soltanto quella che fosse libera anche da quei pregiudizi della scienza della natura, e dal mondo già « matematizzato » avanzò verso l'immediato mondo circostante dell'uomo, più tardi chiamato « mondo della vita ». Ma a differenza della più antica scuola fenomenologica, che considerò come richiesta fondamentale del metodo fenomenologico un approfondimento, libero da teorie, dell'essenza degli oggetti, senza prestare attenzione al concetto stesso di mondo, in Hus-

²⁷ Cfr. adesso: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale), in « Husserliana », vol. IV; trad. it. a cura di E. Filippini, Milano 1961.

serl si trattava proprio di questo, anche se la sua problematica e il compito di una messa in opera della esperienza pura conservò sempre una funzione subalterna: *prima* del compimento della riduzione e *prima* delle analisi intenzionali da compiere sul suo terreno occorre guadagnare il filo conduttore attraverso l'emergere del mondo, così come viene aperto nell'esperienza originaria.

In questa impostazione problematica c'era per Heidegger uno degli stimoli più importanti che egli ricevette da Husserl. L'essere-nel-mondo per lui è una struttura fondamentale dell'Esserci; comprendere il mondo nel suo rapporto all'Esserci e questo stesso nella maniera in cui è originariamente mondano ed ha il mondo: questo è il tema dell'ontologia fondamentale²⁸. Questa, certo, non è per lui inserita, come per Husserl, nella sistematica della riduzione che egli rifiuta. Ciò non significa però che questo problema del concetto naturale di mondo racchiuda per lui soltanto una descrizione libera da teorie dell'ente nella sua essenza come per gli allievi più anziani di Husserl; piuttosto esso ha ricevuto in lui un approfondimento, così che anche il motivo a partire dal quale egli rifiuta la riduzione è completamente diverso da quello degli allievi più anziani. In che cosa consista questo approfondimento risulterà chiaro dalla discussione del concetto di fenomeno nell'introduzione di *Essere e Tempo*.

Detto in generale e formalmente, il fenomeno viene indicato come il « manifestantesi-in-se-stesso ». All'interno di questo concetto formale di fenomeno bisogna distinguere il concetto ordinario di fenomeno da quello fenomenologico. Il fenomeno ordinario è quello che la più antica scuola fenomenologica riconosceva come il solo determinante. Con questo s'intendono le apparenze (*Erscheinungen*) in senso kantiano, cioè quello che è accessibile mediante l'intuizione empirica. Ma è proprio

²⁸ Cfr. *Sein und Zeit* (*Essere e Tempo*), p. 52; trad. it. a cura di P. Chioldi, Torino 1969², p. 119.

questo ciò che il concetto fenomenologico di fenomeno non comprende sotto di sé. Piuttosto, quello che è da intendere fenomenologicamente con fenomeno, può essere compreso di nuovo nell'orizzonte della problematica kantiana, in modo tale che noi diciamo: «ciò che nelle apparenze, cioè nel fenomeno in senso ordinario, già sempre si manifesta preliminarmente e contemporaneamente, benché non tematicamente, può essere portato tematicamente all'automanifestazione: e questo così-automanifestantesi-in-se-stesso (le "forme dell'intuizione") è ciò a cui noi diamo il nome di fenomeni della fenomenologia»²⁹.

Noi li possiamo comprendere perciò come le *condizioni della possibilità dell'esperienza* che restano nascoste e non tematizzate nell'esperienza normale, direttamente rivolta all'ente, come ciò «che appartiene in modo essenziale a quello che si manifesta innanzitutto e per lo più, così da costituirne il senso e il fondamento»³⁰. I fenomeni in questo senso non sono dunque l'ente così come ci viene dato nell'esperienza, ma ciò che costituisce l'essere dell'ente, ciò che in altre parole permette di comprendere fino a che punto noi possiamo parlare di volta in volta dell'ente in modo sensato: «il concetto fenomenologico di fenomeno intende come automanifestantesi l'essere dell'ente, il suo senso, le sue modificazioni e i suoi derivati». I fenomeni in questo senso però non sono nient'altro che le *strutture dello stesso Esserci*, in rapporto alle quali riceve il suo senso ogni discorso sull'essere e sull'ente. Il loro svelamento costituisce il compito della *ontologia fondamentale*, che fornisce il fondamento ad ogni ulteriore problema ontologico. Al posto del realistico «rivolgimento all'oggetto», che è caratteristico della scuola fenomenologica più antica, anche qui avviene dunque, come in Husserl, il ritorno alle profondità della «soggettività» — seb-

bene Heidegger eviti i termini «coscienza», «soggetto» e «soggettività», per escludere la possibilità di una interpretazione delle sue analisi che in qualche modo riporti indietro al problema tradizionale del rapporto soggetto-oggetto. Nei confronti di questa posizione Husserl poteva certamente opporre che ciò che qui è diventato tematico è nient'altro che le strutture della soggettività della coscienza e delle sue operazioni intenzionali: della soggettività come condizione della possibilità di ogni datità dell'ente in generale, solo che il discorso sulla coscienza venga preso nel senso ampio e profondo in cui egli lo ha fatto. E apparentemente in Heidegger c'è la stessa svolta che Husserl compì dapprima con tutta chiarezza nelle *Idee*. Ma perché allora al posto della «soggettività assoluta» e delle sue operazioni intenzionali abbiamo la finitezza dell'Esserci, e perché il rifiuto della riduzione quale via di accesso alle nascoste profondità della soggettività?

È naturale che, nel chiedersi le ragioni di questa differenza, ci si fermi a quei passi degli scritti di Heidegger dai quali risulta che per lui l'intenzionalità vale unicamente come «rapporto all'ente». Appare allora comprensibile la sua obiezione che ogni rapporto all'ente può essere compreso solo sul fondamento della struttura dell'essere-nel-mondo, e non all'opposto, che l'essere-nel-mondo possa essere chiarito mediante l'analisi intenzionale. Visto così, il compito della analisi intenzionale conserva invero il suo senso, ma tuttavia un senso subordinato, quello cioè della ricerca di una particolare e specifica struttura dell'essere-nel-mondo³¹. È tuttavia chiaro che questa comprensione dell'intenzionalità può avere, al massimo, ragione del concetto psicologico usuale di intenzionalità, ma non di quello di Husserl. Proprio se l'intenzionalità infatti viene compresa come operazione e il suo strato più profondo come temporalizzazione, come formazione temporale, allora essa

²⁹ *Ibidem*, p. 31; trad. it. cit., p. 91.

³⁰ *Ibidem*, p. 35; trad. it. cit., p. 96.

³¹ *Ibidem*, p. 115; trad. it. cit., pp. 200-201.

non può affatto significare rapporto all'ente dato già prima, ma la sua operazione deve essere autoformazione del tempo, formazione della possibilità che l'ente si lasci incontrare in generale. Il rapporto all'ente, nel senso di Husserl, è semplicemente uno *strato determinato dell'intenzionalità*, cioè quello dell'*intenzionalità dell'atto*, degli atti singoli, nei quali noi, come ad esempio nella percezione sensibile, ci comportiamo recettivamente o, come nei giudizi predicativi, in maniera spontaneamente attiva. Sarebbe tuttavia falso voler derivare e di conseguenza liquidare la differenza di Heidegger da Husserl, esclusivamente a partire da un fraintendimento così palese della portata del concetto husserliano di intenzionalità. La ragione di questa differenza deve trovarsi ad un livello più profondo e rimanere in piedi anche nel caso che venga superata questa incomprensione superficiale.

La direzione nella quale dobbiamo cercare ci viene indicata in parte dai numerosi passi di *Essere e Tempo* nei quali Heidegger si rivolge contro il « semplice guardare » teoretico dell'« osservatore disinteressato », contro la maniera, cioè, in cui, secondo Husserl, devono schiudersi le strutture della soggettività, e, a partire da esse, il senso dell'essere in generale, le quali rendono possibile avere il mondo e l'esperienza. Non la riflessione dell'osservatore disinteressato potrebbe essere quella capace di una tale operazione, ma soltanto il compimento dell'esistenza stessa; e tutta la filosofia ha soltanto la funzione di lasciare che trovi espressione la metafisica già da sempre storicizzantesi nell'Esserci.

Ricondurre questo contrasto alla semplice differenza della personalità dei due pensatori, dicendo per esempio che nel primo caso si tratta di un atteggiamento contemplativamente orientato, mentre nell'altro di un atteggiamento più attivistico, non sarebbe lecito. Piuttosto noi dobbiamo tentare di scoprire, mediante l'interpretazione, la *ragione concreta* di questa differenza, che certamente non viene espressa mai in maniera aper-

ta e dobbiamo tentare di risalire dalle sue manifestazioni a quello che ne è il nocciolo vero e proprio.

Effettivamente il metodo di Husserl è un *metodo della riflessione universale*, e il comportamento dell'io fenomenologicamente riflettente, se le strutture della coscienza devono essere scoperte realmente nell'universalità delle loro operazioni mediante la riflessione, non può essere nessun altro che quello dell'« osservatore disinteressato ». Se Heidegger si rivolge contro l'« osservatore disinteressato », abbiamo perciò un *attacco ad un concetto centrale della fenomenologia di Husserl*, ed invero a quello che fonda la pretesa del suo metodo di garantire una via universale di accesso a tutti i problemi filosofici. Che questa connessione tra il comportamento dell'io fenomenologizzante in quanto « osservatore disinteressato » e la pretesa di universalità del metodo fenomenologico esista necessariamente, può essere compreso attraverso le seguenti considerazioni.

Mediante la riduzione è messa in parentesi ogni posizione che trascende la coscienza. Il fenomenologo si ritrae a considerare le connessioni della sua coscienza e delle operazioni che sono ad essa proprie. Se l'intenzionalità viene realmente intesa nella sua profondità come operazione, in esse egli non ha certamente un soggetto isolato e incapsulato nell'immanenza, ma ha tutto il mondo in quanto da lui presunto, in quanto costruentesi nelle sue operazioni intenzionali. A proposito delle obiezioni secondo le quali questo procedere condurrebbe ad un'immanenza priva di mondo, ad un solipsismo ecc., può essere facilmente dimostrato che esse riposano su un fraintendimento del concetto d'intenzionalità. Esse non sono capaci di addurre un motivo plausibile contro il metodo di Husserl e di porre su di un solido terreno la discussione circa la sua portata e i suoi eventuali limiti. Che la totalità dell'ente, compreso me stesso come uomo filosofante nel mondo e gli « altri » come co-struentisi dall'interno mediante operazioni di coscienza, divenga accessibile e comprensibile dopo la riduzione

fenomenologica, presuppone certo in generale non soltanto la riflessione su qualche accadimento della coscienza, non soltanto un volgere lo sguardo, dagli oggetti direttamente tematizzati agli atti vissuti che costituiscono gli oggetti, ma presuppone che la riflessione diventi *universale*: essa non può restare semplicemente *occasionale*, né può avere soltanto una funzione subalterna nelle connessioni del comportamento pratico. Tale riflessione occasionale si presenta abbastanza spesso nella vita quotidiana extra-filosofica; io mi distolgo dagli oggetti per ritornare ai miei atti vissuti, per stabilire ad esempio se essi non m'ingannino. Allora io, in quanto uomo pratico, sono interessato a fare qualcosa, e la riflessione serve soltanto a questo fare; essa è *occasionale*, vi sono affermati i miei interessi effettivi e ciò che io effettivamente sono e a cui aspiro. Con la riduzione però tutto questo è messo in parentesi, e non soltanto ciò che pone la mia credenza, ma anche i miei scopi pratici, ciò che pone la mia volontà. Io non compio più questi atti posizionali, ma mi comporto, nei confronti di questi e della mia vita psichica nel suo insieme, come un osservatore disinteressato. Solo così la riflessione può diventare universale e scoprire le operazioni della coscienza. L'*occasionale* rivolgimento riflessivo dello sguardo, che è sempre al servizio di qualche finalità pratica ed eventualmente anche di una prassi conoscitiva oggettivamente orientata, non può essere affatto universale; esso è soddisfatto se raggiunge il suo scopo che si pone di volta in volta; poi esso cessa come comportamento e lo sguardo ritorna a dirigersi direttamente agli oggetti. Nella riflessione universale, così come essa è resa possibile dall'esecuzione della riduzione, anch'io, come uomo concreto con i suoi fini e il suo volere, sono messo in parentesi con tutto il resto. Ciò tuttavia non significa in alcun modo che il fenomenologo cessa di essere uomo; significa soltanto che per il problema del senso dell'essere e di ogni determinato esser-così bisogna prescindere da questo fatto, poiché la sua presa

in considerazione non potrebbe contribuire affatto alla soluzione di questo problema. Soltanto attraverso la sua messa in parentesi e attraverso la riflessione universale diventa universalmente accessibile la correlazione essenziale tra essere e coscienza e la dipendenza funzionale dell'essere dalle operazioni della coscienza. Allora non si tratta più del problema del mio essere fattuale, dei miei interessi empirici, condizionati dal momento e dalle sue decisioni, ma questo fatto di me stesso come uomo nel mondo, nella situazione di volta in volta determinata, diventa un indifferente esempio di partenza, nel quale io posso chiarire a me stesso tra l'altro anche la struttura dell'esistenza umana fattuale, così come essa è sempre nella situazione determinata³². Così esiste una *connessione necessaria tra l'universalità del metodo fenomenologico e l'atteggiamento dell'osservatore disinteressato*. Ed è soltanto in essa che può essere scoperta l'essenza propria della soggettività e delle sue operazioni in tutta la sua estensione.

In questo v'è implicita, al tempo stesso, la vecchia idea che il vero essere è accessibile soltanto nella teoria; ma questa idea ha subito una trasformazione del suo senso: la teoria, il guardare teoretico dell'« osservatore disinteressato » non è direttamente rivolto all'ente, ma, conformemente al modo della considerazione correlativista, rivolto all'ente in quanto esso è operazione dell'intenzionalità, cioè alle operazioni della coscienza, nelle quali l'essere si costituisce. Esse formano il tema della fenomenologia in quanto prima erano « anonime », nascoste. Esse non sono qualcosa che esisteva semplicemente già da prima; questo ritorno è così fatto che in esso la soggettività pone solo se stessa come costituente, e conquista se stessa. Ogni riflessione *occasionale* sulle operazioni della coscienza si appoggia al

³² Richiamiamo l'attenzione sul fatto che la possibilità di una tale messa in parentesi della soggettività effettiva e della sua fatticità deve apparire, alla luce dell'opera tarda di Husserl, come problematica; cfr. infra, pp. 246 e 293.

segreto pregiudizio che c'è qualcosa, gli accadimenti coscienziali, che accade in semplice correlazione con l'essere. Ma questo pensiero qui viene superato dal fatto appunto che la riflessione diventa universale, che nessun essere viene lasciato semplicemente sussistere, ma su ogni essere viene posta la domanda regressiva, anzi si risale oltre l'essere degli stessi atti vissuti, ed essi vengono compresi come produttori se stessi solo nella coscienza del tempo interno, nella coscienza che forma il tempo stesso. Così anche il senso del guardare teoretico dell'« osservatore disinteressato », riceve una nuova coniazione. Non si tratta del semplice guardare teoretico di un soggetto che è già nel mondo, il semplice percepire un ente già da sempre sussistente, ma è *un guardare in cui la soggettività si rivela per se stessa come ciò che forma il tempo e il mondo, e ivi si accorge di se stessa come del fondamento originario di tutto l'essere e di tutta la vita.*

Se noi prendiamo in considerazione queste connessioni, allora diventa comprensibile che nel rifiuto heideggeriano dell'« osservatore disinteressato » è racchiuso un attacco ad un pensiero basilare di Husserl, quello a cui è legata la pretesa di universalità del suo metodo. Possiamo mettere allo scoperto la ragione di questo rifiuto soltanto tenendo presente la tendenza fondamentale della sua analitica dell'Esserci. Possiamo quindi dire in anticipo che *Heidegger rifiuta questo metodo perché con esso, secondo la sua convinzione, non viene presa sul serio l'esperienza originaria che l'Esserci compie di se stesso*, perché su questa strada non può diventare accessibile l'essenza dell'Esserci nell'originarietà della sua esistenza. Il metodo di Husserl potrebbe condurre soltanto ad un « soggetto idealizzato » e non al più intimo nucleo dell'essenza dell'Esserci, alla fatticità della sua esistenza, ma dovrebbe fermarsi proprio di fronte a questa. Attraverso tale metodo non verrebbe dunque scoperto, ma rimarrebbe celato, proprio ciò che costituisce la « soggettività » nel senso più vero e radicale.

Quale senso possono avere queste affermazioni? Viene con esse effettivamente toccato un limite del metodo fenomenologico? È vero che in tale metodo la fatticità dell'Esserci rimane realmente inaccessibile?

Per arrivare a dare una risposta dobbiamo ricordare che il metodo dell'analisi intenzionale è un *metodo dei fili conduttori*. Ciò significa che l'essente, com'è all'inizio semplicemente dato nella varietà delle operazioni soggettive, diventa il filo conduttore per ritornare, a partire da esso, alle operazioni sintetiche nelle quali l'essente stesso si costituisce. Ciò che nell'esperienza sta davanti a noi come essente è il prodotto di queste operazioni, le quali sono accessibili nel *ritorno dal prodotto compiuto alla maniera in cui è stato formato nella coscienza*: per la cosa della percezione, ad esempio, si dà innanzitutto la differenza della cosa stessa dai modi in cui essa viene di volta in volta presunta, nei quali è data in adombramenti, ora da questo ora da quel lato; anche questi stessi adombramenti non sono un *ultimum*, ma prodotti di una percezione dei dati sensibili; e questi stessi, di nuovo, non sono semplici dati, ma unità già costituite, alle quali bisogna coordinare una molteplicità di fasi di decorso nella coscienza del tempo interno, in quanto questa è ciò che le costituisce. Questo procedimento veniva designato dallo stesso Husserl come *regressivo*, ritorno dall'unità oggettiva alle molteplicità costituenti e, a partire di qui, ricostruzione delle oggettività dagli ultimi elementi intenzionali della costruzione. Ogni unità, presa nel senso più ampio, diventa il filo conduttore della domanda regressiva, e senza tali fili conduttori la riflessione sulle operazioni intenzionali non avrebbe in generale nessun punto di approccio.

È precisamente in questa maniera che viene posta anche la domanda sull'essere dell'uomo stesso, del soggetto finito che è-nel-mondo. *Io stesso*, quest'uomo, che porto questo nome, che vivo qui e adesso, con queste abitudini, con questo modo di considerare le cose, con

questi scopi, con questa professione, acquisiti attraverso l'educazione, la tradizione ecc., anch'io sono il *prodotto di un'autoappercezione*, nella quale io giungo per me stesso a datità come quest'uomo determinato. Ma come anche la cosa oggettiva, che non è data soltanto per me stesso, che non è costituita soltanto nella connessione dei miei propri atti vissuti, ma in quanto oggettiva è quella cosa che è data in questo modo anche per gli altri soggetti che esperiscono insieme a me, così anch'io, così come apprendo me stesso, non sono il semplice prodotto delle mie proprie operazioni intenzionali, ma sono *intersoggettivamente costituito* come questo e quest'uomo. Io potrei scendere ancora tanto più a fondo nella connessione dei miei propri atti vissuti, pensata per così dire solipsisticamente, senza trovare ciò che costituisce la mia personalità. Già il fatto che io mi so portatore di questo nome rimanda alle operazioni intenzionali di altri soggetti, dei miei genitori, che mi hanno dato questo nome; il mio modo di considerare le cose rimanda all'educazione che io ho ricevuto ecc. Io sono così, in quanto sono quest'uomo determinato, non solo quello che ritengo di essere, ma contemporaneamente quello che sono per gli altri, per il prossimo. Cioè, in quanto sono quest'uomo finito che è nel mondo, sono il prodotto di operazioni intenzionali intersoggettive, alle quali giungo mediante la domanda regressiva.

Ma in questo modo — così adesso dobbiamo interpretare il senso dell'obiezione heideggeriana — vengo io compreso come me stesso, e in quel nucleo di me stesso che costituisce l'unicità della mia esistenza? Non vengo io compreso soltanto come un *oggetto tra altri oggetti*, come portatore di ruoli che mi vennero assegnati nell'essere insieme ad altri? Nell'atto di dare il nome non c'è forse l'assegnazione di un ruolo? D'ora innanzi non devo forse per tutta la vita essere per me e per gli altri quello che si chiama in un certo modo? Tra tutti gli atti vissuti ai quali vengo ricondotto mediante la domanda regressiva a partire dal già costituito

« io, quest'uomo » e che costituiscono la mia autoappercezione trovo in generale quelli che mi pongono al cospetto della mia stessa essenza? Giungo a trovare così, oltre a tutto ciò che sono nel mondo e per gli altri, al di là di tutti i ruoli che mi vengono assegnati nell'essere insieme agli altri, quegli atti vissuti attraverso i quali giungo al cospetto di me stesso e nei quali si annuncia schiettamente l'unicità della mia propria esistenza, la fatticità « che è e che ha da essere »? Un tale atto vissuto, che mi isola veramente, che mi pone davanti all'unicità e alla finitezza della mia esistenza, che mi richiama da ogni commistione con il mondano è per Heidegger soprattutto l'angoscia, l'« angoscia davanti al nulla » che sale dalle profondità dell'Esserci, che non è più un atto intenzionale, non è più niente in cui, come nel caso del temere davanti a qualcosa, si dischiuda una determinata datità del mondo circostante. In altre parole, nella domanda regressiva possono essere trovati, conformemente alla sua essenza, soltanto quegli atti vissuti che hanno una determinata operazione intenzionale: la costituzione di una unità oggettiva, per esempio l'unità oggettiva di me stesso come uomo nel mondo, come sono per me stesso e per gli altri, ma non quei vissuti che non hanno una tale operazione, ai quali non è possibile attribuire in nessun modo, quale loro prodotto costitutivo, l'unità identica oggettiva costituentesi in varietà soggettive, ma che hanno soltanto, per così dire, il carattere di indice di ciò che io in verità sono, cioè questa esistenza finita posta davanti al nulla, e che rivelano all'Esserci la sua più intima essenza in una maniera tale che esso di solito si chiude verso di loro. Essi sono proprio ciò che rende manifesta l'essenza più vera dell'Esserci, e a partire dai quali bisogna comprendere questo nel suo nocciolo. Essi *non danno nessun filo conduttore per una qualsiasi analisi intenzionale*, perché nessun prodotto oggettivo, a partire dal quale si possa porre la domanda regressiva, può essere esibito quale loro operazione.

Così Heidegger deve contestare la sufficienza del metodo dell'analisi intenzionale ovunque si tratti di comprendere l'uomo finito nel suo essere mondano. E le sue obiezioni potrebbero essere interpretate in modo da dire che esse nascono da una ulteriore radicalizzazione del problema del concetto naturale di mondo, del compito che Husserl si pose, di riconoscere cioè nei suoi diritti l'esperienza originaria del mondo e l'essere mondano dell'uomo. Nella maniera appunto in cui l'essere mondano dell'uomo viene analizzato da Husserl e ricondotto alle operazioni costitutive dell'autoappercezione, resterebbe espressa in modo incompiuto la tendenza più propria del suo progetto, la completa produzione, vale a dire, della visione interna di ciò che è semplicemente pre-dato come essente nell'esperienza. L'uomo come prodotto di un'autoappercezione sarebbe infatti sempre, per così dire, l'« uomo dall'esterno », non l'uomo compreso a partire dal nucleo della sua interiorità, come questa si annuncia in quei vissuti che lo portano davanti alla sua finitezza. Resterebbe in tal modo occultato l'ultimo fondamento di ogni sapere di sé del soggetto mondano nella sua finitezza: un sapere di sé che diventa realmente vivo solo nel compimento dell'esistenza, nella decisione che prende su di sé l'angoscia, ma che viene anticipatamente ridotto al silenzio nella riflessione su quei vissuti. E questo sapere di sé, così come si annuncia nell'angoscia, nella chiamata della coscienza, è per Heidegger un ultimo fondamento dell'esistenza che è già attivo prima di ogni riflessione filosofica. Esso è il sapere di sé dell'Esserci nella sua fatticità.

La *fatticità dell'Esserci*, in quanto essa è il nucleo della sua più intima essenza, non può essere scambiata con il *fatto dell'essere uomo* nel senso di Husserl. Ciò sia rimarcato ancora una volta per liquidare anticipatamente una obiezione ovvia. Non è che Heidegger abbia lasciato insoluto, con questa fatticità, un'oggettività nel senso del realismo, senza riportarla alle operazioni costitutive, che l'abbia semplicemente lasciata sussistere come un ulti-

mo fatto semplicemente pre-dato nei confronti dell'assoluta soggettività costitutiva. L'autoappercezione dell'uomo mondano nella quale egli si trova già sempre fattualmente, nel metodo di Husserl è da vedere in effetti come prodotto. Essa è una operazione costituita. *Essa* costituisce per Husserl il fatto mondano dell'essere-uomo, come la modalità dell'avere se stessi sin dal principio, dell'avere coscienza di se stessi come quest'uomo determinato in questo determinato mondo ambiente. Ma *questa modalità dell'avere se stesso dell'uomo, mondanamente costituito, è qualcosa di totalmente diverso dal sapere-di-sé in quei vissuti nei quali si annuncia la fatticità dell'Esserci*. La fatticità, nel senso di Heidegger, non significa, in nessun modo, *esser-fatto* (fatto mondano) nel senso di Husserl. La fatticità di Heidegger è il fondamento di ogni possibile ostensione. Il *luogo metodico*, nel quale essa compare in lui, è perciò lo *stesso in cui si trova l'assoluta soggettività in Husserl*, così come essa diventa manifesta attraverso il metodo della riduzione e dei fili conduttori nella domanda regressiva a partire dall'essere costituito. Anche questo fatto, nel senso della fatticità dell'esistenza umana finita, non è, ma si *temporalizza*, forma il tempo e il mondo e perciò il fondamento della possibilità di ogni pre-darsi dell'essente nell'esperienza.

Porterebbe troppo lontano mostrare ancora come qui il problema dell'apriori venga posto in una analogia fuorviante, ma tuttavia di nuovo in modo del tutto diverso da Husserl, come la sua ostensione non possa dipendere da una *riflessione* diretta agli atti vissuti, ma da una *interpretazione* regressiva a partire dalle espressioni immediate nelle quali la fatticità si annuncia. Sia detto ancora una volta che l'intento principale di Heidegger è proprio questo problema dell'apriori, di come procacciarsi l'approccio dell'ontologia, all'interno del quale l'analitica esistenziale dell'Esserci ha soltanto una funzione ausiliaria. Ciò che da questa può già risultare come acquisizione per un'evidente comprensione ontologica è che gli atti vis-

suti, nei quali si annuncia la fatticità dell'Esserci, risultano chiaramente inconciliabili con un'analisi intenzionale nel senso di Husserl. È impossibile indicare che cosa sarebbe reperibile come sua operazione costitutiva sulla via della riflessione. In altre parole l'essere dell'Esserci, e rispettivamente la sua più intima struttura, la fatticità, non possono essere compresi secondo lo schema di un oggetto costituito come unità in varietà soggettive, e cioè l'esistenza umana non può essere così compresa in generale. *L'idea dell'essere* — per dirla in una maniera più universale — *non è da intendere esclusivamente mediante l'idea dell'oggetto*, così come esso, nella varietà dei suoi modi intenzionali, diventa il filo conduttore per le analisi costitutive. In effetti per Husserl essere equivale ad essere oggetto, ed è proprio contro questa equazione che si rivolge Heidegger. Con essa si esprime una proprietà della fenomenologia di Husserl, ed il porla in evidenza costituiva il compito principale di questo confronto. Se in tal modo sia stato effettivamente raggiunto un limite del metodo fenomenologico, oltre il quale esso dovrebbe essere elaborato con altri mezzi, qui deve rimanere indeciso. In ogni caso ci troviamo di fronte ad un limite del metodo usato *di fatto* da Husserl. Che il metodo della descrizione, come noi l'abbiamo delineato in un abbozzo appena tracciato, non racchiuda in sé *tutta* la fenomenologia, lo ha rimarcato Husserl stesso, richiedendone il superamento mediante una *fenomenologia costruttiva*, nella quale soltanto possono essere risolti gli ultimi problemi della metafisica. Così anche per questo riguardo l'opera di Husserl si apre una strada nel futuro, e soltanto l'approfondimento delle possibilità che sono aperte alla sua prosecuzione potrà dimostrare se il suo punto di partenza abbia o no la capacità di fondare ed accogliere in sé, come suoi momenti, tutte le ulteriori trasformazioni e i problemi da esse sollevati.

II

IL MONDO COME PROBLEMA FENOMENOLOGICO

1. Il « mondo » come orizzonte universale di ogni esperienza ed il problema della sua origine.

Il concetto di mondo è per noi apparentemente uno dei concetti più familiari e più ovvi. Di esso facciamo continuamente uso non soltanto nei discorsi quotidiani, ma anche nelle molteplici discipline scientifiche, senza che appaia necessario indicare più precisamente che cosa con esso propriamente s'intenda. Così vi sono precise analisi della struttura del « mondo » dei primitivi o del « mondo » di una qualsiasi epoca storica. Ma la descrizione scientifica di ciò che è il « mondo » per una determinata specie animale, per un determinato gruppo umano non è *sinonimo della chiarificazione filosofica del concetto di mondo*; in tali descrizioni viene piuttosto già sempre presupposta una certa conoscenza di questo concetto. Una volta al centro della problematica filosofica, sì che esso poteva dare il titolo ad una disciplina della metafisica speciale, questo problema, insieme a molti altri problemi filosofici fondamentali, cadde quasi nell'oblio a causa del processo di dissoluzione della filosofia e della sua vecchia struttura determinato dal positivismo nel corso del secolo XIX. Soltanto nella filosofia di Edmund Husserl esso è ricomparso in un posto centrale della sua sistematica, e ciò vale principalmente per le ricerche del suo ultimo periodo, nelle quali tale problema viene trattato in variazioni sempre nuove. Queste ricerche di Husserl hanno un doppio significato, dal momento che esse pos-