

Biblioteca Filosofica Laterza

Volumi pubblicati

Platone, *Apologia di Socrate*
a cura di A.M. Ioppolo

Platone, *Fedone*
a cura di B. Centrone

Platone, *Repubblica* (antologia)
a cura di F. Sartori e G. Pisani

Aristotele, *Il libro primo della «Metafisica»*
a cura di E. Berti e C. Rossitto

G.W. Leibniz, *Monadologia e Causa Dei*
a cura di G. Tognon

J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*
a cura di T. Magri

I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*
a cura di N. Pirillo

I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*
a cura di R. Ciafardone

G.W.F. Hegel, *Scienza della logica* (antologia)
a cura di A. Plebe e P. Emanuele

G.W.F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*
a cura di A. Plebe e P. Emanuele

L. Feuerbach, *La filosofia dell'avvenire*
a cura di L. Casini

E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*
a cura di C. Sini

Edmund Husserl

L'idea della fenomenologia

a cura di Carlo Sini

Editori Laterza

Titolo dell'edizione originale
Die Idee der Phänomenologie
© 1950, Martinus Nijhoff; The Hague

Traduzione di Andrea Vasa a c. di Marino Rosso
© 1981, Il Saggiatore, Milano

Nella «Biblioteca Filosofica Laterza»
con introduzione, bibliografia e note a c. di C. Sini
© 1992, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari

Prima edizione 1992
Sesta ristampa 2010

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail: segreteria@aidro.org, sito web: www.aidro.org.

Questo prodotto è stato realizzato nel rispetto delle regole stabilite dal Sistema di gestione qualità conforme ai requisiti
ISO 9001:2000
valutato da AJA
e coperto dal certificato numero AJAEU/09/11317

Finito di stampare nel febbraio 2010
da Global Print srl - Gorgonzola (Milano)
per conto della Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 978-88-421-0269-4

Editori Laterza
Piazza Umberto I, 54 70121 Bari
e-mail: redazione.scol@laterza.it
<http://www.laterza.it>

Indice del volume

Introduzione	1
1. L'orizzonte storico della fenomenologia, p. 1 - 2. Vita e opere di Husserl, p. 4 - 3. Gli inizi della fenomenologia, p. 10 - 4. «L'idea della fenomenologia» e il destino della filosofia fenomenologica, p. 19	
Cronologia della vita e delle opere di Husserl	27
Orientamenti bibliografici	29
Nota al testo	32
Sommario	33

L'IDEA DELLA FENOMENOLOGIA

Lezione I	37
Lezione II	54
Lezione III	71
Lezione IV	90
Lezione V	105
Primo inserto	122
Secondo inserto	125

Terzo inserto 127

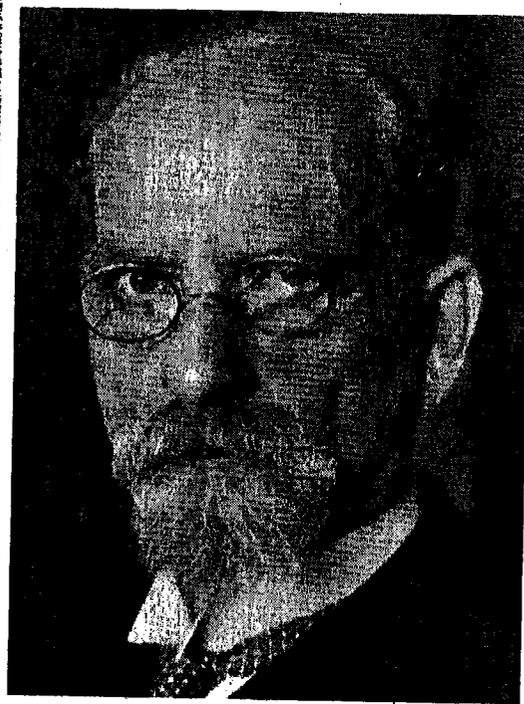
Linea argomentativa delle lezioni 129

A. *Primo gradino della considerazione fenomenologica*, p. 130

B. *Secondo gradino della considerazione fenomenologica*, p. 133

C. *Terzo gradino della considerazione fenomenologica*, p. 136

Husserl



Introduzione

1. L'orizzonte storico della fenomenologia

La fenomenologia è una delle più importanti correnti filosofiche del nostro secolo. Essa è preminentemente legata all'opera del suo iniziatore, Edmund Husserl, ma ha conosciuto sviluppi importanti sia in Germania, dove è nata, attraverso i discepoli diretti di Husserl, sia in Europa e negli Stati Uniti. La data di nascita della fenomenologia può farsi coincidere con la pubblicazione dei due volumi delle *Ricerche logiche*, apparsi rispettivamente nel 1900 e nel 1901, opera che diede a Husserl, allora poco più che quarantenne, una grande notorietà. È qui che Husserl comincia a delineare il progetto e il metodo di una «fenomenologia», termine preferito, dopo qualche esitazione, a «psicologia descrittiva». Da allora il cammino della fenomenologia nella cultura filosofica e non soltanto filosofica incontrò via via una fortuna crescente che toccò l'acme in Germania negli anni Venti, per conoscere in seguito ulteriori espansioni e riprese, le quali pervengono di fatto sino ai nostri giorni.

Il clima culturale all'interno del quale la fenomenologia nacque e si affermò è quello della cosiddetta «reazione al positivismo», di cui la fenomenologia rispecchia alcuni tratti. Contemporanei o quasi contemporanei di Husserl sono infatti pensatori come Bergson, Dewey, Whitehead e Croce. La reazione al positivismo, sviluppatasi a cavallo dell'Ottocento e del Novecento, ebbe, come si sa, una matrice interna alle stesse scienze, i cui progressi misero variamente in crisi i fondamenti classici del sapere scientifico. Emblematica è, al riguardo, la rivoluzione della fisica. Proprio negli anni in cui apparivano e si affermavano le *Ricerche logiche* di Husserl, Max Planck scoprì (1900) che l'energia delle radiazioni si trova distribuita in quanti discontinui. Di qui la nascita della teoria quantistica (che faceva crollare il principio di continuità enunciato dalla fisica classica) e, successivamente, la formulazione, da parte di Werner Heisenberg, del «principio di indeterminazione» (in base al quale veniva meno il determinismo meccanicistico della fisica newtoniana). I fenomeni atomici studiati dalla fisica non sono indipendenti dall'osservatore umano,

ma anzi interagiscono con esso; la loro connessione causale non è univoca e non può stabilirsi in assoluto, sicché le leggi scientifiche elaborate dalla fisica non rispecchiano «obiettivamente» il mondo (così come esso è stato pensato da Dio, avrebbe detto Galileo), ma rivestono soltanto carattere statistico e probabilistico. Per altro verso, nel 1905 Albert Einstein enuncia la cosiddetta formulazione «ristretta» della teoria della relatività, la quale abolisce il principio classico dell'indipendenza reciproca di spazio e tempo, non più considerati come realtà oggettive di tipo euclideo. I fenomeni osservati, in riferimento a velocità molto alte e a energie di enorme potenziale, non sono indipendenti dalla posizione dell'osservatore, ma anzi sono relativi a esso. Così, sia nel microcosmo atomico, sia nel macrocosmo dell'astrofisica, la scienza novecentesca apriva una via estremamente feconda di scoperte, risultati e innovazioni, ma anche estremamente problematica relativamente al fondamento e al significato ultimo dei suoi concetti, cioè al senso razionale e filosofico delle sue teorie.

Analoga rivoluzione accadeva nelle matematiche, che già nell'Ottocento avevano abbandonato, con Bernhard Riemann, l'univocità del modello geometrico euclideo. Proprio le ricerche della scuola di Karl Weierstrass, di cui Husserl fu partecipe e che venne continuata da Richard Dedekind e Georg Cantor, posero il problema dei fondamenti ultimi della matematica, chiedendosi se era possibile ricondurre tutti i concetti matematici (divenuti col tempo estremamente complessi) ai numeri naturali e all'aritmetica. Questa ricerca e le aporie che ne derivarono aprirono la strada al tentativo di fondare e riformulare l'intera matematica, e in particolare l'aritmetica, sulla logica. Grandioso programma avviato da Gottlob Frege (col quale, come vedremo, Husserl arrivò a un confronto per molti versi decisivo), donde si sviluppò il fecondo e, nel contempo, problematico cammino della logica matematica, o logica formale, del nostro secolo, illustrata da Peano, Russell, Whitehead e molti altri.

Straordinariamente complesso divenne nel contempo l'orizzonte delle scienze umane, in particolare della sociologia e della psicologia. Proprio nel 1900 Wilhelm Wundt (che è l'iniziatore della psicologia sperimentale) pubblica il primo dei nove volumi della *Psicologia dei popoli*. Direttamente influenzato da Wundt, il francese Émile Durkheim pose le basi della ricerca sociologica moderna, applicata poi da Lucien Lévy-Bruhl (col quale Husserl fu in rapporto) al problema della mentalità primitiva. Tra il 1903 e il 1906 Max Weber pubblicò i suoi principali saggi

volti a definire in modo rigoroso la metodologia delle scienze sociali. E il 1900 è anche l'anno in cui appare *L'interpretazione dei sogni* di Sigmund Freud, opera che segna la nascita della psicoanalisi.

Bastano questi cenni per mostrare come il fermento innovativo delle scienze fosse più che sufficiente a contestare l'ingenuo ottimismo del positivismo ottocentesco che affidava alla metodologia sperimentale della ricerca scientifica e ai suoi progressi, immaginati in termini di trionfale incremento senza fratture e senza arresti, la soluzione di tutti i problemi sociali ed economici, morali e politici dell'«umanità». In realtà la scienza stessa manifesta e suscita un insieme assai intricato di problemi relativi ai suoi fondamenti razionali, alla congruità dei suoi metodi in relazione alla complessità dei fenomeni indagati, al senso ultimo delle sue generalizzazioni e applicazioni. Di ciò prese atto filosoficamente l'empiriocriticismo di Mach e Avenarius, che respinse ogni materialismo dogmatico, sostenuto dalle correnti più radicali e più rozze del positivismo ottocentesco, e criticò l'astratta contrapposizione tra spirito e natura, soggetto e oggetto. In particolare Richard Avenarius, con la teoria dell'«esperienza pura» intesa come base reale, né soggettiva né oggettiva, né materiale né spirituale, alla quale ricondurre ogni successiva distinzione ed elaborazione intellettuale dell'esperienza, esercitò un'influenza diretta sulla formazione di Husserl e su alcuni aspetti della fenomenologia.

Nello stesso tempo, gli anni a cavallo del secolo sono contrassegnati da profonde contraddizioni e inquietudini economico-sociali. Il clima politico dell'Europa, sia nei rapporti fortemente conflittuali tra le classi sociali, sia nell'aggressività concorrenziale tra gli Stati, diviene sempre più fosco e anzi esplosivo (come Nietzsche, morto nel 1900, aveva acutamente presentato già a partire dagli anni Settanta), indirizzandosi fatalmente verso la catastrofe della prima guerra mondiale. Tutto ciò contraddice l'ingenuo ottimismo dei positivisti, il loro internazionalismo illuministico, il loro utopismo filantropico. Riprende forza in Europa il marxismo rivoluzionario (del 1895 è la pubblicazione del saggio di Antonio Labriola *In memoria del Manifesto dei comunisti*; del 1899 è *La filosofia di Marx* di Giovanni Gentile e ancora del 1900 il libro di Benedetto Croce *Materialismo storico ed economia marxista*). Ma soprattutto vi è un ritorno generalizzato ai problemi della filosofia, della metafisica e della religione che i positivisti si illudevano di aver tacitato e in qualche modo risolto definitivamente. Questa rinascita dello spiritualismo, dell'idealismo, del misticismo, della teologia, questo ritorno per un verso all'intuizione (contro i concetti analitici delle scienze) e alla dialettica speculativa (con-

tro lo sperimentalismo esasperato), per un altro verso alla prassi irrazionalistica (pragmatismo) e rivoluzionaria (marxismo), costituiscono gli aspetti più noti della reazione al positivismo e della sua critica dell'intellettualismo scientifico; sicché basti qui averne fatto cenno.

All'interno di questo orizzonte storico nacque dunque il progetto husserliano della fenomenologia. Esso si mosse dapprima verso una chiarificazione e fondazione ultima dei concetti scientifici, nell'intento di elaborare una nuova «filosofia prima» (secondo l'espressione aristotelica), una nuova metafisica, che costituisse la base logica e l'orizzonte di senso di tutte le scienze (o «filosofie seconde»). Successivamente Husserl mise a fuoco un metodo genetico-ricostruttivo (o «trascendentale», in un senso in qualche misura affine a Kant) da applicarsi non solo al problema della conoscenza, ma anche all'ambito dei «valori». Infine, il progetto fenomenologico assume l'aspetto di una generale rivoluzione dello spirito che, andando alle radici della crisi dell'umanità europea, si incamminasse verso una ricostituzione non dogmatica e non intellettualistica della vita razionale e del senso filosofico ultimo della verità. Nel lungo e infaticabile arco del suo lavoro Husserl si fece così progressivamente carico dei massimi interrogativi, delle contraddizioni e delle inquietudini del suo tempo, nonché del senso della tradizione spirituale dell'Occidente, indagata nelle sue enigmatiche origini e nel suo ancor più enigmatico destino futuro.

2. Vita e opere di Husserl

Edmund Husserl nacque a Prossnitz, in Moravia, l'8 aprile 1859. La sua famiglia, appartenente alla minoranza di lingua tedesca, era di origine ebraica. Seguendo i consigli dell'amico e compatriota Masaryk, all'età di 17 anni frequentò i corsi di astronomia e matematica alle università di Lipsia prima e Berlino poi, dove studiò i problemi connessi al concetto di infinito nelle opere di Georg Cantor e di Bernhard Bolzano. Laureatosi in matematica a Berlino nel 1882 con Weierstrass, ne divenne per qualche tempo assistente. Dal 1884 al 1886 seguì a Vienna le lezioni di Franz Brentano (che commentava tra l'altro *I paradossi dell'infinito* di Bolzano). L'incontro con Brentano decise Husserl a dedicarsi alla filosofia. Conseguita la libera docenza nel 1887 con uno scritto intitolato *Sul concetto di numero*, da esso partì, sotto la guida di Brentano, per la elaborazione del suo primo libro, *Filosofia dell'aritmetica*, che apparve nel 1891. Brentano

era allora il caposcuola della corrente dello psicologismo cui si contrapponeva la corrente del logicismo di cui Frege era il più illustre rappresentante. Non c'è da stupire allora se Frege criticò severamente la *Filosofia dell'aritmetica*. Ma già Husserl, anche indipendentemente da questa critica, stava orientandosi verso un distacco dallo psicologismo e dalle posizioni del maestro, distacco che apparve in tutta la sua portata nel primo volume delle già ricordate *Ricerche logiche* (1900), come già appare dal suo sottotitolo: «Prolegomeni per una logica pura». Con questo libro Husserl inferse un colpo definitivo allo psicologismo, senza per questo aderire alla posizione logicista, come dimostrò il secondo volume delle *Ricerche logiche* (1901) nel quale Husserl gettava le basi della fenomenologia.

Dopo aver insegnato come libero docente all'università di Halle dal 1887, nel 1901, anche in seguito alla notorietà conseguita con le *Ricerche logiche*, Husserl venne chiamato all'università di Gottinga dove, divenuto professore ordinario, si trattenne sino al 1916, quando passò all'università di Friburgo. I primi anni di Gottinga segnano un periodo difficile, caratterizzato da una profonda crisi interiore. Le *Ricerche logiche* avevano aperto un nuovo orizzonte, ma esso appariva irto di problemi e non esente da critiche (come quelle che il neokantiano Paul Natorp rivolse a Husserl circa la necessità di una più rigorosa fondazione «trascendentale» della «filosofia prima» fenomenologica, esigenza che in buona misura Husserl fece propria). In una pagina (diventa celebre) di un suo taccuino-diario Husserl scriveva il 25 settembre 1906:

In primo luogo dico i compiti generali, che debbo risolvere per me, se voglio potermi chiamare un filosofo. Intendo una *critica della ragione*. Una critica della ragione logica e della ragione pratica, della ragione valutante. Senza venire in chiaro con me stesso, almeno in tratti generali, circa il senso, l'essenza e i metodi e i principali punti di vista di una critica della ragione, senza aver meditato, progettato, stabilito e fondato uno schizzo generale, non posso vivere in modo vero e veritiero. I tormenti della mancanza di chiarezza, dell'oscillare del dubbio, li ho goduti a sufficienza. Io devo giungere a una solidità interiore. So che si tratta qui di qualcosa di alto e sommo; so che grandi geni vi sono naufragati. Se volessi paragonarmi a loro, dovrei disperarmi d'avanzo. Non voglio paragonarmi a loro, ma senza chiarezza non posso vivere. Io voglio e debbo con un lavoro di dedizione, con un approfondimento puramente oggettivo, avvicinarmi all'alta meta. Io lotto per la mia vita e perciò credo di poter procedere con fiducia. Le più dure difficoltà della vita, l'autodifesa contro i pericoli della morte, danno una forza insospettata, smisurata. Io non aspiro a onori e fama, non voglio essere ammirato; non penso agli altri né alla mia carriera. Solo una cosa mi preoccupa: debbo raggiungere la chiarezza se no non posso vivere, non posso sopportare la vita se non credo che ce la faccio, che davvero posso guardare nella terra promessa, e di persona e con lo sguardo limpido.

Questa pagina appassionata mostra efficacemente quale fu il tono spirituale e personale della vita di Husserl, assai povera di avvenimenti esteriori e tutta concentrata invece in un travaglio interiore cui si accompagnò un'infaticabile laboriosità scientifica. Uomo schivo e dai costumi semplici e quasi severi, lontano da ogni mondanità e indifferente ai clamori della fama pubblica che pure lo accompagnò per un buon tratto della sua esistenza, Husserl fu una figura esemplare di maestro che esigeva nei discepoli pari dedizione alla scienza e alla vita morale. E fu proprio a Gottinga che si formò, intorno a Husserl, un primo nucleo di allievi con i quali ebbe vita un circolo fenomenologico. Esso divenne polo di attrazione anche per altri giovani provenienti da altre università della Germania, mossi dalla fama dell'insegnamento di Husserl.

In questi anni Husserl getta le basi per l'elaborazione matura della fenomenologia, per esempio nelle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1904-5), pubblicate nel 1928 da Martin Heidegger su incarico di Husserl; poi con le lezioni del 1907 *L'idea della fenomenologia* (oggetto del presente testo); infine col saggio programmatico del 1911, *Filosofia come scienza rigorosa*, il quale è da un lato una professione di fede nel compito infinito e «umano» della filosofia, dall'altro la confutazione del relativismo storicistico e delle filosofie irrazionalistiche che riducono la filosofia a personale e ideologica intuizione della vita: la filosofia deve divenire «rigorosa» e ciò è possibile solo sulla base della fenomenologia, della quale Husserl annuncia sin d'ora la cosiddetta svolta trascendentale. Questa svolta è pienamente attuata due anni più tardi con il primo volume di quello che è forse il capolavoro di Husserl e indubbiamente il suo libro più famoso: *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (che si è soliti citare come *Ideen I*). A questo primo volume dovevano seguirne altri due (*Ideen II* e *Ideen III*) ai quali Husserl lavorò a lungo sottomettendoli a varie rielaborazioni, senza mai decidersi a pubblicarli. Apparvero postumi e incompiuti nel 1952.

Come si è detto, la pubblicazione di *Ideen I* segnò la cosiddetta svolta trascendentale o svolta idealistica della fenomenologia, la quale determinò una vera e propria crisi entro la scuola di Husserl. I principali discepoli, e tra essi in particolare Max Scheler, legati alla impostazione delle *Ricerche logiche*, non aderirono alla nuova fondazione soggettivistica della fenomenologia, ispirata a Cartesio e a Kant. In effetti la sola Edith Stein (destinata a morire nel campo di sterminio nazista di Auschwitz) seguì Husserl a Friburgo nel 1916, dove peraltro la scuola si ricostituì con l'apporto di nuovi discepoli, tra i quali emerse ben presto, in primo piano, il

giovane Heidegger, che fu per diversi anni assistente di Husserl e che quest'ultimo designò poi come successore alla sua cattedra. A Friburgo Husserl tiene, nell'inverno 1923-24, le lezioni sulla *Filosofia prima*, che appariranno postume in due volumi nel 1956-59. Nel 1929 Husserl pubblica *Logica formale e trascendentale*, cui doveva seguire *Esperienza e giudizio*, che fu invece redatto dal discepolo Ludwig Landgrebe sulla scorta dei manoscritti del maestro e pubblicato nel 1939. Il 23 e 25 febbraio dello stesso 1929 Husserl venne invitato a tenere due lezioni alla Sorbona, nell'anfiteatro «Descartes». Da questo celebre avvenimento prese le mosse la diffusione della fenomenologia in Francia e più in generale in Europa. Il testo in francese delle lezioni parigine venne pubblicato nel 1931 da Alexandre Koyré, che aveva studiato con Husserl, ma la sua rielaborazione per l'edizione tedesca non venne mai completata dall'autore. Husserl ne trasse un po' alla volta un libro, che è tra i suoi più suggestivi e maturi, che apparve postumo nel 1950 col titolo *Meditazioni cartesiane*.

Mentre la fenomenologia si viene diffondendo a livello internazionale, il suo impulso in Germania entra in una fase di declino, anche per l'imposarsi dell'esistenzialismo e di una generale tendenza irrazionalistica della cultura che accompagna la grave crisi politica e sociale tedesca negli anni di gestazione del nazismo. L'esistenzialismo, come si sa, prese le mosse dalla pubblicazione di *Essere e tempo* (1927) di Heidegger nella collana di studi fenomenologici fondata e diretta da Husserl. Subito dopo, come si disse, Heidegger successe a Husserl sulla cattedra di Friburgo per volere del maestro, quando questi compì il settantesimo anno. *Essere e tempo* si presenta in effetti come il tentativo di fondare in modo fenomenologico una nuova ontologia o scienza dell'essere; tuttavia sono evidenti le differenze non secondarie che separano ormai Heidegger dal maestro, differenze che Husserl non poteva condividere. La rottura divenne palese quando Husserl chiese a Heidegger di collaborare con lui alla stesura della voce «Fenomenologia» per l'*Enciclopedia Britannica*, che ne aveva fatto richiesta: il progetto non poté andare in porto in questa primitiva versione e Husserl dovette prender atto con dolore della defezione, ormai irrimediabile, del suo più geniale discepolo.

Nel corso degli anni Trenta l'isolamento culturale di Husserl divenne sempre più sensibile, sebbene gli rimanessero al fianco due validi collaboratori come Ludwig Landgrebe e Eugen Fink, e nonostante l'impegno costante nel lavoro di ricerca e di rielaborazione della fenomenologia, che non venne mai meno. Con l'avvento del nazismo al poterè e la promulgazione delle leggi razziali Husserl venne espulso dall'università

(sebbene si fosse convertito al luteranesimo sin dal 1887; ma in verità Husserl non mantenne significativi rapporti né con la comunità ebraica d'origine, né con quella cristiana). Da più gravi e tragiche conseguenze lo salvò la morte. Intanto nel 1935 Husserl venne invitato a tenere una conferenza al Kulturbund di Vienna, che ebbe luogo il 7 maggio e fu replicata tre giorni dopo per il grande successo conseguito. Nel novembre dello stesso anno un altro invito del Circolo filosofico di Praga diede occasione a Husserl di continuare il discorso aperto a Vienna in altre quattro conferenze. È questo il nucleo tematico sul quale Husserl lavorò assiduamente per trarne il suo ultimo capolavoro, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (la *Krisis*, come si è soliti citare), che è al tempo stesso il testamento spirituale di Husserl, la più matura presentazione e messa a punto del programma e del metodo fenomenologici e infine il tentativo di rispondere alle critiche degli ex discepoli e degli avversari, mostrando che gli intenti di Husserl, dalla svolta «idealistica» del 1913 in poi, erano stati in larga misura fraintesi. Con l'aiuto di Fink, Husserl lavorò febbrilmente alla stesura della prima parte della *Krisis*, che è compiuta nei primi mesi del 1937. Seguono la seconda e la terza, ma l'insorgere della malattia nell'agosto dello stesso anno e il suo decorso inesorabile impediscono a Husserl di completare la quarta e ultima parte dell'opera, che Fink curerà per l'edizione postuma del 1954.

Husserl morì il 27 aprile del 1938. Due Ss controllavano il portone della sua casa. Poco tempo prima, in una conversazione privata il cui contenuto venne conservato e tramandato, Husserl manifestò il suo rammarico di dover lasciare incompiuto il lavoro della *Krisis*, opera in cui gli pareva che il progetto fenomenologico, che aveva occupato i pensieri di tutta la sua vita, fosse giunto a piena maturazione.

Non sapevo — disse — che morire fosse così difficile. Durante tutta la vita mi sono sforzato di eliminare qualsiasi vanità. E proprio adesso che ho percorso tutta la strada, cosciente e responsabile dei miei compiti, adesso che con le conferenze di Vienna e di Praga, per la prima volta sono riuscito a rifarmi soltanto a me stesso, del tutto spontaneamente, e ho messo le basi di un piccolo inizio, ecco, devo interrompermi e lasciare il mio compito inadempito. Proprio adesso, alla fine, adesso che sono finito, so che dovrei ricominciare da capo...

Il «piccolo inizio» di cui parla Husserl, con l'umiltà e la consapevolezza che sono proprie dei grandi filosofi, è in realtà una delle più significative realizzazioni della cultura del Novecento. Ha scritto Fink:

Nel lavoro compiuto da Husserl è garantita per sempre la possibilità di un'autentica interpretazione del mondo. Questo lavoro non offre soltanto un metodo, l'accesso alla dimensione dei problemi filosofici, la riduzione fenomenologica, ma anche l'abbozzo di una reale filosofia. Certo gli scritti editi di Husserl (che rappresentano soltanto una piccola parte dell'opera filosofica a cui dedicò la vita) sono quasi esclusivamente introduzioni...

In effetti, ai fraintendimenti della fenomenologia concorsero le reticenze di Husserl a pubblicare le sue ricerche, reticenze che già sono emerse nel resoconto che qui abbiamo delineato circa la complessa stesura delle sue opere, continuamente riprese e sovente lasciate incompiute. Ma soprattutto vi concorse il singolare modo di lavorare di Husserl che era solito stenografare, per così dire in presa diretta, il decorso delle sue analisi e delle sue riflessioni. Alla sua morte egli lasciò una mole impressionante di manoscritti (circa 40.000 pagine) che, insieme con la sua biblioteca, vennero trafugati nascostamente e avventurosamente fra il 1938 ed il 1939 da Friburgo a Lovanio, in Belgio, per evitarne la distruzione da parte delle autorità naziste. Animatore e protagonista coraggioso di questa impresa fu padre Hermann Leo Van Breda, che poi fondò all'università di Lovanio l'«Archivio Husserl» e la collana «Husserliana»: essa cominciò a pubblicare (e tuttora pubblica) gli inediti di Husserl (tra questi particolarmente significativi sono *Psicologia fenomenologica*, 1962; *Analisi delle sintesi passive*, 1966; *Sulla logica dei segni. Semiotica*, 1970; *Cosa è spazio*, 1973; *Lezioni sulla logica e la teoria della conoscenza* del 1906-7, 1984). Particolare fortuna ebbe anche la raccolta di manoscritti curata da Gerd Brand col titolo *Mondo, Io e tempo*, apparsa nel 1955.

Fu soprattutto per merito della apparizione delle opere postume e dei manoscritti inediti nella «Husserliana» che, a partire dagli anni Cinquanta, la fenomenologia, dopo un periodo di relativa eclissi di fronte alle fortune montanti dell'esistenzialismo e del neopositivismo, conobbe un nuovo periodo di grande fortuna e di espansione culturale. Essa si impose in Francia (J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, E. Levinas), in Italia (A. Banfi, E. Paci), negli Stati Uniti (M. Farber) e fece sentire la sua influenza, non solo nella filosofia, ma anche in vari settori della ricerca scientifica: dalla psicologia e dalla psichiatria alla sociologia, all'antropologia, all'estetica. Questi sviluppi sono tuttora attivi, così come il nodo storico e teorico dei controversi rapporti fra Husserl e Heidegger (forse i massimi pensatori del nostro secolo insieme con Wittgenstein) proprio in questi anni è sempre più al centro della riflessione e della valutazione critica. Tipica espressione dei travagli e delle conquiste

del nostro secolo, la fenomenologia è nel contempo un ponte aperto sull'orizzonte dei problemi e delle speranze del Duemila.

3. Gli inizi della fenomenologia

Come abbiamo detto, la prima opera di Husserl, *Filosofia dell'aritmetica*, si inserisce nella polemica, assai viva allora in Germania, tra psicologisti e logicisti. Il problema, oggetto della polemica, è in realtà antico. Nel Medioevo, per esempio, aveva assunto la veste del «problema degli universali» e aveva diviso il campo tra nominalisti e realisti. Esso era sorto sulla base della esposizione che Porfirio, nella sua *Isagogè*, aveva offerto delle categorie di Aristotele, che sono, come si sa, argomento primario della logica. L'essere, tutto ciò che è, si dice in molti modi e sensi. Essere è l'animale, la pianta, la stella, l'uomo; l'animale è affamato, la pianta è verde, la stella è lontana, l'uomo è ateniese, e così via. Ora, in quanti modi si può dire l'essere? Quali sono i predicati più generali (categorie) che gli si possono attribuire, sotto i quali stanno poi tutti gli altri? E che rapporto c'è tra l'essere e i suoi aspetti, o categorie, più generali ed essenziali? Ecco i problemi ai quali Aristotele, nella *Logica* e nella *Metafisica*, cercava di dare risposta.

Nel Medioevo la questione chiamò in causa anche la teologia, sulla base del concetto cristiano del Dio creatore. Che cosa sono gli universali? Sono cose reali oppure sono mere astrazioni? I realisti (come Guglielmo di Champeaux) propendevano per la prima soluzione, di evidente ispirazione «platonica»: gli universali, le «specie», sono reali, più reali degli individui, poiché sono i pensieri stessi di Dio in base ai quali si è ordinato il *fiat* della creazione. La specie «cavallo» ha così, sui cavalli individuali, una priorità e permanenza ontologica. Essa riveste ed esprime l'essenza degli individui, incarna ciò che in essi vi è di sostanziale e permanente, vive prima, sopra e oltre loro; è un'idea eterna in Dio. I singoli cavalli, nella loro materiale accidentalità e imperfezione, muoiono; la specie, o idea, non muore. I nominalisti sostengono, al contrario, che le categorie, le specie, non sono nulla di reale in sé. I più radicali (come Roscellino) dicono che gli universali sono mere parole (*flatus vocis*), segni e nomi convenzionali inventati dagli uomini per intendersi, oltre i quali non sta realtà alcuna, salvo quella degli individui concreti (si vedono i cavalli, non il cavallo, come già Antistene obiettava a Platone). I più moderati, detti anche concettualisti (come Abelardo), negano a loro volta la realtà

in sé degli universali, ma riconoscono che essi esprimono ciò che vi è di universale, di comune, negli individui. Gli universali cioè sono «concetti», e non soltanto segni convenzionali. Essi nascono dalla capacità «logica» della mente umana che astrae nel discorso (*sermo*) ciò che accomuna più individui rendendoli simili. Tra gli estremi realistici dell'idea e dell'individuo i concettualisti inseriscono la mediazione logica della mente: gli universali non sono «cose» più reali, né meri segni materiali; gli universali sono funzioni logiche. Di qui prese in effetti le mosse tutta la logica moderna, da Duns Scoto e Occam sino a Kant e J.S. Mill ecc.

Ora, gli psicologisti e i logicisti della fine dell'Ottocento assomigliano, per alcuni aspetti, ai loro predecessori medievali. Gli psicologisti sono in qualche modo dei nominalisti e i logicisti dei realisti, sebbene questi ultimi siano assai più interessati alla matematica e alla logica che non alla teologia. Ma ciò che effettivamente li divide è il modo differente di affrontare la questione. Gli psicologisti sono prevalentemente interessati a chiarire la genesi, l'origine, dei concetti (sia dei concetti puri della matematica, sia di quelli comuni ed empirici). Essi cercano di mostrare come le funzioni e le operazioni psichiche della mente umana possano pervenire ad associare, ad astrarre, a generalizzare in modo tale che sorgano infine in noi immagini e nozioni come «il numero tre» o «il Mare del Nord». I logicisti invece sono prevalentemente interessati al contenuto logico-ideale in sé dei concetti. Come soleva dire il logicista Frege, con una battuta polemica, importa sapere *che cosa* sia il numero 'tre' e *che cosa* sia il 'Mare del Nord', e non come sorga la nostra nozione di numero 'tre' o di 'Mare del Nord'. In altri termini, importa il carattere *oggettivo* dei concetti. Se riduciamo i concetti a risultato di mere associazioni psicologiche, di accidentali fatti psichici (come già faceva Hume e poi J.S. Mill), allora, da un lato, la conclusione scettica è inevitabile (la conoscenza umana è un'abitudine associativa e un'illusione soggettiva cui non corrisponde nulla di reale fuori di essa; la scienza stessa perde ogni valore oggettivo); dall'altro resta inspiegato e inspiegabile proprio ciò che caratterizza ogni concetto: la sua universalità, il suo valore sovraindividuale, irriducibile alla accidentale rappresentazione cosciente, al fatto o evento psichico *hic et nunc*.

Husserl, seguendo Brentano, che a sua volta era stato influenzato da J.S. Mill, prese dapprima posizione a favore dello psicologismo. La posizione di Brentano era però anche caratterizzata da una ripresa originale, in chiave moderna, della nozione medievale di «intenzionalità» (*intentio*). A differenza dell'associazionismo tradizionale, che, partendo

dalle sensazioni intese come supposti fatti psichici atomici (le «impressioni» di Hume), cercava di mostrarne il collegamento estrinseco mediante somiglianza, contiguità ecc., Brentano riconosceva il carattere dinamico, attivo, sintetico della vita cosciente. La coscienza non è il «foglio bianco» di cui parlava Locke, non è un passivo accogliere e registrare «dati» esterni. Esser coscienti significa sempre esser coscienti di qualche cosa. Ogni contenuto o figura della coscienza *intende* qualcosa e lo fa in modi volta a volta peculiari, cioè rilevabili e descrivibili a seconda della intenzionalità specifica posta in azione: nel percepire in quanto intenzionalità percettiva, nel ricordare in quanto intenzionalità rimemorativa, nell'immaginare immaginativa, nel volere volitiva e così via. Si tratta dunque di studiare le varie forme dell'intenzionalità cosciente e la natura di ciò che correlativamente viene in essa intenzionato. Husserl prese in effetti le mosse da questa brillante intuizione e cercò di applicarla ai concetti dell'aritmetica. Suo intento era mostrare come i concetti ultimi ed elementari dell'aritmetica (tutto e parte, pluralità e unità ecc.) siano il risultato di astrazioni operate su fenomeni concreti della coscienza intenzionale. È evidente che di fronte a concetti ultimi ed elementari non si può procedere a una definizione logica degli stessi (come i logicisti vorrebbero); si può definire infatti solo ciò che è logicamente composto. In sede metafisica era lo stesso problema di fronte al quale si era scontrato Aristotele: se le categorie sono i predicati ultimi e più generali dell'essere, le categorie stesse non si possono definire, cioè non si può applicare a esse alcun predicato ulteriore (si definisce *tramite* le categorie; non si possono definire *le* categorie). Quanto a queste ultime si può solo mostrare come esse vengano colte astrattivamente dall'anima, per es. mediante induzione, cioè a partire dall'esperienza.

Si è già detto che Frege recensì molto polemicamente la prima opera di Husserl. Il numero, obietto, non è mai riducibile a una rappresentazione psichica; esso non è la «proprietà di un mucchio o di un insieme»; il numero è un concetto e un concetto non è una rappresentazione. Quest'ultima è soggettiva, mentre il concetto è oggettivo. Esso è indifferente al fatto di venire rappresentato o meno. Come tutti gli psicologi Husserl non intende la natura profonda di ciò che è universale e oggettivo (il concetto, il pensiero concettuale) e pretende di ricavare questi caratteri da ciò che non li contiene e non li può produrre (la rappresentazione, il fatto o l'immagine psichica soggettiva). Frege aveva le sue ragioni; tuttavia non intendeva a sua volta le ragioni di Husserl, il quale avrebbe potuto rispondere che i logicisti, assumendo i concetti, gli universali lo-

gici, come idealità pure, come apriori formali, come «oggetti universali in sé», restavano sul piano di un platonismo ingenuo e dogmatico, senza fornire alcuna spiegazione di come possano esserci tali oggetti nella mente e di quale sia il loro effettivo statuto di realtà. Se nella coscienza non vi sono che rappresentazioni psichiche soggettive e contingenti, come può prender luogo in essa il concetto universale e oggettivo di numero 'tre'? E se il numero 'tre' è oggettivamente reale fuori della coscienza, di quale realtà si tratta? Inoltre a Frege sfuggiva che già nella *Filosofia dell'aritmetica* Husserl mostrava un particolare interesse rivolto al *significato* degli atti intenzionali della coscienza, più che non agli atti psichici stessi portatori dell'intenzionalità. Col che egli rivelava una differenza rispetto a Brentano e un'esigenza che, dopo anni di maturazione, l'avrebbe portato al completo abbandono della posizione psicologista e anzi alla sua critica totale nel primo volume delle *Ricerche logiche* (che proprio per ciò, come si dice, fece epoca). In questo modo, del resto, Husserl non faceva che mettere a frutto lo studio dedicato, negli anni della sua prima formazione, all'opera di Bernhard Bolzano (1781-1848), autore della *Dottrina della scienza* (1837). In essa Bolzano elabora una teoria «oggettiva» della «verità in sé», cioè della verità logico-scientifica. Essa non dipende dall'attività della coscienza, non è un prodotto psichico del soggetto, così come il significato di una proposizione è altra cosa dalla espressione verbale con la quale lo significiamo. Gli oggetti del pensiero, diceva Bolzano, sono «irreali» e tali rimangono anche quando li pensiamo, cioè ce li rappresentiamo entro la serie «reale» degli accadimenti psichici.

Con i «Prolegomeni per una logica pura», primo volume delle *Ricerche logiche* (1900), Husserl abbandona definitivamente ogni eredità psicologista. Indagando i fatti psichici, egli dice, non troveremo mai un fondamento e un chiarimento delle verità logiche. I fatti psichici sono realtà empiriche (basandosi su di essi si possono raggiungere solo verità empiriche e cioè meramente probabili); le leggi logiche sono verità universali e la loro natura non è empirica, ma in un certo senso «irreale», come diceva Bolzano. Inoltre gli psicologi vorrebbero mostrare come l'universalità logica (per es. il principio di non contraddizione) sorga a partire dai vissuti psichici. Ma in questo loro mostrare, argomentare, assumere il vissuto tenendone fermo il contenuto, in tutto questo loro «teorizzare», essi fanno palesemente uso di quella logica, di quei principi logici e procedimenti astrattivi di cui vorrebbero fondare la validità e chiarire la genesi. Essi sono in palese contraddizione con se stessi. Non dovrebbero usare ciò che si propongono di studiare; ma se non usassero

la logica, neppure potrebbero dire alcunché; dovrebbero arrestarsi alla pura accidentalità del vissuto, che di per sé non significa nulla. Husserl invece parte proprio di qui, cioè dalla differenza tra «espressione» e «significato». Un conto è il fatto empirico dell'espressione (per es. una proposizione in quanto venga detta, scritta, stampata, usando i vocaboli di una determinata lingua o di un'altra, oppure anche rappresentata in silenzio nella coscienza ecc.); un altro è il significato dell'espressione (ciò che quella proposizione, comunque espressa, significa). Il significato travalica la sua espressione empirica; è qualcosa di universale e di ideale che permane, sia prima sia dopo sia anche indipendentemente dall'espressione («a è a» è vero anche se e anche quando nessun uomo si sia rappresentato psichicamente, in un'espressione linguistica, tale verità).

È a questo punto che Husserl opera un approfondimento e una svolta che saranno decisivi per la nascita della fenomenologia: il significato non è l'espressione (l'universale non è, e non è riducibile a un vissuto psichico), e tuttavia esso si dà, si mostra, nell'espressione. Non sta altrove e non proviene da altrove (non è una realtà ideale in sé nel senso della trascendenza platonica). Di ciò reca testimonianza proprio quella «intenzionalità» della coscienza che era l'apporto più originale della psicologia di Brentano, senza però che questi ne avesse adeguatamente inteso la portata. La coscienza non è mai né vuota né inerte; essa si dirige sempre a qualcosa, nei differenti modi in cui vi si dirige (al percepito nel percepire, al ricordato nel ricordare, all'immaginato nell'immaginare ecc.). Ora, ciò verso cui la coscienza si dirige, ciò che essa «intenziona», è appunto il significato. Se percepisco il 'rosso' del tetto di una casa, questo atto psichico col suo vissuto psichico è qualcosa di contingente e di accidentale (basta che chiuda gli occhi perché il vissuto percettivo scompaia); ma ciò che ho percepito (il «rosso», il «tetto», la «casa»), ovvero il significato di quel vissuto, è qualcosa che non scompare nel e col vissuto. Ho percepito un *questo* (questo rosso di questo tetto, proprio ora ecc.), ma insieme ho percepito delle forme, degli universali (il «rosso», il «tetto» ecc.). Questo percepire «forme», «essenze», («idee», dirà anche Husserl, ma per ora preferisce dire «specie») è qualcosa di costitutivo della percezione stessa. In quanto la percezione è un atto intenzionale della coscienza (percezione di qualcosa), non vi sarebbe questa percezione senza il qualcosa che viene percepito, cioè l'oggetto universale, la forma o essenza. Non si tratta pertanto di ricavare geneticamente l'universale dagli atti o vissuti psichici (come se ci fossero prima dei contenuti psichici percettivi e poi si aggiungesse a essi la loro forma o essenza, il loro og-

getto; la cosa non sta così: sin dall'inizio la percezione è percezione di un tetto rosso, o non vi sarebbe alcuna percezione); si tratta invece di riconoscere che l'universale è a sua volta *direttamente intuito*.

La grande novità introdotta dalle *Ricerche logiche* è appunto l'«intuizione delle essenze» (o delle «specie»). Un antico pregiudizio ritiene che l'universale sia sempre il risultato di un processo di astrazione, di una mediazione o inferenza dell'intelletto, scavando così un solco incolmabile fra sensibile e intelligibile. Husserl (tornando in certo modo a Platone, alla sua «visione intelligibile» delle forme o idee, ma senza ipostatizzare dogmaticamente tali forme in una supposta realtà in sé iperuranica) osserva che invece l'universale stesso è una «datità intuitiva», qualcosa di immediatamente dato assieme all'intuizione sensibile.

Il primo volume delle *Ricerche logiche* venne fatto oggetto di un'acuta critica da parte del filosofo neokantiano Paul Natorp (1854-1924), il quale disse di apprezzare lo sforzo husserliano di uscire dallo psicologismo, ma rilevò come il problema della «specie» (dell'universale o essenza) non può dirsi risolto col mero ricorso all'intuizione. Abbiamo così due tipi di intuizione (sensibile e formale) che ancora si contrappongono, «ma non si vede alla fine donde provenga la loro inimicizia e perché siano proprio costretti a combattersi per la vita e per la morte» (come accade appunto tra psicologi e logicisti). In altre parole, donde provenga quell'universale o specie che la coscienza si trova di fronte nella sua intenzionalità rimane oscuro; e naturalmente Natorp auspica che la soluzione venga trovata con un ritorno al soggetto trascendentale kantiano: è la coscienza stessa a costituire la realtà sensibile in accordo con le forme trascendentali del conoscere (spazio-tempo e categorie dell'intelletto). La critica è acuta e Husserl finirà, almeno in parte e a suo modo, per farla propria, dando vita a quella svolta soggettivistica o idealistica della fenomenologia cui già si è fatto cenno. Per ora tuttavia egli è impegnato a delineare il nuovo orizzonte speculativo, quale si profilava dopo l'abbandono dello psicologismo, ed è quanto fa nel secondo volume delle *Ricerche logiche* (1901).

Si è più volte osservato che in questo secondo volume Husserl delinea l'intero orizzonte futuro della fenomenologia. Egli cerca, in certo modo, di rispondere alle critiche di Natorp abbozzando una teoria generale della conoscenza, sebbene in modi ancora immaturi, cioè scarsamente consapevoli della novità di impostazione che gli si veniva delineando, e soprattutto in modi fortemente problematici. Si tratta anzitutto di mostrare come il sensibile (il vissuto psichico) e l'intelligibile (la specie, l'essenza)

si annodino all'interno dell'intenzionalità cosciente, come il tutto dell'universale, la sua infinità ideale, possa stare nella parte finita dell'intuizione empirica. Ciò pone subito la questione del tempo: è nella temporalità vivente della coscienza, che nel presente trattiene il passato («ritenzione») e anticipa il futuro («protenzione»), che le essenze si mostrano nella loro strutturale sovratemporalità o «intemporalità». Questo enigma della temporalità rappresenta sin d'ora uno dei nodi più profondi della fenomenologia (e del resto dell'intera tradizione filosofica occidentale, da Platone e Aristotele a S. Agostino, Kant e Bergson). Non a caso Husserl riprenderà a fondo la questione negli anni di insegnamento a Gottinga (1904-5) in una serie di lezioni e di manoscritti che poi affiderà a Heidegger nel 1928 per la pubblicazione (cfr. p. 6). È questo un episodio capitale per comprendere il cammino del pensiero del Novecento. Proprio muovendo dallo studio di questi manoscritti del maestro (studio iniziato ben prima del 1928) Heidegger perverrà alla convinzione che l'orizzonte del tempo è il tratto decisivo dell'essere, donde il tema del capolavoro di Heidegger stesso (*Essere e tempo*, 1927) che aprirà la stagione dell'esistenzialismo e che però si annuncia, per ammissione esplicita dell'autore, come uno sviluppo delle intuizioni fenomenologiche husserliane relative alla temporalità della coscienza.

Inoltre le *Ricerche logiche* cominciano a porre a tema sistematicamente quella che Husserl confessò essere l'intuizione più sconvolgente della sua esperienza di ricercatore, vale a dire la misteriosa correlazione che sempre si pone tra atti della coscienza intenzionale e oggetti della realtà. In sostanza è la questione dell'intenzionalità, guardata nel suo sfondo filosofico, quella intenzionalità che ancora Heidegger, in anni maturi, riconobbe essere l'apporto decisivo e insuperato della fenomenologia all'approfondimento del pensiero filosofico. Il punto è che non si tratta di scegliere tra la realtà della coscienza e la realtà «mondana», o «naturale», dei suoi oggetti. Non si tratta in filosofia di optare per l'idealismo o il materialismo, lo spiritualismo o il naturalismo. La coscienza non è qualcosa di reale in sé, senza il suo riferimento al mondo (non c'è percezione della casa se non c'è anche la casa); ma nemmeno il mondo è qualcosa di reale in sé, senza riferimento alla coscienza (la casa che c'è è sempre casa percepita e non indipendente da questa relazione). Ciò che è ultimamente reale è dunque la *relazione stessa*, ovvero il suo mostrarsi nella «presenza vivente», nel suo farsi «fenomeno» (è ciò che *phainetai*, ciò che appare o si manifesta): il problema di questa relazione è il problema stesso della conoscenza e più in generale della filosofia.

In tal modo Husserl mostra di far proprio il problema di Kant, ma con una modificazione che è decisiva per il senso della fenomenologia. Il fenomeno di Husserl non è infatti distinto o contrapposto rispetto ad alcun supposto noumeno o cosa in sé. La realtà è tutta e compiutamente data nel fenomeno e nella sua apparizione alla coscienza, senza ulteriori residui dogmatici. Il mondo, dirà Husserl in *Ideen I*, è totalmente fenomeno della coscienza e la coscienza non è altro che manifestazione di mondo. Si tratta di indagare tale rapporto nelle sue due polarità (gli atti della coscienza o «noesi» e i contenuti oggettivi di questi atti o «noemi»), senza indebitamente «cosalizzare» le due polarità stesse, come se esse fossero sostanze, «res» indipendenti che *poi* entrerebbero misteriosamente e incomprensibilmente in relazione. Si tratta cioè di superare il dualismo cartesiano, che ancora domina tanta parte dello spirito scientifico contemporaneo, nonché gli opposti paradossi dell'idealismo e del positivismo; e si tratta di superarlo attenendosi a quello che è il principio metodologico aureo della fenomenologia: assumere il fenomeno così come si dà ed entro i limiti nei quali si dà, senza ulteriori e indebite aggiunte. Nelle *Ricerche logiche* Husserl vede, per la prima volta, chiaramente il problema, anche se non è in grado di offrirne una soluzione accettabile.

Egli lavora qui sulla sua scoperta in ogni senso decisiva e che costituirà l'asse portante di tutta la fenomenologia: il carattere di datità intuitiva dell'universale, della forma, dell'essenza o specie. Col che Husserl recupera e modifica il tema kantiano dell'apriori. L'essenza, l'universale (la specie «casa», o la specie «cavallo», la specie «colore» o la specie «numero»), è data immediatamente alla esperienza, ma non si risolve nell'esperienza. Quindi la specie è in certo modo apriori rispetto all'esperienza (la sua «intemporalità» costitutiva, o, che è lo stesso, la sua universalità, viene, per così dire, «prima» dell'esperienza, ovvero ne è indipendente); questo però non significa, come la tradizione ha sempre pensato, compreso Kant, che tale universalità sia meramente «formale» e che essa poi si aggiunga misteriosamente al contenuto materiale o sensibile (è il celebre problema dello «schematismo» in Kant). Avendo scoperto che l'universale, la specie, è direttamente intuita, è immediatamente colta entro l'atto intenzionale della coscienza, Husserl allora si rende conto che queste essenze apriori sono nel contempo «materiali». Non è solo la specie formale «colore» che viene colta nella percezione del tetto della casa, ma proprio la specie «rosso»; sicché il rosso è l'apriori materiale di quella percezione.

Il tema dell'apriori materiale è uno dei più fecondi delle *Ricerche logiche*. Esso consente di delinearare una prima fenomenologia oggettiva dell'intenzionalità, cioè una nuova e originale ontologia. Analizzando l'intenzionalità della coscienza, possiamo descrivere tutti i suoi apriori materiali. Ciò consente di pervenire a un sistema di ontologie «regionali» caratterizzate dai loro specifici apriori materiali (l'ontologia regionale colore, suono, numero ecc.). In tal modo la fenomenologia avvia l'ambizioso progetto di fornire un fondamento ontologico a tutte le scienze particolari (sul modello, dirà più tardi Husserl, della «filosofia prima» aristotelica rispetto a quelle «filosofie seconde» che sono appunto le scienze), fondamento che può spiegare sia le loro rispettive specificità (derivate dal particolare apriori materiale che in ognuna di esse è in funzione), sia le loro relazioni, subordinazioni, somiglianze e differenze.

Questo progetto di una nuova ontologia, cioè di una ripresa della metafisica o della filosofia dopo l'eclissi determinatasi col positivismo, fu il principale motivo del grande fascino che le *Ricerche logiche* esercitarono sulla cultura del tempo. Su questa base si formò a Gottinga il primo circolo fenomenologico nel quale i discepoli tentarono di applicare le ontologie regionali di Husserl a vari campi del sapere (particolarmente fecondo fu, in questo ambito, il lavoro di Max Scheler, 1874-1928, dedicato al problema della scienza morale e consegnato a due importanti libri come *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, 1916, ed *Essenza e forme della simpatia*, 1923). Qui però si radica anche il motivo di una dolorosa frattura. I discepoli di Husserl ritengono di avere in mano, con l'intuizione delle ontologie regionali, uno strumento efficace per ricostituire, su basi filosofiche, l'intero campo delle scienze, secondo procedimenti «oggettivi» e «razionali». Il loro entusiasmo applicativo è ammirevole, e tuttavia li rende ciechi al fatto che tale metodo descrittivo applicato ai contenuti intuitivo-materiali della coscienza empirica è tuttora privo di un fondamento ultimo sicuramente garantito. La descrizione stessa delle essenze è inficiata da paradossi non chiariti e da problemi irrisolti (come vedremo più avanti). Ciò motiva Husserl a proseguire il suo cammino in direzione di quella che venne avvertita con delusione da alcuni discepoli come un'incomprensibile svolta «idealistica». La verità è che Husserl non poteva che seguire il suo destino di grande pensatore, necessariamente insoddisfatto e perennemente alla ricerca del senso ultimo delle cose, perché, al di là dell'amicizia, conta soprattutto per un filosofo la verità.

4. «L'idea della fenomenologia» e il destino della filosofia fenomenologica

Le cinque lezioni sull'*Idea della fenomenologia* vennero tenute da Husserl all'università di Gottinga dal 26 aprile al 2 maggio del 1907. Il manoscritto delle lezioni, stenografato secondo l'uso di Husserl, comprende un riassunto, indicato come *Linea argomentativa* (cfr. p. 129), che Husserl stese la sera dopo l'ultima lezione, anche per fissare alcuni sviluppi estemporanei che a lezione aveva svolto al di fuori del testo predisposto. Nella prima metà degli anni Venti Landgrebe, allora assistente di Husserl, trascrisse il testo stenografato, al quale Husserl aggiunse, in tempi diversi, varie note e osservazioni. Particolarmente importanti sono tre *Inseriti*, collegati direttamente al testo delle lezioni (cfr. pp. 122 sgg.). Tutto questo materiale venne raccolto, con gli altri manoscritti, nell'«Archivio Husserl» di Lovanio.

Il 1907 è per Husserl un anno di particolare crisi e travaglio. Al di là di alcune delusioni accademiche contingenti (l'attesa e poi la mancata nomina a professore ordinario), Husserl viene maturando una profonda insoddisfazione nei confronti delle *Ricerche logiche*, l'opera che pure gli stava dando fama e considerazione, e di qui l'esigenza di una nuova formulazione di tutto il suo problema filosofico. In una lezione del settembre 1907 (raccolta nel manoscritto siglato B II 1) Husserl indica lucidamente le ragioni del suo distacco dalle *Ricerche logiche*. In esse è all'opera una «psicologia descrittiva», una «fenomenologia empirica», la quale può bensì dar conto delle «oggettività materiali e formali» della coscienza, ma non chiarisce la costituzione prima e il fondo ultimo di senso dei fenomeni indagati. In parole più semplici si potrebbe dire che il problema sta in ciò: nelle *Ricerche logiche* la descrizione concerne gli atti vissuti, le intenzionalità empiriche della coscienza, assunta come un dato di fatto, come una «cosa» osservabile. Ma, che cos'è questo *fatto* della coscienza, questo io empirico? Se lo assumiamo così, ingenuamente e aporeticamente, come un fatto o come una cosa del mondo, come possiamo nel contempo assumerlo come luogo o polo di relazione in cui il mondo si costituisce, appare, si rende fenomeno nei suoi significati, cioè nel suo «essere»? Se la coscienza è un fenomeno *del* mondo (come l'«uomo», la «psiche» ecc.), non può essere nel contempo il fenomeno *in cui* il mondo si manifesta. E d'altra parte: che cosa si deve pensare dell'io fenomenologico che opera la descrizione, che guarda i suoi vissuti, ne esplicita le intuizioni d'essenza ecc.? Dove sta questo io? Non può stare nell'io empirico né nel mondo, visto che li guarda e li descrive nelle loro relazioni;

ma allora dove sta? Più in generale: qual è il suo statuto di realtà? qual è il suo fondamento di legittimità?

Questi problemi (e altri connessi) inducono Husserl a una grande svolta, che egli definì trascendentale, in certo modo accogliendo le osservazioni di Natorp. Si trattò per lui di passare da una fenomenologia empirica a una fenomenologia trascendentale, facendo del fenomeno della coscienza qualcosa di assolutamente originario e neutrale (né psicologico, né naturale). Il che gli diede l'idea di una ripresa del grande programma di Cartesio, connesso alla necessità di sottoporre l'intero mondo esistente a un'universale «sospensione del giudizio» (*epochè*), per ritrovare al fondo di questo «dubbio metodico» un terreno solido e il filo di Arianna che consenta di uscire dal labirinto dei paradossi della conoscenza e ritrovare infine la luce del senso autentico dell'esistenza e della realtà. Le cinque lezioni sull'*Idea della fenomenologia* sono il testo, certamente tormentato e complesso, di questa svolta straordinaria che è insieme un evento decisivo per gli esiti del pensiero contemporaneo. Ripercorriamo la struttura argomentativa, con l'intento di fornire un primo approccio e una preventiva chiarificazione.

La *Lezione I* esordisce ponendo una distinzione essenziale tra conoscenza scientifica e conoscenza filosofica. La prima si muove sul terreno dell'atteggiamento naturale che accoglie il mondo e i suoi enti, le sue «cose», come ovviamente esistenti e «reali». La conoscenza generale stessa del mondo, sebbene portata al più alto grado di complessità e di efficienza tecnico-metodologica, viene assunta dalla scienza come una capacità ovviamente umana, con le sue peculiarità naturali (fisiologia degli organi di senso ecc.), psicologiche (leggi associative e rimemorative della coscienza e simili) e sociali (storia dei progressi della conoscenza nelle varie età e nei vari popoli e così via). In tal modo però non viene mai sollevata una domanda sulla «possibilità della conoscenza in assoluto», cioè sul *fondamento* della sua possibilità (che viene aproblematicamente presupposto come noto e ovvio); nessuna domanda sorge che si faccia carico del «mistero» che invece è insito nel fatto del conoscere stesso. Questo è l'ambito proprio della conoscenza filosofica, la quale pone in questione la «correlazione» che è in atto nel conoscere, cioè il rapporto tra il soggetto che conosce (nei suoi vissuti psichici, nelle sue leggi logiche ecc.) e l'oggetto che sussiste in una sua realtà fuori del soggetto. Come possono incontrarsi queste opposte sfere di realtà? Come può esser certo il soggetto di cogliere entro l'immanenza dei suoi vissuti psichici e la validità formale delle sue inferenze logiche qualcosa di esterno a esso?

Non si annidano forse qui, da sempre, i pericoli dello scetticismo e del relativismo, negatori sia della scienza sia della filosofia? Ecco allora il compito per una fenomenologia della conoscenza: «portare a soluzione, indagando l'essenza della conoscenza, i problemi che appartengono alla correlazione fra la conoscenza, il suo senso, e l'oggetto della conoscenza». La fenomenologia è pertanto un metodo mediante il quale la filosofia, che troppe volte si è illusa di poter mutuare da questa o quella scienza un metodo ultimativamente fondativo, si pone in grado di guadagnare finalmente «una dimensione interamente nuova» e autonoma, un nuovo inizio e una nuova legittimità.

La *Lezione II* illustra il metodo fenomenologico a partire dalla pratica della sospensione del giudizio (*epochè*). La fenomenologia non deve «lasciar valere alcuna datità», senza aver posto su di essa una critica e un dubbio radicali, alla maniera del dubbio cartesiano. Quest'ultimo, come si sa, non è un semplice cancellare i dati della conoscenza; anzi è un assumerli e un conservarli rendendoli oggetto di un «puro guardare». Porre in questione la conoscenza non significa negare il *fatto* della conoscenza, che è in sé incontestabile, ma anzi osservarlo per quello che è, senza aver già deciso, in base a pre-giudizi, del senso e della verità dei suoi contenuti. Si tratta cioè di risalire dal dubbio alla evidenza assoluta della *cogitatio*, come diceva Cartesio. Che il soggetto ha percepito questo o quello è una datità assoluta che si offre allo sguardo riflessivo atteggiato fenomenologicamente con assoluta evidenza; il significato però di questo *che*, di questa *datità*, ciò non è assolutamente evidente e viene tenuto in sospenso dal dubbio. In particolare ciò che non è evidente è il carattere di «trascendenza» che accompagna ogni conoscenza. Immanenti alla conoscenza sono i caratteri del vissuto materiale dai quali essa è costituita. Ho percepito così e così, ho visto questo e quello ecc. Questi dati sono assolutamente e immediatamente accessibili allo sguardo riflessivo dell'io fenomenologico che direttamente li vive e li ha presso di sé; ma che quel che ho così e così percepito *corrisponda* a una cosa esistente e reale in sé, fuori di questi dati e vissuti, questo *trascende* l'ambito diretto della mia osservazione. Posso dire che di questa esistenza trascendente sono irresistibilmente persuaso, posso argomentare che essa trova conferma indiretta in molti modi, compresi i modi sofisticati della logica e della scienza sperimentale; tuttavia non potrò mai cogliere intuitivamente la conoscenza e l'oggetto della conoscenza nella loro supposta corrispondenza, sicché ogni credenza circa la corrispondenza stessa è in realtà un pregiudizio che occorre «sospendere», mettere tra parentesi, affinché ap-

punto mi possa concentrare su quell'enigma essenziale della conoscenza che è la sua pretesa di trascendenza.

La *Lezione III* chiarisce anzitutto che assumere le *cogitationes* come terreno di indagine fenomenologica non significa assumerle come meri fatti psicologici. L'*epochè* ha sospeso anche le validità psicologiche e le ovvietà antropologiche (l'uomo come ente del mondo, organismo biologico ecc.). Lo sguardo fenomenologico puro reso possibile dall'*epochè* ha ora di fronte, nelle *cogitationes* come dati assoluti, degli assoluti «fenomeni» di conoscenza indipendenti dall'esistenza o meno di qualcosa di reale, di oggetti e soggetti reali. Anche il fatto che tali *cogitationes* si riferiscano intenzionalmente a qualcosa di reale e di oggettivo in senso trascendente viene assunto come una modalità, un modo di darsi del fenomeno, senza che nulla venga pre-giudicato circa la validità di tale riferimento intenzionale. Eccoci dunque pervenuti finalmente alla fenomenologia come «scienza di puri fenomeni». Dapprima tuttavia non è chiaro che cosa davvero sia stato attinto. Se ogni oggettività è stata sospesa, sembra che, riducendoci ai puri fenomeni, noi non si abbia allora, davanti agli occhi, nient'altro che un «flusso eracliteo» di contenuti perpetuamente mutevoli e accidentali. Ogni oggettività, ogni universalità che trascenda l'*hic et nunc*, il mero «questo-qui», è infatti stata sospesa: come sarà possibile andar oltre la mera constatazione accidentale e pervenire a una «scienza» fenomenologica? La cosa però non sta affatto in questi termini. Non bisogna confondere tra la pretesa di trascendenza che accompagna l'intenzionalità delle *cogitationes* (pretesa di riferirsi a una *realtà* trascendente) e il fatto che però questo senso di trascendenza, questo senso di oggettività e di universalità è esso stesso presente e immanente al fenomeno. Esso può venir guardato, come diceva Cartesio, in modo chiaro e distinto. La sua evidenza è data in modo diretto e intuitivo non meno dei vissuti accidentali che lo accompagnano. Non solo il rosso del tetto della casa è intuito, ma anche il senso universale di «rosso», di «cosa reale rossa», e di «tetto» e di «casa».

Con la *Lezione IV* il fenomeno dell'intenzionalità della coscienza viene reso oggetto di una considerazione decisiva. È un pregiudizio credere che l'universale non possa essere «oggetto di accertamento fenomenologico». La riduzione, l'*epochè*, non mi costringe affatto nell'ambito di mere singolarità accidentali, ma anzi mi consente di vedere che ciò che è dato ed è immanente, pur essendo un singolo vissuto, è nel contempo un «fenomeno esemplare» o specifico. Questo che ora è percepito è, per esempio, anche percezione del «rosso in specie». Il guardare fenomenologico

è così un «ideare», cioè un cogliere idee ed essenze. Salvo che si tratta di guardare davvero, anziché abbandonarsi a supposizioni e pregiudizi circa ciò che si sarebbe o non si sarebbe visto (come fanno sia gli empiristi, sia i razionalisti). Si vedrà allora che il «senso» universale dei fenomeni osservati si manifesta da sé nei fenomeni stessi, senza che noi abbiamo nulla da aggiungervi dall'esterno. È il fenomeno che ha immanente in sé l'oggettività «numero» piuttosto che «colore», «percezione» piuttosto che «ricordo». Queste datità universali sono «un che di ultimo e di assoluto» che non ha senso revocare in dubbio. Ma bisogna distinguere in piena evidenza ciò che è chiaramente dato a una pura ragione intuitiva da ciò che sovente l'intelletto astratto contrabbanda come se fosse direttamente osservato e invece è frutto di ovvietà e di pregiudizi inconsapevoli.

La *Lezione V* solleva la fondamentale questione del tempo. Le universalità intuitivamente osservate nel fenomeno si intrecciano con la singolarità del vissuto. Il «rosso in specie» si dà in questa percezione di rosso e in nessun modo altrove. Ma la percezione è un vissuto che dura nel tempo e che continuamente intreccia il presente con l'appena passato. Su di essa influisce inoltre il ricordo di passati più lontani, cioè di altre consimili percezioni. C'è qui un nodo tra individualità (del vissuto) e universalità (del suo senso, della «specie») che esige di venir chiarito. Tanto più se osserviamo che tra le modalità del fenomeno possono bensì esservi rilevanti differenze materiali (un conto è percepire, un altro ricordare, un altro ancora immaginare ecc.), ma ciò non influisce sulla pura intuizione delle essenze. La specie «rosso» può altrettanto bene essere «ideata», cioè resa oggetto di descrizione fenomenologica, sia che la percepisca sia che la immagini. Si descrive, dice Husserl, l'«essenza individuale» (la specie «rosso» data ora e qui) e non tanto l'esistenza individuale (questo percepito o questo immaginato). Si deve quindi porre una «contrapposizione tra esistenza ed essenza», in quanto modi diversi di datità, ma ciò solleva subito una serie di problemi. Una volta pervenuti alla evidenza delle *cogitationes* tramite l'*epochè* credevamo di avere di fronte un solido orizzonte di puri fenomeni che bastasse osservare e descrivere. Ora però vediamo che la cosa non è così semplice. Entro le *cogitationes* si costituiscono «oggettività» diverse e su queste poi influisce l'attività stessa della *cogitatio*, della coscienza, che non è un'inerte scatola, un contenitore di fenomeni. È la coscienza che concorre a costituire i fenomeni, per esempio con i suoi atti temporali. E poi vi concorre anche con «atti categoriali», poiché essa non vedrebbe propriamente ciò che guarda se non vi aggiungesse immediatamente i suoi «giudizi», le sue «categorie» (questo

è rosso, questo rosso è un tetto ecc.). La coscienza guardante è continuamente intrecciata con «atti di pensiero così e così formati» e spesso addirittura con atti di pensiero «immaginari» (come quando immagino oggetti non reali come «san Giorgio a cavallo») o simbolici (come quando immagino oggetti geometrici e persino oggetti contraddittori e impossibili come «un quadrato rotondo»: frase che non posso pienamente figurarmi e che tuttavia riveste pur sempre un qualche senso definito). Ora, dice Husserl, «come sono possibili tutti questi puri miracoli?». È evidente che qui si tratta di approfondire in modo sistematico quella stupefacente correlazione tra vissuto della coscienza e senso trascendentale di esso, tra individualità accidentale del contenuto fenomenologico e suo significato universale e oggettivo, che costituisce l'essenzialità del fenomeno stesso della conoscenza. Bisogna per esempio chiarire ulteriormente la differenza tra datità in generale ed essenza in generale; e poi tra essenza materiale e categoria formale (in certo modo, tra materialità essenziale delle intuizioni e forma logica dei giudizi); e ancora tra intemporalità delle essenze e temporalità delle loro apparizioni fenomenologiche. Per non parlare poi del fatto che la conoscenza è un organismo complesso in cui conoscenze elementari di base si uniscono a formare conoscenze più alte e più generali, in una solidarietà progressiva retta da finalità sempre più ampie e più solidamente garantite (è quanto accade per es. nel progresso delle conoscenze dal fanciullo all'uomo adulto, oppure dal senso comune alle verità scientifiche), sino a pervenire a quell'unità finale dell'oggettività generale del mondo e delle sue cose, dei suoi enti, che ci è costantemente familiare e sulla quale si fonda la fiducia irriflessa del senso comune e delle scienze. Abbiamo qui un ulteriore quadro del complesso funzionamento dell'intenzionalità e delle sue correlazioni sul quale è necessario pervenire a sufficiente chiarezza.

Tutto questo insieme di problemi si era generato dapprima dal rilevamento dell'enigmatico rapporto esistente, nella conoscenza, tra vissuto psichico immanente e misteriosa presenza in esso di una oggettività trascendente che pretende di valere come reale fuori di quel rapporto. La riduzione fenomenologica ci ha insegnato a guardare la cosa con altri occhi. Non si tratta del rapporto impossibile fra due esistenze estranee e contrapposte (il vissuto del soggetto e l'oggetto esterno a questo vissuto); si tratta della correlazione intenzionale che inerisce al fenomeno «ridotto», preso nella sua pura e assoluta datità. La fenomenologia ci offre un metodo per indagare tale correlazione sulla quale si basa il rapporto generale fra conoscenza e oggetto della medesima, cioè tra esistenza ed

essenza fenomenologicamente intese. Il compito che la fenomenologia ha di fronte a sé è di certo enormemente ampio e complesso, pieno di oscurità e problemi. Nondimeno esso è una via feconda per comprendere il senso ultimo della vita e della ragione.

Di tutti i testi programmatici che Husserl ha composto nel corso della sua lunga esistenza *L'idea della fenomenologia* è di gran lunga il più incisivo e significativo, se non altro per il momento cruciale in cui venne concepito. Di fatto esso anticipa l'intero percorso successivo della fenomenologia, sicché, come ha osservato Walter Biemel, non c'era davvero bisogno di attendere *Ideen I* del 1913 per osservare quella svolta trascendentale della fenomenologia che fece tanto scalpore. Essa è qui ampiamente anticipata e motivata, anche se, ovviamente, solo nel capitale e monumentale testo di *Ideen I* Husserl riuscirà a condurre sino in fondo sia l'analisi della riduzione o *epochè*, sia la messa a punto della nozione di «coscienza pura» in quanto residuo fenomenologico della riduzione e terreno di evidenze prime e assolute in cui si radicano tutti i modi dell'intenzionalità e i correlativi sensi d'essere degli oggetti «trascendenti». *Ideen I* avrebbe voluto essere la *summa* complessiva della filosofia fenomenologica. Il secondo e terzo volume, che Husserl non pubblicò, davano rispettivamente corso all'analisi dei processi di costituzione, a partire dalla coscienza intenzionale, della realtà materiale, della realtà vivente e della realtà spirituale, e poi a un abbozzo di analisi della fondazione delle scienze che riprendeva, su basi trascendentali, il progetto delle ontologie regionali delle *Ricerche logiche*. In realtà Husserl interruppe la stesura dell'intero piano di *Ideen* perché incalzato da nuovi e più profondi problemi.

Anzitutto dalla necessità di una fondazione specifica delle idealità formali della logica (*Logica formale e trascendentale ed Esperienza e giudizio*); poi dall'inevitabile resa di conti più approfondita con Cartesio, onde liberare la fenomenologia dal sospetto idealistico e solipsistico. Nacque così la mirabile analisi della costituzione stessa della soggettività trascendentale a partire dal comune operare delle intenzionalità intersoggettive umane (*Meditazioni cartesiane*). Progetto, anche questo, mai compiuto per le stampe, poiché Husserl era nel contempo incalzato dall'ultimo e grandioso tentativo di introduzione programmatica alla filosofia fenomenologica rappresentato dalla *Krisis*, ciò che egli definì un «piccolo inizio», purtroppo incompiuto, nel quale era riuscito a rifarsi interamente a se stesso. In realtà la *Krisis*, unitamente ai numerosi manoscritti che via via hanno visto la luce nella «Husserliana» (cfr. p. 9), delinea in modo sufficiente i fondamenti e il senso ultimo della ragione filosofica come nu-

cleo essenziale dell'intera storia della civiltà occidentale; senso ultimo di una «critica della ragione» che fu il compito di tutta la ricerca husserliana, della sua lotta per la chiarezza e per la vita, della sua ansia e speranza di poter «guardare nella terra promessa, di persona e con lo sguardo limpido»; lotta tanto più significativa e a suo modo eroica perché condotta in anni in cui si addensavano sull'Europa le nubi minacciose dell'irrazionalità e della violenza.

L'influenza dell'opera husserliana, nelle varie fasi in cui poté affermarsi e rendersi pubblica, è stata immensa ed è tuttora lontana dall'essersi esaurita. Essa è alla base dell'esistenzialismo ed è certo che l'opera di Heidegger, per molti versi non meno straordinaria di quella di Husserl, non sarebbe stata concepibile senza la perdurante influenza del metodo, della terminologia, delle analisi e della rivoluzione operati dalla fenomenologia. Pensatori come Maurice Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre, che hanno a lungo dominato la cultura francese, per non parlare della cultura internazionale, si sono largamente formati sull'insegnamento di Husserl, tentando quell'avvicinamento di fenomenologia e marxismo che segnò profondamente la vita culturale e sociale, nonché la politica degli anni Sessanta e Settanta del nostro secolo. Analoga funzione svolse in Italia l'opera di Enzo Paci che avvicinò Husserl tramite Antonio Banfi e quindi impose l'attenzione verso la fenomenologia come uno dei fatti capitali della nostra cultura recente. Ancora Paul Ricoeur tiene oggi viva l'eredità di Husserl coniugandola con l'ermeneutica nata da Heidegger dopo la stagione dell'esistenzialismo. Ampi sviluppi la fenomenologia ha conosciuto negli Stati Uniti a partire da Marvin Farber e Herbert Spiegelberg che furono discepoli diretti di Husserl, così come, ovviamente, in Germania con i citati Fink, Landgrebe e molti altri. La fenomenologia, con l'opera della «Husserliana», è un lascito e un'eredità che non ha cessato di dare i suoi frutti e di esercitare il suo impulso sulla ricerca filosofica del nostro tempo.

Cronologia della vita e delle opere di Husserl

- 1859 **N**asce a Prossnitz, in Moravia, da una famiglia di origine ebraica appartenente alla minoranza di lingua tedesca.
- 1876 Frequenta i corsi di astronomia e matematica nelle università di Lipsia e di Berlino.
- 1882 Si laurea in matematica a Berlino con Weierstrass del quale diviene assistente. Studia il concetto di infinito in Bolzano e in Cantor.
- 1884 Segue a Vienna, sino al 1886, le lezioni di Franz Brentano. Decide di dedicarsi alla filosofia.
- 1887 Conseguisce la libera docenza in filosofia con lo scritto *Sul concetto di numero* che diventerà il capitolo iniziale del suo primo libro. Insegna come libero docente nell'università di Halle.
- 1891 Pubblica *Filosofia dell'aritmetica*. Il libro suscita la reazione critica di Frege.
- 1900 Pubblica il primo volume delle *Ricerche logiche*, opera che ottiene grande e durevole successo.
- 1901 Pubblica il secondo volume delle *Ricerche logiche*. Viene chiamato all'università di Gottinga, dapprima come docente straordinario, poi come ordinario. Formazione dei primi circoli di discepoli impegnati a sviluppare la fenomenologia di Husserl.
- 1911 Pubblica il saggio *Filosofia come scienza rigorosa* in cui prende posizione contro le filosofie irrazionalistiche e relativistiche.
- 1913 Pubblica il primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (il secondo e il terzo appariranno postumi nel 1952), che è l'opera più sistematica composta da Husserl. Il libro occasiona una spaccatura entro la scuola fenomenologica. Max Scheler e altri discepoli non intendono seguire Husserl nella «svolta trascendentale» impressa dal maestro alla fenomenologia.
- 1916 Viene chiamato all'università di Friburgo ove resterà sino all'età della pensione, al compimento del settantesimo anno.
- 1928 Stende la voce «Fenomenologia» per l'*Enciclopedia Britannica*, dapprima in collaborazione col suo ex assistente Martin Heidegger,

divenuto suo successore a Friburgo, poi da solo per i contrasti teorici che ormai lo dividono dal maggiore dei suoi discepoli. L'anno precedente Heidegger aveva pubblicato *Essere e tempo* nella collana diretta da Husserl (e il libro era dedicato al maestro); con quest'opera ha in realtà inizio l'esistenzialismo, che trae ispirazione dalla fenomenologia, ma nel contempo se ne distacca criticamente.

- 1929 Il 23 e 25 febbraio tiene due lezioni nell'anfiteatro «Descartes» della Sorbona, a Parigi, poi rielaborate nell'opera *Meditazioni cartesiane*, apparse postume nel 1950. Pubblica *Logica formale e trascendentale*.
- 1933 Con l'avvento del nazismo e delle leggi razziali viene espulso dall'università e impedito a frequentarne la biblioteca.
- 1935 Tiene, in maggio e novembre, una serie molto fortunata di conferenze a Vienna e a Praga, che sono il primo nucleo della sua ultima opera.
- 1937 Si dedica alla stesura della *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* con l'aiuto di Eugen Fink. In agosto si ammala e deve interrompere il lavoro, che Fink curerà per l'edizione postuma nel 1954.
- 1938 Muore il 27 aprile. Dopo la sua morte i suoi manoscritti (oltre 40.000 pagine) vengono sottratti al controllo delle autorità naziste da padre H.L. Van Breda che fonda a Lovanio l'«Archivio Husserl» e la collana «Husserliana» presso la quale è tuttora in corso la pubblicazione degli inediti di Husserl.

Orientamenti bibliografici

Opere di Husserl. Presentiamo, in ordine cronologico, i testi del filosofo apparsi in edizioni tedesche, seguiti dalle traduzioni in italiano.

Philosophie der Arithmetik, Halle 1891.

Logische Untersuchungen, Halle 1900-1; trad. it. *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1968.

Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen [1907], Den Haag 1950; trad. it. *L'idea della fenomenologia*, a cura di A. Vasa, Il Saggiatore, Milano 1981.

Philosophie als strenge Wissenschaft, in «Logos», 1, 1911; trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di F. Costa, Paravia, Torino 1958.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. I, Halle 1913; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di G. Alliney, Einaudi, Torino 1950.

Ideen (Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution), Bd. II, «Husserliana», Den Haag 1952; trad. it. *Idee cit.*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1981 (comprende anche una nuova trad. del vol. I delle *Ideen* e la trad. del vol. III sotto cit.).

Ideen (Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften), Bd. III, «Husserliana», Den Haag 1952; trad. it. *Idee cit.*, Einaudi, Torino 1981.

Phenomenology, in *Encyclopaedia Britannica*, London 1927, vol. XIV, pp. 669-72.

Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Halle 1928; trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Angeli, Milano 1985.

Formale und transzendente Logik, Halle 1929; trad. it. *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, a cura di G.D. Neri, Laterza, Bari 1968.

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, «Husserliana», Den Haag 1950; trad. it. *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1960.

Erfahrung und Urteil, Hamburg 1954; trad. it. *Esperienza e giudizio*, a cura di F. Costa, Silva, Milano 1960.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, «Husserliana», Den Haag 1954; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*; a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961.

Welt, Ich und Zeit, a cura di G. Brand, Den Haag 1955; trad. it. *Mondo, Io e tempo*, a cura di E. Filippini, Bompiani, Milano 1960.

Erste Philosophie, Bdd. I e II, «Husserliana», Den Haag 1956 e 1959; trad. it. *Filosofia prima. Storia critica delle idee*, I, a cura di G. Piana, Guerini, Milano 1989.

Phänomenologische Psychologie, «Husserliana», Den Haag 1962; trad. it. parziale *Conferenze di Amsterdam. Psicologia fenomenologica*, a cura di P. Polizzi, Vittorietti, Palermo 1979.

Analysen zur passiven Synthesis, «Husserliana», Den Haag 1966.

Zur Logik der Zeichen (Semiotik), «Husserliana», Den Haag 1970; trad. it. *Semiotica*, a cura di C. Di Martino, Spirali, Milano 1984.

Ding und Raum, «Husserliana», Den Haag 1973.

Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, «Husserliana», Den Haag 1984.

Saggi critici. Presentiamo alcuni studi in edizioni italiane di carattere introduttivo o concernenti i temi attinenti al presente volume.

AA.VV., *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1960.

A. Ales Bello, *Husserl e le scienze*, La Goliardica, Roma 1980.

F. Bosio, *La fondazione della logica in Husserl*, Lampugnani Nigri, Milano 1966.

F. Costa, *Cos'è la fenomenologia*, Silva, Roma 1962.

J. Derrida, *Introduzione all'origine della geometria di Husserl*, trad. it. a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987.

V. Fagone, *Tempo e intenzionalità. Brentano, Husserl, Heidegger*, in «Archivio di filosofia», 1, 1960, pp. 105-31.

E. Franzini, *Fenomenologia*, Angeli, Milano 1990.

L. Landgrebe, *Fenomenologia e storia*, trad. it. a cura di M. von Stein, Il Mulino, Bologna 1972.

L. Landgrebe, *Itinerari della fenomenologia*, trad. it. a cura di G. Piacenti, Marietti, Genova 1974.

E. Melandri, *Logica ed esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna 1960.

E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963.

E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bompiani, Milano 1990.

G. Piana, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Lampugnani Nigri, Milano 1965.

R. Raggiunti, *Husserl: dalla logica alla fenomenologia*, Le Monnier, Firenze 1967.

R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari 1991.

C. Sini, *Fenomenologia*, Garzanti, Milano 1965.

C. Sini, *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Lampugnani Nigri, Milano 1965.

C. Sini, *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1990.

P. Spinicci, *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di «Esperienza e giudizio»*, La Nuova Italia, Firenze 1985.

Il manoscritto dell'*Idea della fenomenologia* venne raccolto da H.L. Van Breda, con gli altri manoscritti di Husserl, nell'«Archivio Husserl» di Lovanio, con la segnatura F I 43. Si tratta di 42 fogli di grande formato redatti, secondo l'uso di Husserl, in stenografia Gabelsberger. Il testo, secondo le indicazioni dello stesso Husserl, riproduce cinque lezioni tenute all'università di Gotinga tra il 26 aprile e il 2 maggio del 1907. A esse Husserl ha aggiunto una *Linca argumentativa*, redatta la sera dell'ultima lezione, e poi altre notazioni più tardive.

Intorno alla metà degli anni Venti Ludwig Landgrebe, allora assistente di Husserl, trascrisse il manoscritto in 81 cartelle dattilografate sulle quali Husserl aggiunse, in tempi diversi, varie annotazioni e in particolare tre *Inseriti* importanti.

Nel 1950 Walter Biemel riesaminò tutto il materiale e ne approntò l'edizione a stampa, col titolo *Die Idee der Phänomenologie*, per la collana «Husseriana» (Nijhoff, L'Aia). La prima traduzione italiana è apparsa presso Il Saggiatore, Milano 1981, a cura di Andrea Vasa e Marino Rosso.

Lezione I

Scienza naturale e scienza filosofica. L'atteggiamento naturale nella conoscenza e le sue contraddizioni. Il mistero della conoscenza e il pericolo del relativismo e del solipsismo. Necessità di avviare una critica filosofica della conoscenza, che sia anche base per una nuova metafisica. Tale critica deve riferirsi autonomamente all'essenza del conoscere, senza presupporre alcuna conoscenza naturale o scientifica. In questo senso essa si deve configurare come una fenomenologia della conoscenza.

Lezione II

Sospensione (*epoché*) di ogni validità conoscitiva, naturale o scientifica. Ripresa del dubbio cartesiano e del tema delle *cogitationes*. Ogni vissuto della *cogitatio* viene assunto in un «puro guardare». La *datità* così ottenuta non è psichica ma puramente fenomenologica. Emerge però il problema della trascendenza: come può il conoscere riferirsi a ciò che è fuori di esso, ovvero alla realtà in sé di ciò che è conosciuto? La trascendenza dell'oggetto conosciuto è nel contempo immanente alla coscienza, si annuncia in essa. Il metodo fenomenologico «neutralizza» ogni trascendenza in sé e si rivolge piuttosto ai modi di *datità* di essa, che sono immanenti alla coscienza.

Lezione III

La neutralizzazione o riduzione fenomenologica non annulla il contenuto delle *cogitationes*; piuttosto lo conserva come fenomeno del *cogito*. È così resa possibile una scienza dei puri fenomeni o fenomenologia. La *cogitatio* è però un «flusso eracitico di fenomeni»: come ricavarne da esso conoscenze universali e perciò scientifiche? Nella evidenza «ridotta» dell'*epoché* non si danno solo *datità* singole e accidentali, ma anche *datità* universali. Si ren-

de così possibile un'analisi di essenza (di forme universali o generali) e quindi il rilevamento dei caratteri formali e apriori del conoscere. Su questa base è finalmente possibile una scienza fenomenologica.

Lezione IV

I vissuti della conoscenza sono caratterizzati dalla intenzionalità della coscienza (che è sempre coscienza *di* qualche cosa e non un inerte contenitore di dati). Nell'intenzionalità si radica il fenomeno della trascendenza del conoscere nei suoi molteplici sensi. La fenomenologia deve descrivere in modo adeguato (chiaro e distinto), con uno sguardo effettivamente rivolto ai fenomeni e non con ragionamenti presuntivi, i vari sensi dell'intenzionalità del conoscere. Evidenza del dato materiale ed evidenza dell'universale. Il secondo è sempre connesso al primo. L'evidenza intenzionale si coglie con l'intuizione diretta e non col ragionamento: bisogna «lasciare la parola all'occhio che guarda».

Lezione V

Ogni *cogitatio* si intreccia col tempo (ricordo e ricordo primario dell'ap-pena passato). Il fenomeno è così un continuo trasformarsi, secondo scorcio e primi piani. L'universale, l'essenza, non si dà solo nella percezione conoscitiva, ma anche nell'immaginazione, nel ricordo, nella rimemorazione ecc. Di qui la necessità di distinguere, nel fenomeno, tra esistenza ed essenza. Natura problematica di tale distinzione. Nell'intuizione fenomenologica sono presenti anche forme giudicative e categoriali, che sono costituenti essenziali del fenomeno intuito: ulteriore circostanza problematica per il senso ultimo della descrizione fenomenologica. Necessità di approfondire la correlazione tra atti intenzionali della coscienza e contenuti della conoscenza. Questo approfondimento dovrà condurre la fenomenologia a farsi carico di tutti i sensi e i contesti che sono attivamente in opera nella correlazione costitutiva del conoscere, secondo l'ideale di una generale critica della ragione conoscitiva e pratica.

L'idea della fenomenologia

Lezione I

In lezioni precedenti ho distinto fra *scienza di tipo naturale* e *scienza filosofica*: la prima sgorga dall'atteggiamento naturale dello spirito, la seconda dall'atteggiamento filosofico¹.

L'*atteggiamento naturale dello spirito* è ancora ignorato d'ogni preoccupazione di critica della conoscenza. Nell'atteggiamento naturale dello spirito noi siamo rivolti, sia nell'intuire² sia nel pensare, verso *le cose* che ci

¹In lezioni... filosofico: la distinzione tra scienza naturale e scienza filosofica, che Husserl ricorda ai suoi uditori di aver già trattato in precedenti occasioni, ha a suo fondamento due modi diversi di atteggiarsi dell'uomo nei confronti del mondo e delle sue cose. Il modo più comune e «naturale» è quello che Husserl definirà anche «vivere in modo diretto» o «in presa diretta» rispetto alle cose. Esso consiste nel servirsi del mondo e delle cose che sono «alla mano» (*zuhause*), immediatamente date in un «ambiente circostante» (*Umwelt*) di vita, senza porre il problema del *come* esse ci siano e mi vengano date. La scienza naturale, o la scienza in genere, frequenta interamente tale atteggiamento «naturale» e ne è un raffinemento e un prolungamento. Certamente lo scienziato pone domande e solleva problemi relativamente all'esserci delle cose e al loro esser così come sono; così pure lo scienziato *riflette* sulle cose ma la sua riflessione è appunto naturale e non, come anche dice Husserl, «trascendentale» o filosofica. Essa chiede conto del *come* del mondo, ma non domanda circa il «come di questo avere» (dirà Husserl nella *Krisis*) che è per ognuno l'avere il mondo come situazione in ogni senso originaria.

In altre parole, la scienza naturale chiede: come è il mondo? La scienza filosofica invece chiede: come mi è dato il mondo? come ho questo avere costitutivo che è l'avere il mondo? L'atteggiamento della prima è naturale; della seconda, trascendentale, cioè fondato su una riflessione di secondo grado o, come avrebbe detto Kant, cui il termine «trascendentale» appunto si riferisce, su una riflessione «costitutiva», tale cioè da porre in questione i fondamenti e le condizioni dell'esperienza stessa del mondo che mi è già sempre o «naturalmente» dato. La riflessione trascendentale rende pertanto possibile quella «critica della conoscenza», cioè quella domanda su come mi è dato il mondo e in che modo mi è possibile conoscerlo, che subito dopo Husserl invoca. Critica della conoscenza che sopravanza appunto l'atteggiamento naturale, ignaro e incapace di essa.

²Intuire: in senso tecnico, il modo di conoscere che è proprio dei sensi. Husserl

Finlandia
Café Savon

sono date di volta in volta, e date in modo del tutto ovvio, anche se in diversa guisa e diversi modi d'essere, a seconda della fonte conoscitiva e del piano conoscitivo in questione. Nella percezione, per esempio, una cosa ci sta davanti agli occhi, in modo affatto ovvio; essa è lì, in mezzo alle altre cose, viventi e prive di vita, animate e inanimate, e quindi in mezzo a un mondo che in parte cade sotto la percezione, come le cose singole, in parte è anche dato nelle connessioni della memoria, e da qui si estende verso l'indeterminato e lo sconosciuto.

A questo mondo si riferiscono i nostri giudizi. Sulle cose, sulle loro relazioni e i loro mutamenti, sulla dipendenza funzionale di tali mutamenti e sulle leggi del mutamento, noi costruiamo enunciati, parte individuali e parte universali³. Noi esprimiamo ciò che la diretta esperienza ci fornisce. Seguendo le motivazioni dell'esperienza⁴, concludiamo da ciò che abbiamo direttamente esperito (percepito o ricordato) al non esperito; generalizziamo, e riportiamo poi di nuovo la conoscenza universale ai casi singoli, oppure, come nel pensare analitico⁵, deduciamo

utilizza qui, come altrove, la fondamentale distinzione kantiana fra intuizioni e concetti. Le intuizioni hanno a che fare col darsi immediato delle cose nello spazio e nel tempo (fenomeni). I concetti sono invece il prodotto dell'attività giudicativa della mente (intelletto). Che qui e ora si diano, per es., queste chiazze di colore, queste luci e ombre ecc., è un dato intuitivo immediato del sentire; che questo insieme fenomenico di dati sensibili sia il piano di un tavolo è invece il risultato di un giudizio intellettuale che assume tali dati sotto il concetto di oggetto spaziale in generale, e più determinatamente di tavolo ecc. Differenti sono dunque le sorgenti e le modalità (o piani conoscitivi) del conoscere, anche se, in concreto, tali modalità agiscono insieme. Nell'esperienza comune, cioè, non sperimento dati sensibili puri (intuizioni o sensazioni pure) e concetti puri; normalmente sperimento «percezioni» che uniscono immediatamente dati sensibili e concetti in un oggetto: non questi colori *più* un oggetto spaziale generico, ma proprio questo tavolo, così e così colorato. E bisogna aggiungere che alla percezione di ogni momento si accompagnano ricordi di precedenti esperienze e percezioni, e attese di esperienze possibili, come Husserl subito precisa.

3. **enunciati... universali:** un enunciato individuale è, per es., «Questo tavolo è nero»; un enunciato universale: «Tutti i tavoli stanno nello spazio».

4. **motivazioni dell'esperienza:** i modi in cui comunemente l'esperienza si dà. E per es. *motivato* supporre che una foglia e un sasso non cadano a terra alla medesima velocità.

5. **pensare analitico:** anche qui Husserl fa uso di una tipica terminologia kantiana, distinguendo conoscenze sintetiche e conoscenze analitiche. Le prime si basano sull'esperienza e consentono appunto generalizzazioni sintetiche. Se per es. ho sperimentato che i corpi naturali hanno un peso, posso supporre che *tutti* i corpi naturali siano pe-

da conoscenze universali nuove universalità. Le conoscenze non seguono semplicemente ad altre conoscenze nel modo di un vuoto allinearsi: entrano l'una con l'altra in rapporti logici, conseguono una dall'altra, si «accordano» reciprocamente, si confermano, come a rafforzare il loro peso logico.

D'altra parte le conoscenze entrano l'una con l'altra anche in rapporti di contraddizione e di conflitto: non si accordano tra loro, sono tolte via da una conoscenza *pienamente confermata*, abbassate a semplici pretese di conoscenza. Forse le contraddizioni sgorgano dalla sfera di leggi della pura forma predicativa: possiamo essere incorsi in qualche equivocazione, aver seguito qualche sofisma, esserci ingannati nel contare o nel calcolare. E se le cose stanno così, ristabiliamo l'accordo formale⁶, sciogliamo le equivocazioni, e simili.

Questa generalizzazione è sintetica perché aggiunge ulteriore conoscenza a ciò che conosce già (conosco un certo numero di corpi naturali, ma estendo a tutti la proprietà che mi è nota di essi). Questa conoscenza però non è sicura, perché l'esperienza futura potrebbe smentirla (per es. l'esperienza di un corpo in assenza di gravità terrestre). Le conoscenze analitiche invece non aggiungono nuove conoscenze sperimentali, ma le riavano come conseguenze necessarie mediante analisi logica a partire da conoscenze universali già note. Per es. posso legittimamente pensare, senza timore di smentita, che la somma degli angoli interni di un triangolo piano sia uguale a 180 gradi, poiché ciò inerte alla natura propria del triangolo in generale, alla sua struttura universale. Oppure posso dire che tutti i corpi naturali sono estesi, perché l'estensione è ciò che inerte in modo essenziale e costitutivo al concetto stesso di corpo, sicché sarebbe impossibile e contraddittorio pensare un corpo e non pensato esteso.

6. **accordo formale:** Husserl distingue due tipi di conflitto. Il primo nasce dal contrasto fra esperienze diverse («ragioni empiriche entrano in conflitto con altre ragioni empiriche»); sarà in ultimo un'esperienza più ampia e più approfondita che deciderà il conflitto (come diceva già Bacone), pervenendo a una conoscenza «pienamente confermata». C'è però anche quel conflitto che dipende dal nostro modo di ragionare, cioè dalla struttura formale dei nostri giudizi, delle nostre «predicazioni». Di qui equivoci, per es., di termini e di parole. Diciamo che tutte le cose spaziali hanno un colore, ma ciò poi non è vero per un atomo o un elettrone che ambigualmente pensiamo come cose nello spazio ecc. Oppure sofismi, cioè quei ragionamenti sofistici (apparentemente corretti, ma in realtà erronei) che già Platone e Aristotele combattevano e denunciavano. Per es. dico che tutti i cavalli sono animali, ma gli uomini non sono cavalli, dunque tutti gli uomini non sono animali. Infine posso commettere errori nel calcolo logico e aritmetico; per es. posso numerare le proprietà di un oggetto, senza distinguere quelle che esso ha per se stesso (per es. un certo peso) da quelle che ha in relazione ad altri oggetti (per es. l'essere vicino o lontano, sopra o sotto, alto o basso, piccolo o grande). Così conterò per es. sette proprietà là dove esse sono quattro più

Oppure le contraddizioni disturbano il contesto di motivazioni che sostiene l'esperienza: ragioni empiriche entrano in conflitto con altre ragioni empiriche. Come ce la caviamo allora? Ebbene, mettiamo sulla bilancia le ragioni per le diverse possibili decisioni e spiegazioni, e le più deboli devono cedere alle più forti, che poi, a loro volta, varranno finché appunto resisteranno: cioè finché non debbano sostenere una simile lotta contro nuove motivazioni di conoscenza che una più larga sfera di conoscenza può introdurre.

Così progredisce la conoscenza naturale. Si impadronisce, in un giro sempre più largo, della realtà che per essa esiste ovviamente e ovviamente è data in partenza, e costituisce qualcosa da indagare ulteriormente solo quanto ad ampiezza e contenuto, agli elementi, ai rapporti e alle leggi. Così si formano e crescono le diverse scienze di tipo naturale: le scienze della natura come scienze della natura fisica e psichica, le scienze dello spirito, e dall'altro lato le scienze matematiche, le scienze dei numeri, delle molteplicità, dei rapporti, e così via. In queste ultime non si tratta di realtà positive [reale Wirklichkeiten], ma di possibilità ideali, valide in sé, ma anche, del resto, in partenza non problematiche.

A ogni passo della conoscenza scientifica di tipo naturale si pongono e si risolvono delle difficoltà, che si presentano o sul piano puramente logico o su quello fattuale⁸, sul fondamento degli stimoli o delle motivazioni di pensiero che si trovano appunto nelle cose, che da queste sembrano quasi uscire come *sphäre*, che le cose, queste datità, impongono alla conoscenza.

Ma contrapponiamo ora, all'*atteggiamento naturale* e alle motivazioni naturali di pensiero, atteggiamento e motivazioni filosofici.

Con lo svegliarsi della riflessione sul rapporto tra conoscenza e oggetto, si fanno avanti difficoltà straordinariamente profonde. La conoscenza, la più ovvia di tutte le cose per il pensiero naturale, ci si presenta a un tratto come un mistero. Ma devo essere più preciso. *Del tutto ovvia*, per il pensiero naturale, è la possibilità della conoscenza. Dandosi da fare frut-

tre. Su questa base mi troverò a eseguire calcoli solo apparentemente corretti ecc. La correzione di consimili equivoci ed errori consisterà pertanto, come dice Husserl, nel ristabilire un accordo tra la forma dei nostri giudizi e delle nostre operazioni logiche e i loro effettivi contenuti concettuali e reali.

7. *realtà positive*: realtà effettivamente esistenti, distinte dalle realtà ideali dei numeri, delle figure geometriche ecc.

8. *fattuale*: il piano dei fatti, delle esperienze o «ragioni empiriche» sopra richiamate.

tuosamente all'infinito, avanzando in sempre nuove scienze di scoperta in scoperta, il pensiero naturale non ha alcuna occasione di sollevare la questione della possibilità della conoscenza in assoluto. Certo anche la *conoscenza*, come tutto ciò che accade nel mondo, diviene per esso in qualche modo un problema, diviene per esso oggetto d'indagine naturale. La conoscenza è una realtà della natura, è il vissuto d'un essere organico qualsiasi che conosce, è un fatto psicologico. Può essere descritta nelle sue modalità e nelle sue forme di contesto, essere indagata nei suoi rapporti genetici, come ogni fatto psicologico. D'altra parte la conoscenza è per sua essenza *conoscenza d'oggettualità*, e lo è in base al suo *senso immanente*, con il quale essa si riferisce a un'oggettualità. Anche su tale riferimento il pensiero naturale s'impegna. Esso fa oggetto della sua indagine, sul piano dell'universalità formale, le connessioni a priori dei significati e dei loro valori oggettivi, e le leggi a priori che appartengono all'oggettualità *come tale*; sorgono così una *grammatica pura* e, su un piano più alto, una logica pura (cioè, attraverso le diverse possibili delimitazioni di queste, un intero campo di discipline), e sorge ancora una logica normativa e pratica, come un'arte del pensare e specialmente del pensare scientifico⁹.

9. *Certo anche... pensare scientifico*: Husserl ha detto che il pensiero naturale usa la conoscenza senza avvertire i problemi e gli enigmi che la riguardano. La scienza (cfr. nota 1) chiede come è fatto il mondo, ma non si chiede come è possibile che l'uomo lo conosca: domanda filosofica che sopravanza il pensare naturale, per il quale la conoscenza è un fatto «ovvio» e già «dato». Ciò non significa però che anche la scienza non possa porre la conoscenza stessa come oggetto di un'indagine naturale. In quanto fatto o dato naturale (espressione della vita, ovvero del vissuto naturale di un essere organico come l'uomo ecc.), la scienza può descriverla come ogni altro fatto e osservare come essa nasca e si sviluppi psicologicamente e fisiologicamente per es. nella psicologia dell'infanzia e nella psicologia dei popoli. Questi aspetti genetici della conoscenza vengono appunto indagati da alcune scienze come la biologia, la psicologia, la sociologia, l'etnologia. Inoltre la scienza può indagare gli aspetti formali, ovvero logico-strutturali, della conoscenza, che è sempre essenzialmente e per se stessa («in base al suo senso immanente») posizione di oggetti, riferimento a una oggettualità in generale. Così la scienza formale studia non fatti empirici, ma le leggi logiche («apriori», indipendenti dall'esperienza) del pensiero, individuando il valore oggettivo dei segni concettuali (grammatica pura dei significati), in quanto condizione del darsi di ogni oggettualità possibile. Soggetto, oggetto, verbo, copula del giudizio (quali necessariamente compaiono in ogni enunciato scientifico) predeterminano la forma della conoscenza oggettiva o della conoscenza di oggetti in generale («d'oggettualità come tale»). Il che confluisce nel più vasto campo della logica pura, di qui nella linguistica ecc.

Fin qui noi stiamo ancor sempre sul terreno del pensiero *naturale*¹⁰. Ma proprio la correlazione, cui si è appena accennato ai fini di una contrapposizione¹¹ fra psicologia della conoscenza e logica pura e le ontologie, fra il vissuto di conoscenza, il significato e l'oggetto, è la sorgente dei più profondi e difficili problemi e, detto in una, del problema della possibilità della conoscenza.

Su questa base teorica la logica può assumere allora anche un aspetto pratico-normativo, cioè (come già nella logica del Seicento detta di Port-Royal, codificata da A. Arnauld e P. Nicole) può svilupparsi come arte o regola del pensare in modo corretto; ovvero come criterio generale dell'inferire (del ragionare) scientifico, quale troviamo già in Leibniz e poi in Boole, Frege, Peano, Russell e Whitehead ecc. Tutta questa indagine «materiale» e «formale» della conoscenza, dice Husserl, non abbandona però il terreno naturale, poiché assume la conoscenza come un fatto ovvio di quale non è posta la domanda «trascendentale» relativa alla sua stessa possibilità di principio. In effetti lo scienziato che studia la conoscenza nella sua genesi, nelle sue forme ecc. già *usa* e *pratica* la conoscenza per condurre tale studio, ma di tale paradosso non si fa carico, assumendo le sue operazioni conoscitive come un abito ovvio e senza problemi.

10. *naturale*: il manoscritto originale delle *Lezioni* presenta qui il *Primo inserto*; cfr. p. 122.

11. **Ma proprio... contrapposizione**: studiando la conoscenza come un fatto naturale, dice Husserl, la scienza pone in relazione psicologia, logica e ontologia. Essa cioè suppone che vi sia un parallelismo tra le abitudini del pensiero soggettivo, le sue modalità ed evoluzioni empiriche (psicologia) e le leggi universali e astratte della logica; e infine tra queste leggi e la realtà in sé delle cose. Ma proprio questa relazione è un problema e un enigma. Come posso stabilire che le mie abitudini soggettive di pensiero abbiano valore logico universale, cioè siano vere per ogni uomo e per ogni tempo e circostanza? E come posso sapere che sono certamente adeguate a esprimere e a comprendere la realtà fuori di me? Analogamente, che rapporto c'è tra le mie esperienze (il mio «vissuto di conoscenza») e la pretesa di sollevare tali esperienze o vissuti a significati logici universalmente veri e infine al rispecchiamento certo di oggettività reali?

Questi problemi mostrano che la conoscenza, lungi dall'essere un fatto pacifico, contiene piuttosto in sé un insieme misterioso di domande. Di esse la più tipica e generale è quella che subito dopo Husserl illustra: se la conoscenza, la sua forma e il suo contenuto sono necessariamente un vissuto psichico del soggetto, come posso sapere che essa è adeguata a cogliere la realtà che trascende il soggetto, che è fuori di lui? Come posso sapere che il contenuto delle mie percezioni immediate non è una mera fantasia soggettiva? E così pure, come posso garantirmi che le mie conoscenze mediate, cioè ottenute tramite il ricordo di altre esperienze, il ragionamento ecc., vadano al di là della mia sfera soggettiva sino a cogliere un «essere positivo», cioè una realtà in sé esistente? Ecco l'enigma.

In tutte le sue varie forme la conoscenza è un vissuto psichico: conoscenza del soggetto conoscente. Di contro a essa stanno gli oggetti conosciuti. Ma allora come può la conoscenza divenir certa del suo accordo con gli oggetti conosciuti? Come può andare oltre se stessa e cogliere attendibilmente i suoi oggetti? La dataità degli oggetti di conoscenza nella conoscenza, affatto ovvia per il pensiero naturale, diviene un enigma. Nella percezione la cosa percepita dev'essere data immediatamente. La cosa sta lì, davanti al mio occhio che la percepisce, io la vedo e la afferro. Ma la percezione è mero vissuto del soggetto che sono io, del soggetto che percepisce. Parimenti, sono vissuti oggettivi il ricordo e l'attesa e tutti gli atti di pensiero che vi si costruiscono sopra e per mezzo dei quali si perviene a porre mediatamente un essere positivo e ad appurare ogni specie di verità sull'essere. Da che cosa so io, il conoscente, e da che cosa posso mai attendibilmente sapere che non solo esistono i miei vissuti, questi atti di conoscenza, ma che esiste anche ciò che essi conoscono, anzi, che semplicemente esiste qualcosa, comunque sia, da contrapporre alla conoscenza come suo oggetto?

Devo dire: solo i fenomeni sono autenticamente dati al conoscente, oltre il contesto dei suoi vissuti egli non va né andrà mai, e perciò con vero diritto potrà dire solo questo: «Io sono, tutto il non-io è soltanto fenomeno, si risolve in contesti fenomenici». Devo dunque assumere il punto di vista del solipsismo?¹² Un'ardua pretesa. Devo con Hume ri-

¹² **solipsismo**: se la conoscenza non è altro che un vissuto psicologico del soggetto naturale, allora la conclusione solipsistica è inevitabile, con tutte le conseguenze scettiche relative al conoscere che erano già ben note agli scettici antichi (Pirrone, Ene-sidem, Sesto Empirico). Colui che conosce è l'unico in grado di sperimentare in modo autentico i fenomeni, le apparizioni del suo conoscere, cioè i contenuti conoscitivi della sua vita psichica. Per quel che ne sa, non ci sono al mondo che questi fenomeni del suo io, mentre tutto il resto, ciò che è non-io, gli resta precluso. Tutto il non-io si risolve per lui nei fenomeni che appaiono al suo io, sicché, se sia correttamente alla sua esperienza, non può affermare con certezza che esistano altre cose e altri io oltre al suo. Tutto ciò che sa e conosce è il suo io solitario, il suo *solus ipse*.

Husserl si riferisce a questa conclusione nella forma dello scetticismo di David Hume, come già aveva fatto nelle *Ricerche logiche* e poi ancora farà nella *Crisi delle scienze europee*, dove dice che Hume ha percorso l'orizzonte stesso dei problemi fenomenologici, ma con occhi accecati. Hume ha bensì intuito il carattere fenomenico della conoscenza (fenomenismo), ma senza comprenderne il senso ultimo così come è ravvisato dalla fenomenologia. Di qui l'incongruenza e la paradossalità della posizione di Hume. Egli riduce la conoscenza alle impressioni psichiche soggettive (cioè

durare ogni oggettività trascendente a finzioni che si lasciano chiarire per mezzo della psicologia, ma non giustificare in conformità alla ragione? Ma anche questa è un'ardua pretesa. Non trascende anche la psicologia humeana, come ogni altra, la sfera dell'immanenza? Non opera con esistenze trascendenti (e per sua propria ammissione trascendenti) sotto i titoli di: abitudine, natura umana (*human nature*), organo di senso, stimolo, e simili, mentre il suo scopo è indirizzato a degradare allo stato di finzione ogni trascendimento delle effettive «impressioni» e «idee»?¹³

Ma a che cosa serve richiamarsi a contraddizioni, se la logica stessa è in questione e si fa problematica? In effetti, il significato positivo della *legittimità logica*, del tutto fuori questione per il pensiero naturale, diviene ora *questionabile*, e anche *dubbio*. Si impongono associazioni di argomento biologico. Siamo indotti a ricordare la moderna teoria dell'evoluzione¹⁴, se-

alla puntualità del sentire qui e ora) e poi alla elaborazione che la mente ne fa in base al ricordo (per cui le impressioni divengono idee), all'associazione ecc. Questo associare impressioni e idee è un abito puramente psicologico (soggettivo) che genera in noi la credenza, la convinzione circa l'esistenza di cose reali esterne corrispondenti alle nostre idee associative e alle nostre abitudini di esperienza; ma ciò per Hume sarebbe solo un sogno e un'illusione, un fingere validità universali e oggettive che non sperimentiamo, una pretesa assurda di consistenza ontologica relativa alle nostre esigenze psicologiche e pratiche.

Husserl però obietta che già parlare di abitudine, di capacità associative proprie (come Hume stesso pretende) della mente e della natura umana, di sensazioni mosse da stimoli, di contenuto strutturalmente diverso delle impressioni e delle idee (che sarebbero il ricordo o il riflesso indebolito delle prime) ecc. significa trascendere la sfera dell'esperienza soggettiva, la sua «immanenza», e ammettere l'esistenza di entità universali, trascendenti l'*hic et nunc* dell'esperienza soggettiva. La «teoria» psicologica di Hume contraddice così quell'assoluto scetticismo e solipsismo che voleva sostenere.

13. «idee»: il manoscritto originale delle *Lezioni* presenta qui il *Secondo inerto*; cfr. p. 125.

14. *teoria dell'evoluzione*: c'è un ulteriore motivo generale per dubitare della validità universale della logica, cioè di quella «legittimità logica», di quelle leggi logiche (principio di identità, di non contraddizione, di terzo escluso sui quali si basano i principi formali di ogni inferenza o ragionamento) che il pensiero scientifico usa senza problemi e senza domande. Si tratta di un motivo che, al di là di conflitti e contraddizioni particolari, mette fuori gioco in una volta sola la legittimità e la consistenza ontologica del pensiero umano. Questo motivo discende esso stesso da una teoria scientifica, vale a dire la teoria della evoluzione delle specie di Charles Darwin, impostasi via via a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso.

condo cui l'uomo si è evoluto, diciamo, nel corso della lotta per l'esistenza e attraverso selezione naturale, e con lui, naturalmente, anche il suo intelletto, e con l'intelletto tutte le forme a esso peculiari, in particolare le forme logiche. Non esprimono dunque le forme logiche e le leggi logiche lo specifico accidentale modo di essere della specie umana, che potrebbe anche essere altrimenti, e altrimenti sarà davvero nel corso dell'evoluzione futura? La conoscenza sarebbe dunque soltanto *conoscenza*

Secondo questa teoria ogni specie acquisisce i suoi caratteri peculiari attraverso una selezione progressiva motivata dalla necessità di sopravvivere all'interno dell'ambiente naturale. Ogni specie è, per dir così, il frutto di una specializzazione evolutiva della quale sono via via portatori gli individui meglio attrezzati, più adatti a sopravvivere e a riprodursi, e quindi selezionati dall'ambiente per via naturale. Ora, anche l'intelligenza umana (non diversamente dalle zanne del lupo o dall'istinto sociale delle termiti) è un prodotto dell'evoluzione, vale a dire uno strumento per la sopravvivenza e per combattere con successo la generale lotta per la vita. Essa sarebbe così un prodotto accidentale della natura, come il collo della giraffa o la capacità mimetica del camaleonte: poteva emergere oppure non emergere in base a condizioni mimetiche del tutto occasionali (per es. il venir meno delle grandi foreste-rifugio per le mutate condizioni ambientali e la necessità, per alcuni primati, di unirsi socialmente al fine di sopravvivere contro le fiere della savana, donde l'esigenza di segni di richiamo e di avvertimento, e poi di un vero e proprio linguaggio articolato che consente processi astrattivi mentali, cioè un pensiero simbolico). Ecco che allora la logica, il pensiero umano non sono che particolarità naturali di una specie, effetti e strumenti dell'evoluzione come altri strumenti reali o possibili: come pretendere allora che il pensiero sia idoneo a comprendere la natura ultima e in sé delle cose di cui sarebbe mera conseguenza e prodotto? Questo però non è tutto.

Come Husserl fa subito notare, anche la stessa teoria dell'evoluzione sconta in sé il paradossale testé enunciato. Essa è un tipico prodotto della mente umana, che, secondo la teoria, sarebbe a sua volta un prodotto dell'evoluzione naturale; sicché la teoria dell'evoluzione sarebbe nel contempo un prodotto dell'evoluzione e però anche l'espressione della verità in sé della natura. Come prodotto la teoria è ridotta a puro relativismo (è solo relativa a un modo accidentale di evoluzione della natura); come teoria veridica pretende invece a un valore assoluto che essa stessa però nega. Per essa dice: le cose in natura stanno così; il che, in base all'elementare principio logico di non contraddizione, significa che se stanno così, non stanno in un altro modo. Ma i principi logici e in generale le leggi del pensiero umano sono risultati dell'evoluzione. Una differente evoluzione avrebbe fatto vedere le cose altrimenti all'animale umano. Ogni teoria naturale si involge così in una contraddizione insanabile, in assurdità e paradossi insormontabili. Non diversamente dall'eventuale pretesa di un pesce che asserisse che l'essenziale verità della natura è l'acqua, di un uccello che rivendicasse l'aria, o di una talpa che rivendicasse la terra.

za umana, legata alle forme dell'intelletto umano, e incapace di cogliere la natura delle cose stesse, le cose in sé.

Ma subito balza alla luce un altro non-senso: le conoscenze con le quali opera una tale veduta, e anche solo le possibilità che essa prende in considerazione, hanno ancora un senso, se le leggi logiche vengono abbandonate a un tale relativismo? La verità che tale e tale possibilità sussiste, non presuppone implicitamente la validità assoluta del principio di noncontraddizione, secondo cui, data una verità, resta esclusa la sua contraddittoria?

Questi esempi potrebbero bastare. La possibilità della conoscenza di viene da ogni lato enigmatica. Se ci familiarizziamo con le scienze di tipo naturale, troviamo, nella misura in cui si siano sviluppate come scienze esatte, che tutto è chiaro e intelligibile. Siamo sicuri di essere in possesso di una verità oggettiva, fondata attraverso metodi attendibili, che colgono davvero l'oggettività. Ma appena riflettiamo, cadiamo in errori e confusioni. Ci involgiamo in inconvenienti manifesti, e persino in contraddizioni. Siamo in permanente pericolo di cadere nello scetticismo, o meglio: in una qualsiasi delle diverse forme di scetticismo, la cui comune caratteristica è purtroppo una e sempre la stessa: il controsenso¹⁵.

L'arena di queste non chiare e contraddittorie teorie e delle controverse senza fine che vi si connettono, è la *gnoseologia* e — intimamente intrecciata con questa, sia storicamente che effettivamente — la *metafisica*¹⁶. Il compito della gnoseologia o della critica della ragione teoretica

15. Il controsenso: il controsenso di ogni scetticismo (già denunciato da S. Agostino e poi da Cartesio ecc.) consiste in ciò: lo scettico sostiene che la conoscenza oggettiva è impossibile, che ogni verità è relativa; ma allora almeno *questa* lo conosciamo e lo sappiamo, almeno *questa* è una verità universale e assoluta. Così lo scettico, non appena annuncia la sua teoria, contraddice se stesso. Per questo gli scettici antichi, per es. della Media Accademia platonica, proponevano il silenzio. Senonché, già l'azione mostra la frequentazione di credenze supposte vere. Se evito di attraversare ora la strada, do a vedere di credere nella realtà oggettiva dell'automobile che sopravviene e nella sua capacità di investirmi ecc. Per essere coerente lo scettico dovrebbe non solo evitare di parlare, ma anche di agire e infine di vivere.

16. La gnoseologia... la metafisica: vi è dunque, secondo Husserl, una crisi del pensiero scientifico. Non tanto una crisi di risultati particolari, ma una crisi di fondamenti. A questa crisi si deve porre rimedio con una nuova «scienza dell'essere», cioè con una nuova metafisica (con una nuova «filosofia prima», come già diceva Aristotele, che è la scienza dell'essere in quanto tale, distinta dalle «filosofie seconde», cioè dalle scienze particolari, le quali studiano non l'essere nel suo senso universale asso-

è all'inizio un compito critico. Essa deve bollare a fuoco le assurdità in cui cade quasi inevitabilmente la riflessione naturale sul rapporto fra conoscenza, senso della conoscenza e oggetto della conoscenza, e quindi confutare le teorie scettiche, palesi o nascoste, sull'essenza della conoscenza, dimostrando il loro controsenso.

Dall'altro lato è suo compito positivo portare a soluzione, indagando l'essenza della conoscenza, i problemi che appartengono alla correlazione fra la conoscenza, il senso della conoscenza e l'oggetto della conoscenza. A questi problemi appartiene anche quello di stabilire il senso essenziale [*Wesens-Sinn*] dell'oggettualità conoscibile, o, quel che è lo stesso, dell'oggettualità in generale; il senso cioè che ad essa è prescritto a priori (cioè secondo l'essenza), in virtù della correlazione fra conoscenza e oggettualità della conoscenza. E questo riguarda naturalmente anche tutte le figure fondamentali di oggettualità in generale, pre-tracciate dall'essenza della conoscenza. (Le forme ontologiche: quelle apofantiche come quelle metafisiche.)

Appunto assolvendo questi compiti la gnoseologia viene abilitata alla critica della conoscenza, più chiaramente, alla *critica della conoscenza naturale*, in tutte le scienze di tipo naturale. Ci pone cioè in condizione di interpretare i risultati delle scienze di tipo naturale, riguardo a ciò che è [*hinichtlich des Seienden*], in modo corretto e definitivo. Infatti la confusione gnoseologica in cui ci cacciava la riflessione naturale (pregnoseologica) sulla possibilità della conoscenza (su una possibile fondatezza della cono-

tutto, ma alcuni aspetti degli enti: per es. gli enti in movimento nella fisica ecc.). A questa nuova metafisica si può però pervenire solo attraverso una preliminare critica della conoscenza scientifica e poi con una generale riflessione sulla natura essenziale del conoscere nelle sue varie forme e nei suoi criteri di oggettività e verità. Questo universale compito critico (che indubbiamente ricorda la «critica della ragione kantiana») viene affidato da Husserl alla gnoseologia: disciplina cui compete l'indagine della verità della conoscenza, cioè l'analisi della corrispondenza tra forme conoscitive e strutture dell'essere (della realtà).

La gnoseologia deve pertanto metter capo, come Husserl osserva di passaggio, a vere e proprie «forme ontologiche» di corrispondenza tra conoscere ed essere. Queste forme sono poi di due tipi. Esse infatti concernono le forme logiche del giudizio in generale e del pensiero, in quanto forme che prefigurano le strutture della oggettività possibile (forme «apofantiche», cioè relative all'*apóhátis*, alla dimostrazione logica); e poi concernono i contenuti oggettivi della scienza dell'essere (forme «metafisiche»: ciò che già nelle *Ricerche logiche* Husserl definiva sotto il titolo di «ontologie regionali»; per es. l'essere naturale, l'essere psichico, l'essere storico ecc.: cf. *Introduzione*, p. 18).

scienza), non solo condiziona false vedute sull'essenza della conoscenza, bensì anche *interpretazioni* radicalmente assurde, perché in se stesse contraddittorie, dell'essere che viene conosciuto nelle scienze di tipo naturale. A seconda dell'interpretazione ritenuta necessaria sulla base di quella riflessione, una stessa scienza della natura può venire interpretata in senso materialistico, spiritualistico, dualistico, psicomonistico, positivistico, o in molti altri¹⁷. Solo la riflessione gnoseologica produce dunque la sepa-

17. **materialistico...** molti altri: Husserl ha distinto l'essenza della conoscenza dal senso e dall'oggetto. L'essenza della conoscenza concerne il rapporto fondamentale tra l'uomo e la realtà, rapporto che, come abbiamo visto, solleva molti interrogativi, nonché enigmi e paradossi dei quali le scienze naturali non si fanno carico. La gnoseologia deve anzitutto affrontare tali paradossi, chiarendo nel contempo l'oggetto (o l'«oggettualità») della conoscenza. Essa deve cioè mostrare la correlazione tra atti conoscitivi (o «operazioni», come dirà anche Husserl in *Esperienza e giudizio* o nella *Krisis*) e oggetti corrispondenti. Gli oggetti della matematica e della geometria, per es., sono diversi dagli oggetti sperimentali della fisica o della chimica, così come dagli oggetti delle scienze storico-sociali e così via. Vi sono qui differenze di struttura che risalgono alle differenti modalità dell'umano conoscere. Le quali a loro volta dipendono dalle caratteristiche logiche del pensare, dalle modalità percettive legate agli organi di senso dei quali l'uomo è dotato, dalle capacità di memoria e di immaginazione ecc.

Questo generale compito descrittivo della gnoseologia viene da Husserl affidato (come dirà subito dopo) a una «fenomenologia della conoscenza e dell'oggettualità di conoscenza». Oltre a tutto ciò vi è però anche il problema del *sensu* della conoscenza. Qual è il fine ultimo, o il «valore finale», del conoscere? Questa è una tipica domanda metafisica alla quale le scienze particolari non possono rispondere, in quanto circoscritte a settori limitati della ricerca. Per loro natura «le scienze di tipo naturale dell'essere», così come le scienze formali quali la logica o la matematica, non possono né decidere il senso complessivo, «assoluto», dell'essere, né il senso ultimo e globale del conoscere. Ciò appunto spetta alla metafisica, ovvero alla filosofia, in quanto essa, come già diceva Platone, non si pone solo il problema di *come* si possa fare questo o quello (per es. come si possa conoscere l'ente naturale in moto), ma anche del *perché* lo si fa. Di per sé le scienze della natura non possono dare queste risposte. Ecco perché i dati scientifici si prestano alle più disparate interpretazioni, come qui dice Husserl. La cosmologia, per es., raccoglie prove relative a un'esplosione (il celebre *big bang*) cui avrebbe fatto seguito la formazione dell'universo attualmente osservabile. L'eventuale accertamento di questo fatto può però sopportare le più diverse interpretazioni. È possibile ricavarne la convinzione che dunque non esiste altro che la materia; oppure che tutto è energia e quindi spirito; o ancora che una medesima realtà di fondo (come nelle filosofie «monistiche» di Mach e Avenarius, che Husserl conosceva bene); o infine che ci si deve attenere «positivisticamente» ai fatti sperimentali, evitando ogni

razione fra scienza di tipo naturale e filosofia. Solo con essa viene in luce che le scienze di tipo naturale dell'essere non sono scienze dell'essere dotate di un valore finale. Occorre una scienza, in senso assoluto, di ciò che è. Questa scienza, che noi chiamiamo *metafisica*, sorge da una «critica» della conoscenza naturale nelle singole scienze, sulla base di un'acquisizione ottenuta nella critica generale della conoscenza: il nostro intuito l'essenza della conoscenza e dell'oggettualità di conoscenza, secondo le loro distinte figure fondamentali, il senso delle distinte correlazioni fondamentali fra conoscenza e oggettualità di conoscenza.

Se noi prescindiamo dalle finalità metafisiche della critica della conoscenza e ci atteniamo puramente al suo compito, che è quello di *chiarire l'essenza della conoscenza e dell'oggettualità di conoscenza*, allora essa è *fenomenologia della conoscenza e dell'oggettualità di conoscenza*, e rappresenta la parte prima e fondamentale della fenomenologia in generale.

Fenomenologia: ciò significa una scienza, un insieme coerente di discipline scientifiche; fenomenologia significa però al tempo stesso, e soprattutto, un metodo e un atteggiamento di pensiero: *l'atteggiamento di pensiero, il metodo*, specificamente *filosofici*.

Nella filosofia contemporanea, in quanto avanza la pretesa di essere una scienza seria, è diventato quasi un luogo comune che ci possa essere solo un metodo di conoscenza, comune a tutte le scienze, e quindi anche alla filosofia. Questa convinzione corrisponde perfettamente alle grandi tradizioni della filosofia del XVII secolo, che riteneva appunto anch'essa che le fortune della filosofia dipendessero interamente dal suo prendere o meno a modello metodologico le scienze esatte, e prima di tutto quindi la matematica, e la scienza matematica della natura. A tale equiparazione metodologica della filosofia con le altre scienze si connette anche quella contentuistica, e si deve ancora al presente qualificare come opinione predominante quella secondo cui la filosofia, e in particolare la più alta

interpretazione globale e coltivando piuttosto un prudente agnosticismismo. In tal modo, però, il problema del «senso» (del senso e del perché ultimi dell'essere e del conoscere), più che risolto è vanificato in una molteplicità di opinioni, di visioni del mondo, di ideologie che, proprio per la loro opposizione reciproca e molteplicità indecidibile, mettono fatalmente capo allo scetticismo. A questa riduzione della filosofia a *Weltanschauung* Husserl si è sempre opposto, rendendo tematica tale opposizione nel saggio del 1911 *Filosofia come scienza rigorosa* (cfr. *Introduzione*, p. 6). Di qui un ulteriore compito per la fenomenologia, la quale non dovrà solo chiedere conto del *come* della conoscenza, ma anche del suo *sensu* e del suo *perché*.

dottrina dell'essere e della scienza, non solo sarebbe rapportabile a tutte le altre scienze, ma anche fondabile sui loro risultati: proprio come altre scienze sono fondate una sull'altra, e i risultati dell'una possono fungere da premesse per le altre. Io ricordo le predilette fondazioni della gnoseologia mediante la psicologia della conoscenza e la biologia. Ai nostri giorni le reazioni contro questi fatali pregiudizi si moltiplicano. Di fatto, essi sono pregiudizi¹⁸.

Nella sfera della ricerca naturale una scienza può senz'altro fondarsi su un'altra, e l'una può servire da modello metodologico per l'altra, sia pure soltanto entro certi limiti, determinati dalla natura dei campi d'indagine in questione. *Ma la filosofia si trova in una dimensione interamente nuova. Le occorrono punti di partenza interamente nuovi, e un metodo interamente nuovo che la separi per principio da ogni scienza «naturale».* Questo comporta che i procedimenti logici che danno unità alle scienze naturali, pur con tutti i metodi speciali varianti da scienza a scienza, hanno un carattere unitario di principi, al quale i procedimenti metodologici della filosofia si contrappongono, come un'unità per principio nuova. E questo comporta altresì che la filosofia pura, nell'ambito dell'intera critica della conoscenza e delle discipline «critiche» in generale, deve prescindere da tutto il lavoro di pensiero prodotto nelle scienze di tipo na-

18. Di fatto... pregiudizi: la fenomenologia, ha detto Husserl, è soprattutto un «metodo»: è quell'atteggiamento di pensiero che caratterizza l'atteggiamento filosofico in quanto tale. L'unità metodologica della fenomenologia non ha però nulla a che fare con quell'unità metodica che fu l'ossessione delle metafisiche e in generale delle filosofie del Seicento (per es. Spinoza, Hobbes, Leibniz, oppure Locke ecc.), le quali imitavano il rigore della matematica e della geometria, oppure la positività sperimentale della scienza newtoniana, per legittimare le loro pretese di universalità e fondatezza. E così pure in tempi più recenti, quando la filosofia prese a modello la psicologia (come in J.S. Mill o in Spencer) o la teoria dell'evoluzione darwiniana (per es. in Haeckel o in Engels ecc.). Queste supposte fondazioni non sono che pregiudizi. Esse presuppongono la pregiudiziale verità assoluta di certe teorie scientifiche e ne estendono imitativamente il metodo alla filosofia. Ma nessuna teoria scientifica riveste, nella sua parzialità, un senso e un valore assoluti. Tutte poi fatalmente mutano col progredire delle conoscenze.

La filosofia deve invece partire da sé, da principi fenomenologici del tutto autonomi, senza affidarsi (come Husserl specifica) alle conoscenze scientifiche (siano esse naturali o delle scienze esatte), alle conoscenze prescientifiche, alle varie forme di «sagezza» morale e pratica ecc. Abbiamo visto infatti che nessuna di tali conoscenze è in chiaro circa la validità del suo fondamento e l'oggettività dei suoi procedimenti.

turale e nella saggezza e nel sapere naturali non organizzati scientificamente, e non le è lecito farne uso in nessun modo.

Preliminarmente, ci avvicineremo a questa dottrina, cui le ulteriori esposizioni daranno una più precisa fondazione, attraverso la seguente riflessione.

Nell'atmosfera di *sceptisi*¹⁹, che la riflessione critica sulla conoscenza necessariamente produce (intendo la prima, che si pone anteriormente alla critica scientifica della conoscenza e si compie nel modo naturale di pensare), ogni scienza di tipo naturale e ogni metodo scientifico naturale cessano di valere come un patrimonio di cui si possa disporre. Infatti è divenuta enigmatica, nel suo senso e nella sua possibilità, e quindi anche dubbia, la fondatezza oggettiva della conoscenza in assoluto, e la conoscenza esatta diviene con ciò non meno enigmatica che la non esatta, quella scientifica non meno che quella prescientifica. Diviene problematica la possibilità della conoscenza, più precisamente la sua possibilità di cogliere un'oggettività, che pure, quello che è, lo è in sé. Ma dietro tutto questo ecco che cosa abbiamo: è in questione l'operato della conoscenza, il senso della sua pretesa di validità o di giustezza, il senso della distinzione fra conoscenza valida e pura pretesa di conoscenza; e altrettanto, d'altra parte, il senso d'una oggettualità, che è, ed è quello che è, sia che venga conosciuta sia che no, e che tuttavia in quanto oggettualità è oggettualità di una possibile conoscenza: in linea di principio conoscibile, anche se di fatto non è stata mai conosciuta e mai diverrà conoscibile, in linea di principio percepibile, rappresentabile, determinabile con predicati in un possibile pensiero giudicante ecc.

Ma non è dato vedere come un operare con presupposti assunti dalla

19. *sceptisi*: il primo passo della fenomenologia (in quanto riflessione critica sulla conoscenza del tutto *preliminare* a ogni ulteriore riflessione critica di tipo scientifico) produce necessariamente «sceptisi», scetticismo. Ogni conoscenza, naturale o scientifica, viene infatti posta in dubbio, cioè diviene problematica e non utilizzabile preliminarmente. Al posto di tali conoscenze è invece sollevata la domanda tipicamente fenomenologica: *come* è di principio conoscibile la realtà oggettiva, quella che di fatto riteniamo di conoscere e quella che potrebbe divenire conoscibile all'infinito (sia che lo divenga o no)? La *sceptisi* fenomenologica non è però fine a se stessa. Essa procede appunto «metodicamente» per dirigersi infine a un possibile fondamento di assoluta evidenza, analogamente al dubbio metodico cartesiano, cui Husserl guarderà come a un modello precursore della sua fenomenologia (cfr. *Meditazioni cartesiane e Introduzione*, p. 7).

conoscenza naturale, per quanto in essa così «esattamente fondati», possa aiutarci a risolvere i dubbi posti dalla critica della conoscenza, o a rispondere ai problemi della critica della conoscenza. Se il senso e il valore della conoscenza naturale *in assoluto*, con tutti i suoi apprestamenti metodologici e tutte le sue fondazioni esatte, sono divenuti problematici, questo vale anche per ogni proposizione, tratta dalla sfera naturale di conoscenza, che si voglia far passare come punto di partenza, e per ogni presunto metodo esatto di fondazione. La matematica e la scienza matematica della natura più rigorose non hanno qui il minimo vantaggio²⁰ su una qualsiasi conoscenza, reale o presunta, che appartenga all'esperienza comune. Chiaramente, quindi, è affatto esclusa la possibilità che la filosofia (che dopotutto inizia con la critica della conoscenza, e nella critica della conoscenza si radica per tutto ciò che oltrepassa quell'inizio) abbia a orientarsi secondo le scienze esatte dal punto di vista del metodo (o addirittura del contenuto!), o che abbia da prendere a proprio modello la loro metodologia, o che le tocchi unicamente di proseguire e portare a termine il lavoro prodotto nelle scienze esatte, secondo una metodologia identica, in linea di principio, in tutte le scienze. La filosofia si trova, lo ripeto, in una *dimensione nuova* rispetto a ogni conoscenza di tipo naturale,

20. **il minimo vantaggio:** Husserl ha già detto che neppure il rigore formale delle scienze logico-matematiche è in sé una garanzia di verità e di validità assolute trasferibili alla filosofia. Qui lo ribadisce, in polemica con le correnti del logicismo a lui contemporanee (Frege ecc.: cf. *Introduzione*, pp. 12 sgg.). È indubbio che la matematica, per es., sia in sé rigorosa. Ma con questo non è detto che i procedimenti logici della matematica siano metodicamente idonei a comprendere ogni tipo di oggettualità (per es. l'oggettualità psicologica, oppure quella storica ecc.); né che lo siano i suoi contenuti. Che la natura ultima e il senso del mondo fisico siano «matematici» (come per es. sosteneva Galileo) è solo un pregiudizio, un'opinione infondata (cf., più avanti, nota 33).

La pretesa di garantire la veridicità della filosofia imitando il rigore matematico è così un abbaglio psicologico, una malintesa esigenza di autoassicurazione, che in realtà rivela l'incapacità di comprendere l'autentica radicalità del dubbio filosofico (fenomenologico) e il suo peculiare rigore. La «dimensione» del sapere, dice Husserl, è certo comune. Anche la filosofia abita, per dirla metaforicamente, la «dimensione» delle altre scienze con i loro contenuti e i loro metodi, in quanto la filosofia è a sua volta un'impresa conoscitiva. Ma l'uso di questa metafora della «dimensione» comune (Wittgenstein direbbe: di questa comune «aria di famiglia») non deve far dimenticare la peculiarità essenziale della critica filosofica e della sua critica fenomenologica della conoscenza. È tipico infatti di essa il contrapporsi a ogni conoscenza scientifica e naturale, ponendone in questione i metodi e i contenuti.

e alla nuova dimensione, per quanto essa possa ancora avere connessioni essenziali con le vecchie dimensioni — ciò che è già implicito in questa metafora — corrisponde un *metodo nuovo*, radicalmente nuovo, che si contrappone a quello «naturale». Chi nega questo non ha capito affatto il piano problematico peculiare alla critica della conoscenza, e con ciò non ha neppure capito a cosa la filosofia propriamente aspiri e a che serva, e che cosa conferisca a essa un particolare modo di essere e una particolare giustificazione, di contro a ogni scienza e conoscenza naturale.

All'inizio della critica della conoscenza è dunque il mondo intero, la natura fisica e quella psichica, e infine lo stesso io umano, con tutte le scienze che a questa oggettualità si riferiscono, che occorre munire di un indice di *questionabilità*²¹. Il loro essere, la loro validità, rimane in sospeso.

Ma come può *stabilirsi*, questa è ora la domanda, *una critica della conoscenza*? Come autocomprendimento scientifica della conoscenza essa vuole accertare, conoscendo scientificamente, e con ciò obbiettivando, che cosa sia la conoscenza nella sua essenza, che cosa sia insito nel senso del rapporto, che le si attribuisce, con un'oggettualità, e che cosa nel senso della validità o fondatezza oggettuale, se essa dev'essere conoscenza in senso schietto. L'*ἐποχή*²², che la critica della conoscenza deve esercitare, non può avere il senso che tale critica non solo cominci ma anche continui a porre in questione ogni conoscenza, quindi anche la sua propria, e a non lasciar valere alcuna data, quindi neppure quella che essa stessa accerta. Se non le è lecito presupporre nulla come *già dato*, essa deve

21. **indice di questionabilità**: la critica della conoscenza deve preventivamente stabilire *che cosa*, nella conoscenza stessa, è da porre in questione e *come* questo porre in questione sia esso stesso possibile e via via attuabile.

22. *ἐποχή*: *epochè*, termine introdotto nel lessico filosofico dagli scettici greci (da Pirrone a Sesto Empirico) e abitualmente utilizzato da Husserl per definire la *pari dextrens* della sua fenomenologia (cfr. *Introduzione*, p. 20). *Epochè* significa sospensione del giudizio e, più in generale, rifiuto di accogliere qualsiasi validità logica o empirica che non sia assolutamente fondata, priva di ogni possibile dubbio e perciò autoevidente. Qui Husserl osserva che, se la critica della conoscenza sospende, ovvero tiene in sospeso, ogni forma e contenuto di conoscenza, allora emerge una difficoltà. La critica della conoscenza vuole infatti *conoscere la conoscenza*, farla oggetto di una considerazione conoscitiva («obiettarla»). Ma se ogni conoscenza viene sospesa, allora la critica della conoscenza sospende anche se stessa, autovanificandosi. Di qui la necessità che tale critica possa fondarsi, non su qualcosa di «già dato» dall'esterno, e perciò soggetto al dubbio e all'*epochè*, ma su qualcosa che essa si dà da sé in piena evidenza. È così aperta la via «cartesiana» della fenomenologia, come Husserl rileverà subito dopo.

cominciare con una conoscenza, qualunque sia, non raccolta inavvertitamente altrove, ma che piuttosto essa dia a se stessa, che ponga essa stessa per prima.

Questa prima conoscenza non può contenere assolutamente nulla della mancanza di chiarezza e dell'incertezza che negli altri casi conferiscono alle conoscenze un carattere di enigmaticità e problematicità: quel carattere che in ultimo ci metteva in un tale imbarazzo, da indurci a dire che la conoscenza in assoluto è un problema, una cosa inintelligibile, bisognosa di chiarimento, dubbia in relazione alla sua pretesa. Detto in termini correlativi: se non possiamo accogliere nessun essere come già dato, perché la mancanza di chiarezza nella critica della conoscenza porta con sé che noi non intendiamo quale senso possa avere un essere che *sia in sé*, e tuttavia *sia conosciuto nella conoscenza*²³, allora si deve poter esibire un essere che noi dobbiamo riconoscere come assolutamente dato e indubitabile, in quanto dato appunto in modo tale che in sua presenza esista piena chiarezza, nella quale ogni domanda trova e deve trovare la sua immediata risposta.

E ora riportiamoci con la mente al dubbio cartesiano. Riflettendo sulle molteplici possibilità di errore e di inganno, io posso cadere in un tale scettico smarrimento, da finire col dire: nulla è sicuro per me, tutto è dubitabile. Ma è subito evidente che pure non tutto può essere dubitabile per me, poiché nell'atto che io giudico che tutto è dubitabile per me, è fuori di dubbio che io giudico così, e così sarebbe un controsenso voler tener fermo a un dubbio universale²⁴. E in ogni caso di dubbio particolare è indubbiamente certo che io dubito così e così. E altrettanto nel caso di ogni *cogitatio*. Comunque io percepisca, rappresenti, giudichi, inferisca, comunque possano stare qui le cose relativamente alla sicurezza o insicu-

23. **in sé...** **nella conoscenza**: essere in sé ed essere relativo alla conoscenza sono nozioni incompatibili e contraddittorie. Se dico che qualcosa è assolutamente in sé così com'è, dico che questo qualcosa (per es. il rosso di questo libro) è del tutto sciolto (*absolutus*) da ogni relazione con qualcos'altro. È il libro in sé che è rosso. Rosso però non lo posso dire se non in relazione alla vista, cioè a un mio modo di conoscere. Il supposto essere in sé di qualcosa (secondo l'esempio, il suo esser rosso) è in realtà relativo all'atto e alle modalità del conoscere. In che senso allora la conoscenza è «oggettiva»? Come può la conoscenza uscire da sé e pervenire a oggettualità in sé, alla realtà stessa delle cose, cioè a una realtà assoluta, non relativa, ovvero sciolta da ogni relazione con la conoscenza?

24. **dubbio universale**: è il paradosso dello scetticismo. Cfr. nota 15.

rezza di questi atti, alla loro oggettualità o mancanza d'oggetto, rispetto al percepire è assolutamente chiaro e certo che io percepisco questo o quest'altro, rispetto al giudizio che io faccio questo o quest'altro giudizio, e così via²⁵.

Descartes ha riservato ad altri scopi questa considerazione; noi possiamo però utilizzarla qui, convenientemente modificata²⁶.

Se noi ci interroghiamo sull'essenza della conoscenza, ebbene, comunque si possano mettere le cose circa il dubbio sulla sua fondatezza, o circa quest'ultima, innanzitutto proprio la conoscenza è un nome per una sfera dell'essere ricca di configurazioni, che ci può essere data assolutamente ed è possibile dare ogni volta nei suoi dettagli. In altre parole, le figure di pensiero che io attuo realmente mi sono date, purché io rifletta su di esse, le rilevi e le ponga in un *puro guardare*. Posso parlare in modo vago di conoscenza, di percezione, rappresentazione, esperienza, giudizio, inferenza e simili, e in quel mentre, se rifletto, è dato sì soltanto

25. e così via: posso dubitare dunque del contenuto, ovvero dell'oggetto, di una percezione. Non è assolutamente chiaro ed evidente che la cosa sia rossa e che esistano nella realtà delle cose rosse. Ma che io percepisco qualcosa di rosso (quale che sia poi il valore di verità oggettiva di tale percezione), *questo* è assolutamente indubitabile. Come diceva Whitehead: ciò che avete percepito, l'avete percepito. Ed è altrettanto indubitabile che io stia seguendo un certo ragionamento (inferenza). Per es. mi dico, ascoltando il rumore di un tuono, che prima deve esserci stato un lampo. La validità di questo mio inferire, di questo ragionare per cause ed effetti (avrebbe detto Hume), è dubbia. Ma non posso dubitare di star ragionando così e così.

26. **modificata:** Descartes (Cartesio alla latina) sollevava il tema del dubbio metodico per conseguire *almeno una* conoscenza certa, cioè chiara e distinta, e perciò evidente. Su questa base (sulla base di questo «punto di Archimede», come egli diceva) si proponeva di ricostruire la scienza. La conoscenza certa sarebbe infatti servita di modello per tutte le altre. Così egli perveniva alla certezza del pensiero (*cogito, ergo sum*), inteso come realtà (*substantia*) indubitabile. Di qui Cartesio muoveva per dimostrare l'indubitabilità dell'esistenza di Dio, la sua costitutiva veracità (Dio non può volermi ingannare), e infine in conseguenza di ciò concludeva sulla assoluta validità delle conoscenze matematiche, nonché sulla plausibilità della esistenza di un mondo esterno. Husserl non intende affatto, riportandosi a Cartesio, avallare questo modo di procedere metafisico e razionalistico, che anzi criticherà più volte (per es. nelle *Mediazioni cartesiane*) e che soprattutto nella *Krisis* giudicherà fonte di fraintendimenti per la stessa fenomenologia.

Non si tratta di pervenire a «sostanze» indubitabili e a indubitabili «dimostrazioni». Si tratta invece di ispirarsi liberamente al dubbio cartesiano e al suo *cogito* avendo di mira il problema fenomenologico di una critica della conoscenza in generale.

questo fenomeno del vago «parlare e intenzionare intorno a conoscenza, esperienza, giudizio, e così via», ma è anche dato assolutamente²⁷. Già questo fenomeno della vaghezza è uno di quelli che cadono sotto il nome di conoscenza nel senso più ampio. Ma posso anche attuare davvero una percezione, e gettare uno sguardo su di essa, posso inoltre richiamarmi una percezione all'immaginazione o al ricordo, e guardare ad essa in questa sua dattà d'immaginazione. Allora non ho più un vuoto discorso o una vaga intenzione o idea di percezione, ma la percezione mi sta per così dire davanti agli occhi come una dattà, attuale o d'immaginazione. E così per ogni vissuto dell'intelletto, per ogni figura di pensiero o di conoscenza.

Qui ho subito accomunato percezione guardante della riflessione e immaginazione. Secondo la trattazione cartesiana sarebbe stata per prima cosa da mettere in luce la percezione: corrispondente in qualche mo-

27. **dato assolutamente:** Husserl ragiona così: la conoscenza, nelle sue molteplici configurazioni, presenta nozioni e contenuti vaghi e passibili di dubbio circa l'oggettività, la fondatezza ecc. Ma che si dia un universo, una «sfera dell'essere» della conoscenza, questo non è dubitabile, ma è anzi un fatto, un «dato assoluto». È assolutamente certo che io percepisco, ragiono, immagino, ricordo nel modo in cui ogni volta mi accade di farlo. Questo «vissuto» che sempre mi accompagna, questo contenuto di coscienza ha una natura «intenzionale» propria. Cioè: in ogni atto di conoscenza (perceptiva, immaginativa ecc.) io «intenziono» qualcosa nel modo in cui lo intenziono. Ogni vissuto della coscienza è sempre coscienza di qualcosa (questo significa appunto «intenzionalità» in senso fenomenologico: cfr. *Introduzione*, pp. 11 sgg.). Ora, è possibile rendere oggetto di una riflessione sistematicamente osservante questi modi intenzionali del conoscere.

Non si tratta di ritirarsi solo o in primo luogo alla percezione e all'autopercezione (o «percezione interna» del *cogito*) come faceva la filosofia o gnoseologia tradizionale, per es. in Cartesio, in S. Agostino, in Campanella ecc., per di più in modi tra loro mutevoli e mai definitivamente stabiliti. Non si tratta di pervenire a una certezza assoluta e supposta sostanziale. Si tratta invece di accogliere nello sguardo riflettente ogni modalità dei nostri vissuti: il percepire come il ricordare, l'inferire come l'immaginare ecc. Si tratta di porsi di fronte così come sono, in quanto dattà assolute e originarie del conoscere che nel loro puro manifestarsi e accadere non avrebbe senso epochizzare, cioè revocare in dubbio. Come si è già accennato, che percepisco questo tavolo, che ne ricordo l'acquisto, che immagino che sotto il piano (che vedo) esso sia sorretto da quattro gambe (che non vedo), tutto ciò è un dato evidente, un dato in sé assoluto dal quale la critica della conoscenza deve e può partire: dato percettivo, ri-memorativo, immaginativo che va colto e tenuto dinanzi allo sguardo nella sua modalità propria.

do alla cosiddetta percezione interna della gnoseologia tradizionale, che certamente è un concetto cangiante.

Ogni vissuto dell'intelletto e ogni vissuto in generale, in quanto sia attuato, può essere ridotto all'oggetto di un puro guardare e afferrare, e in questo guardare esso costituisce dati assoluta. Esso è dato come un essente, come un questo-qui, dubitare del cui essere non ha proprio nessun senso. Posso certo domandarmi quale sorta di essere sia questo, e come si rapporti alle altre questa modalità d'essere, posso inoltre domandarmi che cosa significhi dataità in questo caso, e posso, esercitando un ulteriore atto di riflessione, recarmi allo sguardo il guardare stesso, in cui questa dataità, ovvero modalità d'essere, si costituisce? Ma in questo mi muovo sopra un terreno assoluto, cioè: questa percezione è, e rimane, finché dura, un assoluto, un questo-qui, qualcosa che è in sé quello che è, qualcosa con cui posso misurare, come con un metro inappellabile, che cosa l'essere e l'esser dato possono significare e qui devono significare, almeno, naturalmente, per quella modalità d'essere e di dataità che attraverso «questo-qui»,²⁹ viene esemplificata. E questo vale per tutte le specifiche figure di pensiero, ovunque siano date. Tutte possono però costituire dataità anche nell'immaginazione, possono «per così dire» stare davanti agli occhi e tuttavia non esserci come presenze attuali, come percezioni o giudizi o altro attuati davvero. Anche allora sono in un certo senso dataità, stiano lì *intuitivamente*³⁰, noi parliamo di esse non solo per vaghi accenni, in un vuoto intenzionare, noi le guardiamo, e guardandole possiamo discernere la loro essenza, la loro costituzione, il

28. *si costituisce*: anche l'atto di riflessione sulle modalità della conoscenza è un vissuto conoscitivo e come tale passibile di divenire esso stesso oggetto di riflessione, ovvero, come si potrebbe dire, di una riflessione di secondo grado. Ciò significa che anche le osservazioni della fenomenologia devono essere guardate e rese trasparenti a se stesse. Che accade quando riflesso sulla percezione e simili? Anche questo deve essere reso evidente ed esplicito.

29. «questo-qui»: cioè un «indice di questionabilità»; cfr. nota 21.

30. *intuitivamente*: in modo intuitivamente diretto, non per inferenza, supposizione e simili. Intuitivo è per Husserl ciò che è dato «in carne e ossa», vale a dire il fenomeno nella sua autodatià, nel suo manifestarsi da se stesso e a partire da se stesso. Pertanto non è intuitiva solo la percezione esterna o la percezione interna. Anche se immagino un centauro, questo atto di immaginare, questo vissuto immaginativo-intenzionale della coscienza è intuitivo, in quanto fenomeno immediato dell'immaginare, e dell'immaginare centauro piuttosto che triangoli ecc. L'intuire fenomenologico è pertanto più ampio rispetto alla nozione tradizionale, per la quale cfr. nota 2.

loro carattere immanente³¹, e possiamo adattare il nostro discorso alla piena chiarezza offerta allo sguardo. Ma tutto ciò richiede immediatamente di essere integrato da una discussione sul concetto d'essenza e sulla conoscenza d'essenza.

Per ora prendiamo nota che una sfera di dataità assoluta si lascia segnalare fin dall'inizio; e si tratta proprio della sfera che ci occorre, perché sia possibile mirare a una gnoseologia. Di fatto, la mancanza di chiarezza sulla conoscenza, riguardo al suo senso o alla sua essenza, esige una scienza della conoscenza, una scienza che non vuole altro che portare la conoscenza a una chiarezza di tipo essenziale. Non è la conoscenza come fatto psicologico che essa vuole spiegare, e neppure vuole indagare le condizioni naturali alle quali le conoscenze vengono e vanno, né le leggi naturali alle quali sono legate nel loro venire a essere e mutare; indagare tutto questo è il compito che si pone una scienza di tipo naturale, la scienza naturale dei fatti psichici, o dei vissuti di individui psichici che si trovano a viverli. Piuttosto, è l'essenza della conoscenza³² e la rivendicazione di validità propria di tale essenza che la critica della conoscenza vuole chiarire, rendere evidente, portare alla luce; ma che significa questo se non portare a immediata dataità diretta [*direkte Selbstgegebenheit*]?

Repetitione e integrazione. La scienza di tipo naturale nel suo continuo andare avanti con successo in tutte le diverse scienze, è del tutto sicura della sua fondatezza e non ha nessuna occasione di trovare scandalo nella possibilità della conoscenza e nel senso dell'oggettualità conosciuta. Ma appena la riflessione si dirige alla correlazione tra conoscenza e oggettualità (ed eventualmente anche all'ideale contenuto di significato da una parte, e all'oggettualità di conoscenza dall'altra)³³ si sollevano difficoltà, incon-

31. *carattere immanente*: quel carattere che è proprio di queste dataità e che si tratta di tenere riflessivamente davanti allo sguardo e poi di descrivere con parole adeguate (adattandovi, dice Husserl, il nostro discorso). Questo carattere proprio o immanente solleva la questione fenomenologica della «conoscenza d'essenza», come Husserl osserva subito dopo.

32. *l'essenza della conoscenza*: oggetto della nuova metafisica, o gnoseologia, o più concretamente fenomenologia, auspicata da Husserl in opposizione e differenza rispetto al conoscere naturale e all'indagine meramente scientifica (psicologica, biologica, sociologica ecc.) della conoscenza. Cfr. note 16 e 17.

33. *(ed eventualmente... dall'altra)*: non è solo in questione, in una critica della conoscenza, il problema generale del rapporto tra conoscenza e realtà, ma anche il

venienti, teorie contraddittorie, che pure si presumono fondate, le quali spingono continuamente a confessare che la possibilità della conoscenza in assoluto, riguardo alla sua fondatezza, è un enigma.

Una nuova scienza, la critica della conoscenza, chiede qui di nascere, che vuole sistemare questi grovigli, e illuminarci sull'essenza della conoscenza. Dal successo di questa scienza dipende manifestamente la possibilità di una metafisica, la possibilità di una scienza dell'essere in senso assoluto e ultimo. Ma una simile scienza della conoscenza come può affatto stabilirsi? Quello che una scienza pone in questione, non è cosa di cui essa possa servirsi come di un fondamento già dato. Ma qui a essere in questione è ogni conoscenza, poiché la critica della conoscenza problematica la possibilità della conoscenza in assoluto, e precisamente riguardo alla sua fondatezza. Nessuna conoscenza può valere per la critica della conoscenza al suo inizio. Questa non può dunque assumere cosa che sia da nessuna sfera prescientifica di conoscenza; ogni conoscenza reca l'indice di questionabilità.

Senza una conoscenza data come inizio non c'è neppure una conoscenza come continuazione. Quindi la critica della conoscenza non può cominciare affatto. Una tale scienza non può affatto esistere.

Ma io intendevo, ed è quanto c'è di giusto in queste obiezioni, che all'inizio nessuna conoscenza può valere *inavvertitamente* come già data. Ma se la critica della conoscenza all'inizio non può prendere in consegna nessuna conoscenza, pure può cominciare col *darsi* conoscenza da sé, e naturalmente conoscenza che essa non fonda, non deduce logicamente, ciò che richiederebbe conoscenze immediate che dovrebbero esser già date, ma una conoscenza che essa esibisce immediatamente, ed è di una specie tale da escludere, in modo assolutamente chiaro e indubitabile,

problema più particolare del rapporto tra i significati ideali del conoscere (per es. i concetti matematici e le figure geometriche) e la realtà oggettiva, in sé, delle cose reali. Queste non sono numeri, né triangoli o cerchi. E tuttavia la scienza fa uso con successo di numeri e idealizzazioni geometriche. Come si spiega questo fatto che dai pitagorici a Galileo e oltre è un elemento costante della scienza occidentale, ovvero della razionalità europea? Spiegare la cosa (come fanno Galileo, Cartesio e molti altri) mettendola sul conto della ragione matematica di un Dio creatore, cioè con ipotesi metafisiche in ultimo infondate e infondabili, equivale in sostanza a una dichiarazione di resa da parte della filosofia. Per la fenomenologia si tratta invece di rendere riflessivamente tematica l'essenza dell'operare idealizzante (per es. della matematica) e osservarne il nesso intenzionale con le realtà oggettive dei corpi fisici ecc.

ogni dubbio sulla sua possibilità, e non contiene assolutamente nulla dell'enigma che ha dato occasione a tutti i grovigli dello scetticismo. A quel punto facevo rinvio al dubbio *cartesiano* e alla sfera delle datità assolute, ovvero all'ambito della conoscenza assoluta che è compreso sotto il titolo di evidenza della *cogitatio*. Ora occorrerebbe mostrare in modo più preciso che l'immanenza di questa conoscenza la rende adatta a servire da primo punto di partenza della gnoseologia, inoltre che tale conoscenza, in virtù di questa immanenza, è libera da quell'enigmaticità che è la sorte di tutti gli imbarazzi scettici; ancora, infine, che l'immanenza è in assoluta il carattere necessario di ogni conoscenza *gnoseologica*, e che non solo all'inizio, ma in assoluto, ogni presito chiesto alla sfera della trascendenza, in altre parole ogni fondazione della gnoseologia sulla psicologia o su qualsiasi altra scienza di tipo naturale, è un *nonsens*³⁴.

34. Senza una conoscenza... un nonsens: Husserl si ripropone qui, in sede di ripetizione e integrazione del già detto, l'obiezione che già abbiamo commentato nella nota 22. La critica fenomenologica della conoscenza non può accettare, se vuole essere rigorosa e non contraddirsi, alcuna conoscenza già data, sulla quale eventualmente fondarsi e a partire dalla quale inferire (dedurre) altre conoscenze. Ma allora come può procedere? Solo se è in grado di esibire «immediatamente» (cioè non per mediazione da precedenti conoscenze) una conoscenza assolutamente certa ed esente dal dubbio. Questo modo di impostare la questione ha un evidente andamento «cartesiano» (cfr. nota 26). Fu Cartesio (e prima ancora S. Agostino e Campanella) a osservare che posso bensì dubitare di tutto, ma non di star dubitando e cioè di star pensando. Il pensiero, la *cogitatio*, è dunque fuori questione. Se dubbio penso e se penso sono, si tratta ora di vedere che cosa sono ecc.

Di questa argomentazione Husserl accoglie e reinterpreta a suo modo solo questo aspetto: che la conoscenza è un fatto in sé assoluto, un vissuto indubitabile della coscienza; negare che esista conoscenza, dice Husserl, è un controsenso (per negarla devo anzitutto ammetterla, asserendo che però non esiste, il che è di nuovo un atto di conoscenza). Il fatto della conoscenza, il suo essere fenomeno indubitabile della coscienza è così qualcosa di immediatamente «immanente» alla conoscenza stessa (comincia qui la distinzione tra immanenza e trascendenza che Husserl approfondirà poco dopo). Sarebbe infatti *wissenschaft*, un non-senso, che la critica della conoscenza cercasse fuori di sé, in modo trascendente rispetto a sé, delle conoscenze psicologiche, naturali o di qualsiasi altro genere, perché è proprio la validità di tali conoscenze che è in questione. In realtà l'intera sfera della conoscenza è un fatto immanente in se stesso, perché i contenuti del conoscere sono sempre anzitutto e necessariamente immanenti alla sfera del conoscere stesso, la quale può essere indagata riflessivamente in modo autonomo (cfr. note 27, 28, 30 e 31). E tale indagine che si tratta di avviare,

A complemento, aggiungo soltanto: esaminiamo questa argomentazione in apparenza così valida: «Come può la gnoseologia cominciare affatto, dato che pone in questione la conoscenza in assoluto, dato che ogni conoscenza iniziale è posta anch'essa in questione in quanto conoscenza? E se per la gnoseologia ogni conoscenza è un enigma, allora dev'esserlo anche la prima con cui essa comincia». Questa argomentazione — dicevo — dotata di tanta apparenza a favore, è naturalmente un'argomentazione ingannevole. L'inganno nasce dalla vaga genericità del discorso. «Posta in questione» è la conoscenza in assoluto, ma ciò non vuol dire che si neghi assolutamente che esista conoscenza (ciò che porterebbe a un controsenso), ma solo che la conoscenza contiene un certo problema, e cioè come sia possibile una certa capacità di fondatezza che le si attribuisce, e forse, addirittura, che io dubito che una tale capacità sia possibile. Ma anche se dubito, un primo passo potrebbe pur consistere nel togliere subito questo dubbio col poter esibire certe conoscenze che privano tale dubbio del suo oggetto. Inoltre, se comincio col non comprendere affatto la conoscenza, questa incomprendibile abbraccia sì nella sua indeterminata genericità, ogni conoscenza. Ma non è detto che ogni conoscenza nella quale possa imbartermi in avvenire debba rimanere per sempre incomprendibile. Può darsi che un grosso enigma abbia luogo in una classe di conoscenze che sulle prime s'impone da ogni parte, e che allora, pervenendo a un generale imbarazzo, io dica: «La conoscenza in assoluto è un enigma», mentre subito dopo si rende evidente che l'enigma a certe altre conoscenze non inerisce. E così sta di fatto la cosa, come vedremo.

Dicevo che le conoscenze con le quali deve cominciare la critica della conoscenza non possono contenere nulla della questionabilità e dubitabilità, nulla di tutto quello che ci cacciava nella confusione gnoseologica e che sollecita l'intera critica della conoscenza. Noi dovremmo mostrare che questo vale per la sfera della *cogitatio*. Per questo però è indispensabile una riflessione che vada più a fondo, e che ci arrecherà progressi essenziali.

Se guardiamo più da vicino che cosa vi sia di così enigmatico e che cosa ci trascini nell'imbarazzo entro le prime riflessioni sulla possibilità prima di asserire frettolosamente e in modo generico quanto infondato che non ci sono né possono esserci conoscenze assolute e certe.

della conoscenza, vediamo che tutto questo è la sua trascendenza³⁵. Ogni conoscenza naturale, quella prescientifica, e ancor più quella scientifica, è conoscenza obbiettivante in senso trascendente; essa pone oggetti come esistenti, solleva la pretesa di cogliere conoscitivamente stati di cose che in essa non sono «dati in senso vero e proprio», che non sono a essa «immanenti».

Osservata più da vicino, tuttavia, questa *trascendenza* ha un *doppio senso*³⁶. Si può da un lato pensare al non-esser-materialmente-contenuto

³⁵ *Trascendenza*: inizia l'analisi della trascendenza che, come si vedrà, è la questione capitale della gnoseologia, cioè della critica della conoscenza o fenomenologia. Essa investe il fatto fondamentale dell'intenzionalità della coscienza, ovvero dei suoi costitutivi «visusti intenzionali» (cfr. nota 27). Ogni atto di coscienza è sempre coscienza di qualche cosa (coscienza intenzionale, *tesa* verso qualcosa, coscienza che intende altro oltre sé). Coscienza di un oggetto percepito nel percepire, di un oggetto ricordato nel ricordare ecc. La trascendenza di questa cosa intesa è così un carattere essenziale immanente alla coscienza stessa. La trascendenza pervade, in modalità volta a volta peculiari, ogni vissuto della coscienza. Posso descrivere riflessivamente queste modalità, come Husserl ha già invitato a fare; ma anzitutto si pone il problema generale di questa trascendenza, o trascendenza immanente (alla coscienza): in che senso è trascendente? come è essa possibile? Questo non è niemi' altro che il tema dell'intenzionalità: caposaldo e insieme scoperta fondamentale della fenomenologia, come Husserl più volte sottolinea nelle sue opere e ancora Heidegger riconoscerà pur nelle sue notazioni critiche rivolte al maestro (cfr. *Introduzione*, p. 16).

³⁶ *doppio senso*: Husserl distingue due nozioni di trascendenza. Si potrebbe dire: la trascendenza materiale e la trascendenza indiretta. La prima concerne il fatto per cui in un vissuto intenzionale non è materialmente compresa la cosa intenzionata. Se percepisco un tavolo non c'è il tavolo dentro la testa; né vi è la materia *sui generis* di un tavolo immaginato o ricordato quando lo immagino o lo ricordo. Dentro la testa non vi sono immagini reali o fotografie mentali delle cose, dirà Sartre, sviluppando, sulla scorta di Husserl, una fenomenologia dell'immagine o dell'immaginazione. L'atto di conoscenza, la *cogitatio*, dice Husserl, ha bensì una sua materialità (nel percepire compio certi atti che sono materialmente diversi da quelli che compio quando ragiono, calcolo, ricordo ecc.), ma non ha dentro di sé, come parte di se stessa, la materialità delle cose cui si riferisce.

La seconda nozione di trascendenza è più sottile (sebbene neppure la prima sia priva di problemi, come vedremo). Essa concerne ciò che non è *dirittamente* dato in un vissuto, in assoluta chiarezza ed evidenza, e tuttavia viene inavvertitamente assunto *come se* fosse dato. Per es. (come si disse in precedenza) alla percezione è dato ora il piano di questo tavolo; non però le gambe che lo sorreggono (che sono piuttosto ricordate o supposte). Io tuttavia considero queste gambe come qualcosa di percettivamente certo, trascendente in tal modo il contenuto effettivo, diretto, chiaro e ve-

dell'oggetto di conoscenza nell'atto di conoscenza, sicché sotto l'espressione «dato in senso vero e proprio» o «immanentemente dato» si intenderebbe l'esser-contenuto materiale. L'atto di conoscenza, la *cogitatio*, ha momenti materiali, che materialmente la costituiscono, ma la cosa che essa intende e, a quanto si crede, percepisce, di cui si ricorda ecc., nella *cogitatio* stessa, in quanto vissuto, non è dato trovarla materialmente come porzione, come qualcosa che sia davvero in essa. La questione è dunque: come può il vissuto andare, per così dire, oltre se stesso? *Immanente qui significa dunque materialmente immanente nel vissuto di conoscenza.*

Ma c'è ancora un'altra trascendenza: il suo contrario è tutt'altra immanenza, è cioè *l'assoluta e chiara dataità, la dataità diretta in senso assoluto*. Questo esser-dato, che esclude ogni dubbio sensato, questo semplice immediato guardare e cogliere l'oggettualità stessa che si intende, e proprio così come essa è, costituisce il concetto pregnante di evidenza, concepita appunto come evidenza immediata. Ogni conoscenza non evidente, che appunto intenda o ponga qualcosa di oggettuale, *ma non lo guardi direttamente*, è trascendente in questo secondo senso. In essa noi andiamo oltre ciò che di volta in volta è dato *in senso vero e proprio*, oltre ciò che è da guardare e da cogliere direttamente. Qui la questione suona: come può la conoscenza porre come esistente qualcosa che in essa non è direttamente e veracemente dato?

All'inizio queste due specie di immanenza e trascendenza s'ingarbugliano a vicenda, prima che la riflessione critica sulla conoscenza abbia un avvio più profondo. È chiaro che chi avanza la prima domanda sulla possibilità delle trascendenze materiali, insinua propriamente anche la seconda, quella sulla possibilità della trascendenza sopra la sfera della dataità evidente. Egli suppone cioè tacitamente: l'unica dataità realmente intelligibile, indubbia, assolutamente evidente, è quella del *momento materialmente contenuto* nell'atto di conoscenza, e quindi tutto ciò che di un'oggettualità conosciuta non è ivi materialmente contenuto, rappresenta per lui qualcosa di enigmatico e di problematico. Vedremo subito che questo è un errore fatale³⁷.

ritiro della percezione che ho attualmente del tavolo. Solitamente le due nozioni di trascendenza vengono confuse tra loro.

37. **errore fatale:** fatale perché conduce, come si vedrà, a negare l'evidenza delle essenze, sulla quale invece si basa la possibilità stessa della fenomenologia e quindi in ultimo di una filosofia come «scienza rigorosa» (secondo la nota espressione del saggio

Si intenda la trascendenza nell'uno o nell'altro senso, o, all'inizio, in un senso equivoco, essa costituisce comunque il problema di partenza e il problema-guida della critica della conoscenza, è l'enigma in cui incampa la conoscenza naturale, e costituisce la spinta a nuove indagini. Si potrebbe, per cominciare, indicare la soluzione di questo problema come il compito della critica della conoscenza, e dare con ciò alla nuova disciplina la sua prima provvisoria delimitazione, invece di indicare come suo tema, in linea più generale, il problema dell'essenza della conoscenza in generale.

In ogni caso, se al primo stabilirsi della disciplina l'enigma sta in questo, si determina adesso più precisamente a che cosa non è lecito ricorrere come già dato. Cioè non è lecito, d'ora in poi, servirsi del trascendente come già dato³⁸. Se io non comprendo *come* la conoscenza potrebbe cogliere qualcosa che la trascende, non so neppure, allora, se una cosa siffatta è possibile. La fondazione scientifica di un'esistenza trascen-

hussertiano del 1911 già ricordato). L'errore consiste in ciò: si constata che nel vissuto intenzionale della coscienza non può stare materialmente la cosa intenzionata. Questa è infatti trascendente e come tale, per la conoscenza, è un'enigma. Quindi (si concluda) ogni trascendenza è un enigma. Così dicendo, però, si presuppone inavvertitamente che ogni trascendenza non possa che essere materiale (e perciò enigmatica). Ma vi è invece un altro tipo di trascendenza che non è di tipo materiale e la cui presenza indiretta entro il vissuto della coscienza non solo non è necessariamente enigmatica, ma anzi è costitutiva della conoscenza intenzionale stessa, e cioè di ogni vissuto, come si vedrà. Si potrebbe dire che, equivocando tra le due trascendenze (come già Platone con le sue idee aveva in qualche misura prefigurato: cfr. *Introduzione*, p. 15), la filosofia ha sempre disatteso e fallito il suo compito fenomenologico e fondativo essenziale.

38. **del trascendente... dato:** anziché assumere il trascendente come un fatto (enigmatico, inspiegabile), la fenomenologia pone il problema della sua genesi e della sua costituzione, cioè il problema del suo *come*. Solo in seguito potrà chiedersi se è in linea generale possibile che la conoscenza contenga un legittimo rinvio alla trascendenza. Tale domanda del *come* non è però sollevabile in sede scientifica (ma solo filosofica). La scienza infatti assume la trascendenza come un fatto immediato sul quale esercita le sue mediazioni (operazioni) logiche e sperimentali, cioè le sue specifiche e diverse operazioni metodologiche. Ma l'enigma è già presente nel fatto immediato della trascendenza del conoscere, assunto dalla scienza senza alcuna domanda circa la sua possibilità e la sua origine «trascendentale» (cfr. note 1 e 9). Le operazioni e fondazioni scientifiche successive sono mediazioni che si appoggiano a quell'immediato e perciò ne ereditano l'enigma.

dente non mi è più di nessun aiuto. Poiché ogni fondazione mediata *vogliere*, e con ciò avesse non solo un sapere intorno alla possibilità di tale riporta all'immediato, e l'immediato contiene già l'enigma.

Ma forse qualcuno dirà: «Che al pari della conoscenza mediata coltibilità stessa è appunto un trascendente, una possibilità saputa, ma non anche quella immediata contiene l'enigma, questo è sicuro. Ma il *contingentemente* data o guardata³⁹. Il suo pensiero è manifestamente questo: enigmatico, mentre il *che* è assolutamente sicuro: nessun essere ragione a conoscenza è un'altra cosa dall'oggetto di conoscenza; la conoscenza è vole dubiterà dell'esistenza del mondo, e lo scettico si smentisce con l'ata, ma l'oggetto di conoscenza non è dato; e tuttavia la conoscenza sua praxis³⁹. Sia pure, allora vediamo di rispondere a questo qualcuno che *deve* riferirsi all'oggetto, conoscerlo. Come posso capire questa possibilità con un argomento più forte e di maggiore portata. Tale argomento di *ta?* Naturalmente la risposta suona: potrei capirla, solo nel caso che il mostra infatti non solo che *all'inizio* della gnoseologia non è affatto lecito *l'apporto* stesso potesse darsi appunto come qualcosa da poter guardare. far ricorso al contenuto delle scienze di tipo naturale e obbiettivi *l'oggetto* è e rimane un trascendente, e se la conoscenza e l'oggetto senso trascendente, ma che non è lecito neppure *in tutto il suo prosieguo* l'oggetto è e rimane un trascendente, e se la conoscenza e l'oggetto Dimostra quindi la tesi fondamentale, *che la gnoseologia mai e poi mai può addono* realmente l'una fuori dell'altro, egli certamente non può vedere *essere edificata su una scienza di tipo naturale, quale che sia*. Noi chiediamulla, e la sua speranza in una via per arrivare nonostante tutto alla dunque: che cosa vuol farsene il nostro avversario del suo sapere tripartitezza, in un modo qualsiasi, e ora per giunta con un rimando a pre-scendente? Noi gli lasciamo a libera disposizione l'intera provvisoria apposti trascendenti, è proprio una manifesta stoltezza.

verità trascendenti delle scienze obbiettive, e pensiamole pure non alterat. Con questi pensieri egli dovrebbe coerentemente abbandonare, in nel loro valore di verità dall'enigma appena emerso: come sia possibilità, anche il suo punto di partenza; dovrebbe riconoscere che in quella una scienza trascendente. Che cosa vuol farsene ora del suo sapere ora situazione la conoscenza di qualcosa di trascendente è impossibile, e incomprensivo, come fa conto di passare dal *che* al *come*? Il suo sapere il suo preteso sapere intorno a essa è un pregiudizio. Il problema in linea di fatto che la conoscenza trascendente è reale gli garantisce *arebbe* allora non più come sia possibile la conoscenza trascendente, ma come logicamente ovvio, che la conoscenza trascendente è possibile. Ma l'enigma è *come* essa sia possibile. Può scioglierlo sulla base della posizione

[*Setzung*] anche di tutte le scienze, nella presupposizione [*Varaussetzung*] di tutte le conoscenze trascendenti o di una qualsiasi? Riflettiamo: *il. data o guardata*: in questa pagina Husserl critica la convinzione del senso comune che cosa ha ancora mai bisogno, propriamente? Per lui la possibilità dell'enigma, *che* però lo possa fare è assolutamente sicuro e ne sia *to* tutti convinti. *Ba* la conoscenza trascendente c'è sì in modo ovvio, ma appunto solo *anderebbero* i successi delle scienze a persuaderene. In realtà, dice Husserl, i contenuti liticamente ovvio, per il fatto che egli si dice «esiste in me un sapere *de* i scientifici devono restare sospesi, in *epoché*, non *scio* all'inizio della critica fenomenotranscendente». Ciò che gli manca è manifesto⁴⁰. Non gli è chiaro il raggio (della gnoseologia), ma anche in seguito. Questi contenuti non spiegano nulla, porto con la trascendenza, non gli è chiaro quel «cogliere un trascendente» che non sono in grado di mostrare in modo chiaro e diretto su che si fondi il rap-*te*» che viene attribuito alla conoscenza, al sapere. Dove e come potrebbe *orto* tra la conoscenza e il suo oggetto trascendente.

egli ottenere chiarezza? Ebbene, lo potrebbe se l'essenza di questo rapporto fatto, ma sinteticamente, cioè di diritto e non solo di fatto, non è in grado di porto da qualche parte gli fosse *data*, in modo che egli potesse guardarla, *g*liere e di far vedere su che si basi di principio e come si fondi concretamente tale in modo che egli avesse appunto direttamente davanti agli occhi l'unità *possibilità*. La scienza si limita a utilizzarla per i suoi scopi definiti senza saperla e di conoscenza e oggetto di conoscenza cui si accenna con la parolanza vederla. Sicché dire che la conoscenza ci abilita a credere in un sapere relativo

la realtà trascendente non è più di un convincimento soltanto psicologico e cioè *ifine* un pregiudizio, che è quanto Hume aveva appunto opposto, col suo scetticismo *idicale*, a ogni sapere scientifico. Per sormontare tale scetticismo ci vuole ben altro *te* il convincimento vago e infondato del senso comune; né bastano a superarlo i

39. con la sua praxis: cf. la conclusione della nota 15.

40. manifesto: il manoscritto originale delle *Lezioni* presenta qui il *Terzo inserto*; cf. *ptingenti* e mutevoli successi delle scienze, che sono a loro volta fatti bisognosi di negazione fenomenologica.

come si possa spiegare il pregiudizio che attribuisce alla conoscenza una capacità di trascendimento: precisamente la via di Hume.

Precindiamo tuttavia da questo, e aggiungiamo la seguente considerazione a illustrazione del fondamentale pensiero che il problema del come (come sia possibile la conoscenza trascendente, e anche più generalmente, come sia possibile la conoscenza in assoluto) non può mai essere risolto sulla base di un sapere già dato intorno al trascendente, da proposizioni già date su di esso, da qualunque parte prese, e sia pure da scienze esatte: un sordo nato sa che esistono i suoni e che i suoni danno luogo ad armonie, e che su queste si fonda una magnifica arte; ma come i suoni facciano questo, come siano possibili le opere musicali, questo non può capirlo. Una cosa di questo genere egli non può appunto *representarsela*, cioè non può guardarla e guardandola afferrare il come. Il suo saperne l'esistenza non lo aiuta per nulla, e sarebbe assurdo che egli volesse arrivare sulla base del suo sapere a dedurre il come dell'arte musicale, o di rendersi chiare attraverso ragionamenti, tratti dal suo sapere, le possibilità di quella. Dedurre da esistenze puramente sapute e non guardate è cosa che non riesce. Il guardare non si lascia dimostrare o dedurre. È manifestamente un *nonsens*, voler chiarire possibilità (e per giunta possibilità immediate) per via di derivazione logica da un sapere non intuitivo. Per quanto dunque io possa essere pienamente sicuro che ci sono mondi trascendenti, per quanto lasci valere nella pienezza del loro contenuto tutte le scienze naturali, non posso chiedere a esse nulla in prestito. Non devo mai mettermi in mente di arrivare quando che sia, con supposizioni trascendenti, o con inferenze di tipo scientifico, là dove voglio arrivare con la critica della conoscenza: e cioè a gettare uno sguardo sulla possibilità dell'oggettività trascendente della conoscenza. E questo vale manifestamente non solo per l'inizio ma anche per tutto il prosieguo della critica della conoscenza, finché essa si attiene appunto al problema di chiarire: *come la conoscenza sia possibile*. E vale manifestamente non solo per il problema dell'oggettività trascendente, ma anche per il chiarimento di ogni possibilità⁴².

⁴² di ogni possibilità. Husserl rivendica qui il carattere intuitivo, diretto, dell'indagine fenomenologica. Essa si rivolge alle «cose stesse» e vuole assumerle «in carne e ossa», come era solito ripetere. Sicché io posso sapere o credere di sapere che c'è un mondo reale al di là della conoscenza e in relazione a essa, ma sino a che questo fatto, questa trascendenza immanente, questa corrispondenza, non mi si dà a vedere essa

Se noi mettiamo in relazione con questo l'inclinazione straordinaria-mente forte che opera in tutti i casi in cui si compie un atto di pensiero trascendente e c'è da stabilire sulla sua base un giudizio, l'inclinazione, cioè, a giudicare in senso trascendente, e con ciò a cadere in una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*⁴³, allora si deduce in modo soddisfacente e pieno il *principio gnoseologico*: in ogni ricerca gnoseologica, sia essa su questo o quel tipo di conoscenza, bisogna compiere la *riduzione* gnoseologica, cioè munire ogni trascendenza ivi in giuoco dell'indice di neutralizzazione, ovvero dell'indice di indifferenza, di nullità gnoseologica, di un indice che in una parola dice: l'esistenza di tutte queste trascendenze, che io vi creda o no, qui non mi importa affatto, qui non è il luogo per giudicare di questo, questo rimane interamente fuori giuoco.

stessa, la mia presunzione di sapere resta infondata e infondabile, anche se chiamo a suffragarla tutti i contenuti possibili delle scienze (che sono mediazioni basate sul fatto immediato della trascendenza del conoscere, assunto, e mai chiarito, nella sua enigmatica: cfr. nota 38). Mi comporto cioè secondo l'esempio del sordo dalla nascita, che sa che esistono i suoni e quelle loro combinazioni melodiche e armoniche che noi chiamiamo musica; e allora si mette ad almanaccare in base a questo sapere generico e indiretto, non intuitivamente fondato e per lui non fondabile, allo scopo, necessariamente assurdo, di arrivare a capire la musica.

⁴³ *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*; *metabasis eis alio genus*, passaggio a un altro genere. Il modo naturale di pensare è «naturale» appunto in ciò: che esso spontaneamente dimentica, o non vede, l'atto intenzionale che è condizione (Kant direbbe «trascendentale») del conoscere e mira senz'altro all'oggetto trascendente che nel conoscere è preso di mira (intenzionato). Per es. percepiamo una casa, ma l'atto percettivo resta inavvertito e noi badiamo solo a quella «cosa di altro genere» che sarebbe la casa in sé e per sé, trascendente il conoscere ed esistente fuori del conoscere. Per questo, continua Husserl, è assolutamente necessario esercitare l'*epochè*, la sospensione, cioè la riduzione gnoseologica o la neutralizzazione.

La mia credenza nella realtà in sé delle cose viene metodicamente sospesa (anche se resto psicologicamente convinto di essa e sono naturalmente incline alla *metabasis*, cioè al passaggio rivolto alla loro esistenza in sé, al loro essere un genere di cose diverse e indipendenti dalla conoscenza). Nell'indagine fenomenologica, di queste convinzioni e inclinazioni psicologiche non faccio alcun uso; le rendo neutrali, non le faccio entrare in giuoco, le sospendo. Bado solo al puro *fenomeno* della conoscenza e alla sua intenzionalità trascendente, senza cadere nella tentazione di fornire di questa intenzionalità spiegazioni psicologiche, antropologiche o biologiche. Di che natura sia questa trascendenza non lo so e nessuna scienza me lo può dire. Mi arresto a guardare il fenomeno della conoscenza in ciò che gli è *congenito* e proprio.

Solo così può avere inizio la fenomenologia e cioè un'autentica critica fenomenologica della conoscenza.

Dalla detta $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\tau\iota\varsigma$ dipendono tutti gli errori fondamentali della gnoseologia, da una parte l'errore fondamentale dello psicologismo, dall'altra quelli dell'antropologismo e del biologismo. Essa si muove allora in modo oltremodo pericoloso, sia perché l'autentico senso del problema non è mai stato reso chiaro e nella $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\tau\iota\varsigma$ va affatto perduto, ma in parte anche perché perfino chi ne sia venuto in chiaro, solo con difficoltà può continuare a tenere attiva questa chiarezza e facilmente, in un divagante ripensamento, ricade nelle tentazioni del modo naturale di pensare e di giudicare, come pure in tutte le faulse e fuorvianti posizioni di problemi che crescono sul suo terreno.

Lezione III

Secondo quanto si è esposto, rimane stabilito in modo preciso e sicuro che cosa alla critica della conoscenza è lecito utilizzare e che cosa no. Il suo enigma è sì la trascendenza solo in rapporto alla sua possibilità, ma anche così la realtà del trascendente non può mai e poi mai essere tenuta in conto⁴⁴. Certamente non si riduce a zero la sfera delle oggettualità utilizzabili, ovvero delle conoscenze utilizzabili, cioè di quelle che si presentano come valide e restano esenti dal segno di nullità gnoseologica. L'intera sfera delle *cogitationes* noi l'abbiamo ben posta al sicuro. L'essere della *cogitatio*, e più precisamente il fenomeno stesso della conoscenza, è

44. ma anche... in conto: la critica della conoscenza pone il tema della *possibilità* della trascendenza in generale; proprio per ciò la *realtà* in sé della trascendenza viene «sospesa». Il senso di tale supposta realtà resta in questione, cioè il suo senso continua a essere enigmatico, sino a quando io non ne abbia chiarito la possibilità generale; sicché non posso ricorrevi né farne uso in nessun caso. Husserl però subito avverte che questo «sospendere» non significa affatto annullare ogni realtà. È questo un tratto essenziale dell'*epoché*, che è un porre in parentesi, non un cancellare. Husserl parlerà per es. in altri testi di «negazione del mondo» (*Welterichtung*), il che però non significa affatto (come qualcuno ha equivocato) annientamento o annichilimento del mondo, per es. in senso idealistico (Berkeley) o solipsistico (Stirner) ecc. Ciò che viene «negato» o soppresso è la tesi «naturale» e ingenua dell'esistenza o della realtà in sé (cioè indipendente dagli atti intenzionali del conoscere) del mondo. È questa *ovveria* aporetica del senso comune che viene negata, in quanto essa è appunto tematizzata nel suo senso, nella sua possibilità, nel suo sorgere genetico.

Si tratta di una modificazione di atteggiamento verso il mondo: non accolto aporeticamente, ma reso esso stesso problema. Col che il mondo, in tutte le sue molteplici manifestazioni, non è affatto cancellato. Esso è invece conservato come *fenomeno* della conoscenza, fenomeno appunto della fenomenologia. Il mondo è così *revo* *fenomeno* dello sguardo riflettente della fenomenologia. Qui Husserl dice che le realtà trascendenti sono conservate e poste al sicuro entro le *cogitationes*, cioè entro i pensieri e più in generale i vissuti e gli atti intenzionali della coscienza. Il mondo è conservato non come mondo in sé trascendente, ma in quanto mondo immanente alla sfera del conoscere; la quale sfera non può mai revocarsi in dubbio, essendo essa il fenomeno, o il dato fenomenologico, dal quale ogni critica della conoscenza non può non partire.

fuori questione, ed è libero dall'enigma della trascendenza. Queste esistenze sono già presupposte al primo porsi del problema della conoscenza, e la domanda stessa sul come un trascendente entri nella conoscenza perderebbe il suo senso se non solo il trascendente ma la conoscenza stessa vi fosse insieme coinvolta. È anche chiaro che le *cogitationes* rappresentano una sfera di *datità assoluta immanenti*, in qualsiasi senso noi interpretiamo l'immanenza. Nel guardare il puro fenomeno, l'oggetto non è fuori della conoscenza, fuori della «coscienza»⁴⁵, e al tempo stesso è dato nel senso dell'assoluta datità diretta di un oggetto di puro sguardo.

45. «coscienza»: è importante non lasciarsi sfuggire che Husserl pone la parola *coscienza* tra virgolette. Egli sta dicendo: se mettiamo tra parentesi, in *epoché*, la tesi della realtà trascendente del mondo, il mondo stesso si «riduce» a fenomeno della coscienza (l'*epoché*, dice infatti Husserl in vari luoghi, è una «riduzione trascendentale»; qui parla anche di «riduzione gnoseologica»). Questo mondo «ridotto» è assolutamente immanente, cioè accessibile a uno sguardo diretto di pura riflessione fenomenologica. Questo mondo è dato infatti nelle *cogitationes* e qui tenuto fermo.

Ma le *cogitationes* sono i miei stessi atti conoscitivi: il percepire, l'infertire, l'immaginare, il ricordare ecc., che mi costituiscono come soggetto e luogo del conoscere; questi atti sono in me o, più propriamente, sono me. Ovvero anche: io sono costantemente in loro e presso di loro. In questo senso mi sono appunto immanenti e accessibili. La loro apparizione non può per principio trascendere la mia consapevolezza, facendo tutt'uno con essa (non può esserci mondo in qualsiasi maniera «saputo» senza che io lo sappia, o sappia di saperlo, solo che vi rifletta). La sfera della coscienza è così una sfera di autodati, una sfera di autocoscienza. In questo senso ciò che è immanente alla conoscenza è immanente alla coscienza, come Husserl qui dice. La coscienza stessa verrà pertanto sempre più valorizzata come terreno privilegiato dell'analisi fenomenologica e come «residuo trascendentale» dell'*epoché*, non ulteriormente «riducibile» da parte del dubbio metodico.

Questo privilegiamento della coscienza, che acquista piena luce col primo volume delle *Ideen* del 1913, occasionò la nota polemica relativa alla «svolta idealistica» della fenomenologia (cfr. *Introduction*, pp. 6 e 18). Husserl tuttavia non intese mai la coscienza come una «realtà in sé» o come un «pezzo di realtà», e neppure come una «sostanza» cartesiana o un «atto» metafisico alla Fichte (da Cartesio e da Fichte egli si dissociò apertamente e in modo convincente nella *Krisis*, che è peraltro, come si sa, la sua ultima opera rimasta incompiuta; e lo fece proprio per controbattere i numerosi «frantendimenti» cui la fenomenologia aveva dato motivo). Per questo, probabilmente, egli qui sente già il bisogno, quasi presentando quei frantendimenti, di porre la parola coscienza tra virgolette, come ad avvertire: badate, la coscienza non è una cosa, una cosa tra altre cose o una realtà contrapposta alla realtà del mondo (come appunto in Cartesio: *res cogitans*, *res extensa*); la coscienza non è altro che l'intera sfera dei fenomeni di conoscenza, cioè dei fenomeni del mondo (del mondo appunto ridotto

Ma qui occorre la garanzia della riduzione gnoseologica, la cui essenza metodologica vogliamo studiare ora per la prima volta in concreto. Qui ci occorre la riduzione affinché l'evidenza dell'essere della *cogitatio* non venga appunto scambiata con l'evidenza che la *mia cogitatio* esiste, con quella del *sum cogitans*⁴⁶, e simili. Bisogna premunirsi contro il fondamentale scambio tra il *fenomeno puro*, nel senso della fenomenologia, e il *fenomeno psicologico*, che è oggetto della psicologia come scienza di tipo naturale. Se io, come essere umano che pensa in modo naturale, getto uno sguardo sulla percezione che sto vivendo, subito la appercepisco⁴⁷, e pressoché inevitabilmente (questo è un fatto) in relazione al mio io; essa è lì come vissuto di questa persona che lo vive, come suo stato, suo atto, e il contenuto della sensazione è lì come ciò che è dato a tale persona in forma di contenuto, come suo sentito e suo saputo, e si inquadra assieme

a fenomeno di conoscenza). La coscienza fenomenologica è sempre coscienza-mondo, fenomeno intenzionale, e non coscienza senza mondo. Essa definisce l'orizzonte stesso del mondo.

46. *sum cogitans*: il riferimento è ovviamente a Cartesio. Poiché posso dubitare di tutto, ma non di star dubitando, e poiché dubitare è pensare, allora non c'è dubbio che «sono pensante» (*sum cogitans*). Dal dubbio Cartesio perveniva così alla certezza «ontologica» dell'essere del soggetto pensante (cfr. nota 26). Se dubbio, sono una «cosa» che pensa, un'«esistenza» pensante. In tal modo Cartesio ricavava dall'immanenza del dubbio la certezza di una trascendenza: c'è almeno una *cosa* reale e indubitabile, e questo sono io in quanto pensante.

Questa certezza è però, secondo Husserl, solo apparente (come chiarirà a fondo nelle *Meditazioni cartesiane* e nella *Krisis*). Essa presuppone noto che significhi «cosa», «realtà», «sostanza», cioè trascendenza rispetto alla coscienza, mentre è proprio di questo che si tratta. Non bisogna quindi scambiare l'evidenza fenomenologica della *cogitatio* (si dà questo immanente fenomeno intenzionale, ma non più che questo, perché la trascendenza cui esso intenzionalmente allude non è affatto evidente nel suo senso) con supposte realtà ontologiche (l'anima, lo spirito ecc.) o con supposte realtà psicologiche (la sfera psichica della psicologia, la coscienza naturale ecc.).

47. *appercepisco*: come già Leibniz nella *Monadologia*, e poi Kant nella *Critica della ragion pura*, anche Husserl distingue percezione e appercezione (sebbene usi spesso il primo termine anche nel senso del secondo). La percezione nomina un qualsivoglia contenuto di coscienza direttamente vissuto in relazione al mondo, al mio corpo e in generale al mio stato qui e ora vivente (percepisco la casa di fronte, il mio braccio appoggiato sul tavolo, oppure gli stimoli dell'appetito ecc.); la appercezione nomina questi stessi contenuti, ma in quanto resi oggetto di attenzione riflessiva. La percezione è un atto diretto (coscienza); l'appercezione è un atto riflesso (autocoscienza).

con essa nel tempo oggettivo⁴⁸. La percezione, e in generale la *cogitatio*, così appercepta, è il *fatto psicologico*. Appercepta quindi come dato che si colloca nel tempo oggettivo, appartenente all'io che la vive, all'io che è nel mondo e dura il tempo che dura (un tempo che è da misurare con mezzi cronometrici empirici). Questo è dunque il fenomeno nel senso della scienza di tipo naturale che chiamiamo psicologia.

Il fenomeno in questo senso cade sotto la legge alla quale dobbiamo sottoporci nella critica della conoscenza, la legge dell'*ἐπιούρη* nei riguardi di ogni trascendente. L'io come persona, come cosa del mondo, e il vissuto come vissuto di questa persona, inquadrato nel tempo oggettivo, sia pure del tutto indeterminatamente: tutte queste sono trascendenze, e come tali sono gnoseologicamente zero⁴⁹. Solo attraverso una riduzione, che noi vogliamo appunto chiamare *riduzione fenomenologica*, conseguono una dattà assoluta che non presenta più nulla di ciò che è trascendenza. Se pongo in questione l'io e il mondo e il vissuto dell'io come tale, allora la riflessione, semplicemente guardante, su ciò che è dato nell'appercezione del vissuto in gioco, la riflessione sul mio io, offre come risultato il *fenomeno* di questa appercezione: si potrebbe dire, il fenomeno «percezione concepita come mia percezione»⁵⁰. Naturalmente, nel modo di vedere naturale, posso riportare anche questo fenomeno, a sua volta, al mio io, ponendo questo io in senso empirico, col dire di nuovo: io ho questo

48. **tempo oggettivo**: cioè come ciò che è vissuto, per es. sentito, ora e qui, secondo la localizzazione intersoggettiva (si potrebbe dire «pubblica») delle esperienze: oggi, 8 ottobre, alle ore 13.00, a Milano ecc. Questo modo di considerare la percezione è però psicologico e naturalistico. Parla dei soggetti empirici esistenti nel mondo naturale e del loro tempo misurabile con gli orologi. Parla cioè di quelle trascendenze che la scienza usa e indaga, senza chiedene la possibilità e il modo delle loro apparizioni. Tutto questo, come dice subito Husserl, deve essere sottoposto all'*epochè* fenomenologica.

49. **gnoseologicamente zero**: sono contenuti, o fenomeni, della conoscenza, ma non hanno alcun valore conoscitivo in sé. La convinzione che l'io, la persona, il tempo del mondo (o «mondano», come dice talvolta Husserl) siano realtà, cose in sé che esistono fuori della loro manifestazione conoscitiva, fenomenica, tutte queste credenze «naturali», tutte queste ovvietà del senso comune, sono ridotte a zero dall'*epochè*, dalla riduzione fenomenologica.

50. **come mia percezione**: che io così la percepisco è il fenomeno, ciò che si dà; ma che il così percepito sia reale, vero, esistente in sé come spontaneamente suppongo e credo, questo *non* si dà e perciò va «sospeso», o «ridotto» a puro fenomeno di supposizione e di credenza.

fenomeno, esso è il mio. Allora dovrei, per conseguire il fenomeno puro, porre in questione ancora una volta l'io, come pure il tempo e il mondo, e così far risaltare un fenomeno puro, la *cogitatio* pura. Ma posso anche, mentre percepisco, volgere lo sguardo, un puro sguardo, alla percezione, proprio a essa, nel suo esser lì, e trascurare il rapporto all'io, o astrarre da esso; allora la percezione, afferrata e delimitata così, guardando, è una percezione in assoluto, che fa a meno di ogni trascendenza, che è data come puro fenomeno nel senso della fenomenologia⁵¹.

A ogni *vissuto psichico*, insomma, corrisponde, sulla strada della *riduzione fenomenologica*, un *fenomeno puro*, che esibisce la sua *immanente natura* (intesa in senso individuale)⁵² come *assoluta dattà*. Ogni posizione di una «realtà non immanente», non contenuta nel fenomeno, benché in esso intenzionata, e insieme di una realtà che non sia data nel secondo senso, è neutralizzata, cioè sospesa.

Se ora è possibile far oggetto di ricerca tali fenomeni puri, è evidente che a questo punto non ci troviamo più nell'ambito della psicologia, di questa scienza di tipo naturale, obbiettivante in senso trascendente. A questo punto non stiamo indagando nulla, non stiamo parlando di fenomeni psicologici, o di certi eventi della cosiddetta realtà positiva (la cui

51. **nel senso della fenomenologia**: la riflessione apperceptiva qui richiesta è quella fenomenologica, definita «puro sguardo», e non la riflessione empirica o naturale. Quest'ultima può bensì esercitarsi all'infinito, senza però mai attingere il terreno dei «puri» fenomeni della fenomenologia. Per es. posso riflettere che la percezione della casa che ho di fronte è appunto una *mia* percezione, una percezione del mio io ora e qui vivente; poi posso ulteriormente riflettere che questa riflessione, che ha per oggetto il mio io che percepisce la casa, è a sua volta una riflessione del mio io ora e qui atteggiato riflessivamente, e così via all'infinito. In questo modo però non abbandonano il terreno naturale del mondo già dato; continuo ad assumere apologeticamente cose, *res* trascendenti, come la casa e il mio io psicologico esistente nel mondo accanto ad altri io, la mia persona empirica vivente in tempi e spazi oggettivamente dati e presupposti.

Per attingere invece il fenomeno puro devo disattivare tutti questi riferimenti alla trascendenza e concentrarmi sulla pura immanenza del darsi assoluto» (cioè sciolto da ogni riferimento presuntivo) della percezione della casa nel suo puro apparire. Devo cioè considerare, come dirà subito Husserl, il dato o vissuto psichico non come contenuto di una supposta psiche individuale e come effetto di un supposto mondo naturale trascendente, ma come puro fenomeno di apparizione, dattà assoluta immanente ovvero assoluto evento fenomenologico.

52. (**intesa in senso individuale**): cioè, non la natura delle scienze naturali, ma ciò che è proprio di quel particolare fenomeno nella sua immanente dattà.

esistenza rimane anzi assolutamente in questione), ma solo di ciò che è vale indipendentemente dall'esistenza o meno di qualcosa come una realtà oggettiva, e sia che la posizione di simili trascendenze sia giustificata o meno⁵³. Stiamo parlando appunto di tali assolute datità; e per quanto esse possano riferirsi intenzionalmente a una realtà oggettiva, pure questo loro riferirsi è un certo carattere presente in esse, mentre per l'essere o il non-essere di quella realtà nulla resta ciononostante pregiudicato. E così stiamo già calando le ancora presso la costa della fenomenologia, i cui oggetti sono posti come essenti⁵⁴, alla maniera in cui la scienza pone i suoi oggetti d'indagine, ma non sono affatto posti come esistenze in un io o in un mondo temporale, ma come datità assolute, afferrate nello sguardo puramente immanente: qui l'immanente puro è da caratterizzare in primo luogo per mezzo della *riduzione fenomenologica*: intendo appunto questo qui⁵⁵, non ciò che esso intenziona in direzione trascendente, ma ciò che esso è in se stesso, ciò come cui esso è dato. Discorsi siffatti sono naturalmente solo circonlocuzioni ed espedienti per guidare a vedere la prima cosa che qui c'è da vedere, la distinzione fra le quasi-datità dell'oggetto trascendente e l'assoluta datità del fenomeno stesso⁵⁶.

53. *giustificata o meno*: possono esserci buoni motivi per supporre che la percezione della casa rinvii a una realtà trascendente, o che questa percezione stessa sia una modificazione fisiologica e psicologica della mia persona, intesa come realtà mondana ecc.; questi motivi però, per quanto in sé legittimi o «ragionevoli», non sono datità fenomenologiche immediate, non sono evidenti essi stessi nelle loro conclusioni trascendenti; si danno, appunto, solo come rinvii o presunzioni. Perciò non vanno accolti nelle loro intenzioni obbiettivanti, ma, caso mai, solo nelle loro specifiche intenzionalità fenomenologiche (come puro supporre, presumere, rinviare ecc.). Husserl dice: l'essere o il non essere delle realtà cui alludono resta impregiudicato (giudicare sin d'ora in merito sarebbe solo un pre-giudizio, cioè un giudizio prematuro e infondato). Viene invece accolto e guardato il puro dato fenomenologico: che vi è un supporto, presumere ecc. Tenuto conto di queste avvertenze e distinzioni, apriamo finalmente al terreno autentico della fenomenologia.

54. *essenti*: cioè come entità, come enti od oggetti (immanenti) di quella scienza che è la gnoseologia ovvero, più determinatamente, la fenomenologia.

55. *questo qui*: questo fenomeno che si manifesta, preso nel suo puro manifestarsi.

56. *fenomeno stesso*: la fenomenologia si svolge con atti di pura riflessione, con l'attivazione di uno sguardo puro diretto sul fenomeno che appare e in quanto appare. Come tale è un metodo, ha detto Husserl nella *Lezione I* (cfr. nota 18), e non una teoria. Perciò non le sono congrui «discorsi» e «circonlocuzioni», che hanno solo valore introduttivo e orientativo. Ognuno però, se vuole esercitare la fenomenologia, il suo metodo, deve impegnarsi a guardare da sé, deve fare in prima persona l'esercizio

Ma ora sono necessari nuovi passi e nuove riflessioni, perché noi possiamo mettere saldamente piede sulla nuova terra e non naufraghiamo infine sulla sua costa. Questa infatti ha i suoi scogli, su di essa incombe la nuvolaglia della mancanza di chiarezza, che ci minaccia con le bufere dello scetticismo. Ciò che abbiamo detto fin qui riguarda tutti i fenomeni, ma a noi interessano, naturalmente, ai fini della critica della ragione, solo i fenomeni di conoscenza. Eppure ciò che ora esporremo può essere preso del pari in considerazione per tutti i fenomeni, dato che vale, *mutatis mutandis*, per tutti.

Il nostro mirare a una critica della conoscenza ci porta a un inizio, a una terraferma di datità, della quale dobbiamo poter disporre e della quale sembra che abbiamo bisogno prima che di ogni altra cosa: per fondare l'essenza della conoscenza io devo naturalmente possedere *come datità* la conoscenza in tutte le sue forme questionabili, e in modo che questa datità non abbia in sé nulla della problematicità che la rimanente conoscenza⁵⁷, per quante datità essa sembri offrire, si porta con sé.

Il campo della pura conoscenza ce lo siamo assicurato; ora possiamo passare a studiarla e stabilire una scienza dei puri fenomeni, una *fenomenologia*. Non dovrà essere ovviamente questa la base fondamentale per la soluzione dei problemi che ci agitano? Ma è chiaro che io posso chiarire l'essenza della conoscenza solo se vado a vedere la conoscenza in prima persona, e se al mio sguardo essa è direttamente data così com'è.

fenomenologico, a cominciare dall'*epoché*, e non fermarsi alla astratta comprensione degli enunciati. Analogamente, si potrebbe dire, è ben possibile parlare della meditazione buddista, descriverla, dare avvertimenti ecc.; ma tutto ciò non può sostituire, né adeguare, l'atto concreto del meditare, la sua effettiva esperienza.

Nel caso che qui è in questione, tutti i discorsi sinora fatti devono metter capo a vedere di persona, osservando concretamente i fenomeni, i vissuti (come evidentemente Husserl ha fatto per primo), cioè la differenza fenomenologica fondamentale tra *oggetti trascendenti* e *fenomeni immanenti*. Questi ultimi sono dati assoluti immediatamente o intuitivamente evidenti (è evidente questa percezione così e così, nonché il suo riferimento alla facciata di una casa intesa come cosa che sta nello spazio fuori di me ecc.); gli oggetti trascendenti invece sono «quasi-datità»: si danno (come già si è detto) in quanto datità intenzionali presuntive del fenomeno «percezione della casa»; ma la loro trascendenza, la trascendenza cui alludono, in se stessa non si dà; si dà solo come fenomeno presuntivo. Questo è immanente e perciò è un dato assoluto; ma la trascendenza, che non si dà, è solo una quasi-datità.

57. *la rimanente conoscenza*: non la conoscenza pura, fenomenologicamente «ridotta», ma tutte le conoscenze delle scienze e del senso comune.

Io devo studiarla nel puro fenomeno, nella «pura coscienza», in modo immanente e solo guardando: la sua trascendenza è ben questionabile; l'essere dell'oggettualità a cui essa, purché sia trascendente⁵⁸, si riferisce, non mi è dato, ed è appunto in questione come tale oggettualità possa nonostante ciò esser posta, e quale senso abbia o debba avere, perché una tale posizione sia possibile. D'altra parte questo riferimento a un trascendente ha qualcosa di afferrabile nel puro fenomeno, anche se non go in questione l'essere del trascendente in rapporto alla fondatezza del riferimento. Il riferirsi a un trascendente, intenzionarlo in questa o quella maniera, è pure un carattere interno del fenomeno. Sembra quasi che l'unica cosa che conta sia una scienza delle *cogitationes* assolute⁵⁹. Una volta che debba cancellare la pre-datià del trascendente intenzionato, dove altrimenti potrei studiare non solo il *sensu* di questo intenzionato oltre sé, ma, col senso, anche la sua possibile *validità*, ovvero il senso della validità, se non là dove questo senso è dato assolutamente, e dove, nel fenomeno puro del riferimento, della conferma e della giustificazione⁶⁰, il senso della validità perviene da parte sua ad assoluta datià?

Certo in noi si insinua subito il dubbio se non debba pur sempre entrare in azione qualcosa in più, se la datià della validità non comporti dopotutto anche la datià dell'oggetto, che d'altronde non potrebbe essere la datià della *cogitatio*, ammesso che esista affatto qualcosa come una trascendenza valida⁶¹. Ma in ogni caso una scienza dei fenomeni asso-

58. **purché sia trascendente:** cioè nel caso di quelle coscienze che hanno la priorità o natura di inglobare una intenzionalità trascendente, come la percezione, il giudizio di esperienza (per es.: il sole diffonde calore) e simili.

59. **cogitationes assolute:** dei puri dati della coscienza, dei fenomeni della «coscienza pura», come ha detto Husserl, cioè purificata dall'*epoché* (cfr. anche nota 45).

60. **giustificazione:** il trascendente purificato dall'*epoché* permane come un tratto o un carattere intenzionale del fenomeno ed è appunto qui che va studiato nelle sue modalità proprie. Per es. come «riferimento» intenzionale a un trascendente (percepito questa penna sul tavolo come oggetto materiale afferrabile), come «conferma» (affero di fatto la penna dando luogo a una serie ulteriore di percezioni che confermano il precedente riferimento visivo), come «giustificazione» (giudico fondato associare nell'azione decorsi percettivi di tipo visivo e di tipo tattile, come nel caso in questione ecc.).

61. **Certo in... trascendenza valida:** osservare la trascendenza sulla base dell'intenzionalità del fenomeno, cioè dei suoi riferimenti, delle sue conferme, delle sue giustificazioni, suggerisce l'idea, dice Husserl, che anche la datià dell'oggetto trascendente, la sua validità come esistenza in sé, meriti una qualche fiducia (cfr. nota 53).

luti, intesi come *cogitationes*, è la prima cosa che occorre, e almeno una parte fondamentale della soluzione del problema essa dovrebbe fornirli.

Insomma, è la fenomenologia, e qui la fenomenologia della conoscenza come dottrina dell'essenza dei puri fenomeni di conoscenza, che si ha di mira. Le prospettive sono belle. Ma la fenomenologia in che modo deve avviarsi, in che modo è possibile? Giudizi devo formulare, e — beninteso — giudizi oggettivamente validi; devo conoscere fenomeni puri in modo scientifico. *Ma non porta ogni scienza ad accertare un'oggettività in sé essente, e con ciò un trascendente?* Ciò che viene accertato scientificamente è, in sé, vale semplicemente come essente, sia che lo ponga o no come essente con il mio conoscerlo. Non appartiene all'essenza della scienza, come suo correlato, l'oggettività di quello che in essa è solo conosciuto, scientificamente fondato? E ciò che è scientificamente fondato non vale universalmente? Ma qui come stanno le cose? Noi ci muoviamo nel campo dei fenomeni puri. Anzi perché dico *campo*? Esso è piuttosto un eterno *flusso eractico* di fenomeni⁶². Quali asserzioni posso fare in que-

È vero che nel fenomeno, nella *cogitatio*, questa validità oggettiva non è data (è data solo la sua presunzione intenzionale), ed è vero altresì che per ora non sappiamo se possa mai esistere qualcosa come una trascendenza, una realtà in sé, dotata di validità assoluta. Resta il fatto però che là dove ho visto la penna anche la mano l'ha trovata, che là dove l'ho riposta anche in seguito l'ho ritrovata, e così per altre innumerevoli esperienze percettive che regolano il fare quotidiano, il mio abituale commercio col mondo e con le sue cose.

È naturale che a questo punto mi chieda se la presunzione di trascendenza che accompagna costantemente i fenomeni non sia qualcosa più di una mera presunzione e non alinda infine a una validità oggettiva ben fondata. Tuttavia, è per il momento necessario attenersi metodicamente alla validità immanente dei fenomeni assoluti, cioè purificati dall'*epoché*, neutralizzati e ridotti rispetto a ogni supposta realtà naturale, e dar corso a un'autentica fenomenologia che studia i caratteri immanentemente essenziali di ogni fenomeno di conoscenza. Questo proposito, però, solleva subito una difficoltà di carattere generale, come ora vedremo.

62. **flusso eractico di fenomeni:** il problema sta dunque in questi termini: siamo giunti finalmente a impostare una «fenomenologia della conoscenza come dottrina dell'essenza dei puri fenomeni di conoscenza», fenomenologia resa possibile dall'*epoché*, dalla riduzione del nostro sguardo all'essenza intenzionale puramente immanente alle *cogitationes*. Ma come dovremo ora procedere? Lo sguardo purificato diretto immediatamente ai fenomeni (a ciò che si manifesta nelle *cogitationes* così come si manifesta) deve ben tradursi in giudizi validi, se deve metter capo a una «dottrina» della conoscenza. Deve cioè tradursi in giudizi veri, oggettivi e universali («scientifici»), e quindi in oggetti essenti in sé, sia che nel giudicare mi renda conto oppure no di porre

st'ambito? Ebbene, guardando, posso dire: «Questo qui! Esso è, indubbiamente». Posso forse dire perfino che questo fenomeno include quell'altro come sua parte, o è connesso con quello, o trapassa in quello passando per..., e così via.

Ma quanto alla *validità* «oggettiva» di questi giudizi, è chiaro che non se ne fa nulla; essi non hanno nessun «senso oggettivo», hanno solo *verità* «oggettiva». Ora noi in questa sede non vogliamo imbarcarci in una ricerca che accerti se questi giudizi, in quanto sollevano la pretesa di essere «soggettivamente» veri, in certo senso non abbiano poi anche la loro oggettività. Ma è chiaro anche a un fugace sguardo che qui manca affatto quella più alta dignità di oggettività che i giudizi naturali prescientifici mettono per così dire in scena e che i giudizi validi delle scienze esatte portano a una perfezione incomparabilmente più alta⁶³. Noi non attribuiremo particolare valore a giudizi come «Questo qui esiste» e simili, che pronunciamo nel momento del puro guardare.

Loro si ricorderanno del resto, a questo proposito, della famosa di-

siffatte oggettualità essenti in sé (è oggettivamente vero in sé che il fenomeno del conoscere è essente così e così e non altrimenti). Ma come è possibile ciò?

Le *cogitazioni* sono un campo di puri fenomeni soggettivi; e anzi, già dire «campo» significa suggerire l'idea di una qualche stabilità e unità là dove non è altro, in realtà, che mutamento e impermanenza. Il carattere delle *cogitazioni*, dei vissuti fenomenici della coscienza pura, assomiglia piuttosto, dice Husserl, al divenire di Eracito, a quel «tutto scorre» e niente permane che la dottrina eraclea opponeva, come dice la tradizione, all'essere di Parmenide. Quali mai giudizi universali e oggettivi si possono esprimere relativamente a un «flusso» di mutevoli esperienze? Posso solo notare la presenza contingente di qualcosa («questo qui») e magari contingenti connessioni (questo è parte di quest'altro, viene dopo quest'altro o si trasforma in quest'altro ecc.); per es.: questa goccia di inchiostro è caduta nel bicchiere e ora è una parte dell'acqua che vi è contenuta, la quale, da trasparente che era, diviene progressivamente scura e così via). Ma più di questo non sembra possibile dire. Registro reazioni soggettive, ma nessuna dottrina oggettiva del conoscere e dei suoi oggetti.

63. *perfezione incomparabilmente più alta*: nei giudizi naturali prescientifici noi non ci limitiamo a dire: ho una sensazione di freddo; ora però comincio ad avvertire un certo tepore ecc.; ma diciamo: è calata la notte; il calore della stufa comincia a diffondersi, e così via. Queste oggettualità naturali conosciute dal senso comune sono poi ben più profondamente conosciute entro i giudizi scientifici sul calore in generale, sul calore del sole ecc. La fondazione ultima di tali oggettività naturali e scientifiche è posta in questione, come sappiamo, dalla fenomenologia; ma come può essa separare di comprenderle e di chiarirle se il suo campo di applicazione si riduce al mero «questo qui» dell'intuizione soggettiva in perenne fluire?

stinzione kantiana fra *giudizi di percezione* e *giudizi di esperienza*. L'affinità è manifesta⁶⁴. D'altra parte Kant non ha raggiunto l'intenzione ultima di

64. L'affinità è manifesta: Husserl è consapevole (e giù lo si è notato: cfr. note 2 e 5) della vicinanza della sua indagine con alcuni aspetti della critica della ragione sviluppata da Kant. Qui egli si riferisce in particolare all'«Analitica dei principi» della *Critica della ragion pura*, là dove Kant si propone di mostrare in che modo le forme soggettive del conoscere (intuizioni pure, cioè spazio e tempo, e categorie dell'intelletto) possano di principio dar luogo a delle conoscenze oggettive. Per es. come, tramite le analogie dell'esperienza, i giudizi percettivi si raccolgono, oltre la loro contingenza materiale, in un'unità generale regolativa della forma di tutti i possibili giudizi d'esperienza. Oppure come nei postulati del pensiero empirico in generale venga fornita apriori quella regola dell'esperienza in generale che consente alle percezioni fenomeniche di non restare contingentemente isolate, ma di porsi tra loro in un rapporto necessario di causa ed effetto ecc. (necessità che era stata negata da Hume: cfr. nota 12).

Come si vede, il problema di Husserl è analogo a quello di Kant: come possono dei fenomeni percepiti in forma unicamente soggettiva (immanente) dar luogo a un'esperienza valida oggettivamente (trascendente) e cioè a conoscenze universalmente valide? La via di Kant è, in ultima analisi, quella espressa dalla celebre distinzione tra fenomeni e noumeni o cose in sé: l'oggettività del conoscere vale solo per il mondo fenomenico, in quanto questo è sempre relativo alle modalità umane di conoscenza; come però le cose stiano in se stesse, cioè fuori dal rapporto con l'umanità senziente, giudicare e conoscere (cioè indipendentemente dalle forme soggettive del sentire, del giudicare e del conoscere), questo non è possibile dire; ogni pretesa in questa direzione conduce alle proposizioni «dialettiche» della metafisica, cioè ad asserzioni indecidibili, controveribili e contraddittorie. Husserl obietta che in tal modo Kant resta preda (nonostante la sua famosa «rivoluzione copernicana») di pregiudizi psicologisti (il mondo in sé è altra cosa dai contenuti psichici della coscienza), nonché di un certo «antropologismo» (il mondo in sé è altra cosa dal mondo «umano»). Questo residuo dogmatico permane in Kant in quanto egli non è potuto pervenire a un'autentica *epoché* fenomenologica che ponga fuori causa ogni «in sé» (che neutralizzi l'idea che solo ciò che è «in sé», indipendentemente dal soggetto, è assolutamente «oggettivo» e «reale»). La rivoluzione kantiana rovescia il rapporto tradizionale io-mondo (incentrandosi sullo, che non è più meno rispecchiamento conoscitivo del mondo in sé); tuttavia mantiene dogmaticamente la distinzione stessa, che nell'*epoché* invece si cancella: il mondo, come residuo puro della riduzione, fa tutt'uno col manifestarsi fenomenico della coscienza intenzionale.

Nella *Krisis* Husserl argomenterà ampiamente questa critica a Kant, mettendo sotto accusa anche il soggetto trascendentale kantiano (come anche l'io dell'idealismo di Fichte: cfr. nota 45): soggettività «miticamente» costruite, anziché colle concretamente tramite la riduzione e la descrizione fenomenologiche. Qui egli accenna polemicamente al carattere «misterioso» dell'apperezione trascendentale (l'«io penso»,

questa necessaria distinzione, in quanto gli mancava il concetto di fenomenologia e di riduzione fenomenologica, e non riuscendo egli a svincolarsi interamente dallo psicologismo e dall'antropologismo. Naturalmente non si tratta nel nostro discorso di giudizi solo soggettivamente validi, che per la loro validità siano limitati al soggetto empirico, e di giudizi oggettivamente validi, cioè validi per ogni soggetto in assoluto; il soggetto empirico noi lo abbiamo già neutralizzato, e l'appercezione trascendentale, la coscienza in assoluto, acquisterà presto per noi tutt'altro senso, e niente affatto misterioso.

Ma torniamo alla linea principale della nostra trattazione. Giudizi fenomenologici come giudizi singolari non hanno molto da insegnarci. Ma come si perviene a dei giudizi, per giunta giudizi validi che siano scientifici? E la parola *scientifici* ci pone subito in imbarazzo. Non si fa avanti, noi ci chiediamo, con l'oggettività la *trascendenza*, e con questa appunto il dubbio su che cosa essa debba significare, se e come essa sia possibile? Tramite *riduzione gnoseologica*, noi escludiamo presupposizioni trascendenti, perché la trascendenza è in questione, quanto alla sua possibile validità e al suo senso. Ma è ancora possibile, allora, accertare qualcosa in modo scientifico, in modo trascendente, entro la gnoseologia stessa? Non è ovvio che prima della fondazione della possibilità della trascendenza non vi può esser posto nella gnoseologia stessa per nessun accertamento trascendente? Ma se l'*ἐπιτομή* gnoseologica richiede — come sembrerebbe — che noi non lasciamo valere nessuna trascendenza prima di averne fondata la possibilità, e se proprio la fondazione della possibilità della trascendenza richiede, in quanto fondazione oggettiva, posizioni trascendenti, pare che siamo di fronte a un circolo⁶⁵, che rende im-

l'autocoscienza pura) in Kant. Fu lo stesso Kant del resto a riconoscere (proprio nella citata «Analitica dei principi») che il fondamento ultimo del conoscere, da lui affidato alla produzione di schemi trascendenti applicati all'esperienza empirica così da sollevare al universalità e oggettività dei concetti puri o categorie dell'intelletto, è un «arte nascosta» nel più profondo dell'umana natura e perciò impossibile a ravvisarsi e a chiarirsi compiutamente.

65. a un circolo: a un circolo vizioso. È quello già commentato nella nota 62. La fenomenologia (in quanto critica della conoscenza) mette tra parentesi ogni trascendenza, ogni oggettività in sé; essa si concentra sui puri fenomeni per conoscerli nella loro essenza. Ma allora anche questa conoscenza, come ogni conoscenza, deve mettere capo a delle oggettività in sé, a delle verità trascendenti (che trascendono il darsi contingente di questo o quel fenomeno; restringersi a essi equivarrebbe a tornare al

possibili fenomenologia e gnoseologia; e le fatiche finora sopportate risulterebbero vane.

Non saremo obbligati a disperare subito della possibilità di una fenomenologia e, ciò che vi è manifestamente complicato, di una critica della conoscenza. Quello che ora ci occorre è compiere un passo avanti, che ci retifichi questo circolo illusorio. In fondo lo abbiamo già compiuto, dal momento che abbiamo distinto due specie di immanenza e trascendenza⁶⁶. Come Loro ricorderanno, Descartes si chiese, dopo aver accertato l'evidenza della *cogitatio* (o piuttosto, ciò che noi non ci siamo addossato, il *cogito ergo sum*): *cos'è che mi rende sicuro di queste datità fondamentali?* Ebbene, era la *clara et distincta perceptio*⁶⁷. A questa noi possiamo

fenomenismo di Hume, e perciò al suo scetticismo, e niente affatto procedere in direzione di una «scienza fenomenologica»). Ecco il circolo vizioso.

66. due specie... trascendenza. l'immanenza assoluta del fenomeno, del «dato fenomenologico» purificato dall'*epochè*; e questa stessa immanenza in quanto nella sua intenzionalità costitutiva vi è un riferimento alla trascendenza (è il caso, per es., della percezione: è costitutivo della percezione di una casa o di un tavolo il porre tali oggetti come realtà esistenti in sé fuori dalla percezione). Corrispondentemente abbiamo due specie di trascendenza (cfr. nota 36): quella che è immanente al fenomeno stesso, che è il suo senso o «portato» intenzionale; e quella trascendenza che viene supposta sussistere in sé (come accade nel pensare comune e nella scienza).

67. chiara et distincta perceptio: la percezione chiara e distinta, che per Cartesio era sinonimo di evidenza, di verità certa. Di nuovo Husserl prende spunto da Cartesio (cfr. nota 46), ma anche se ne distingue. Comune è l'appello alla intuizione diretta e immediata del vissuto della coscienza, cioè appunto a qualcosa di chiaramente dato e distintamente colto nel suo stesso darsi. Nei *Principi della filosofia* (I, 45) Cartesio scrive: «Chiamo chiara quella percezione che è presente e aperta alla mente che fa attenzione; come diciamo di vedere chiaramente quelle cose che, presenti all'occhio intuente, lo muovono abbastanza fortemente e apertamente. Chiamo distinta quella che, essendo chiara, è da tutte le altre così disgiunta e scissa, da non contenere in sé nulla all'intuitori di ciò che è chiaro». Cartesio però, per dirla in fretta, inferisce da ciò il carattere sostanziale, di realtà esistente in sé, di ciò che è chiaro e distinto. Egli per es. fa dell'evidenza del *cogito ergo sum* il modello per commisurarvi l'esistenza di ogni altra cosa. Se qualcosa è evidente (chiaro e distinto) così come è evidente che penso e che quindi sono (sono una *substantia pensans*), allora anche questo qualcosa è, è esistente.

E così che nelle *Meditazioni filosofiche* (qui richiamate da Husserl) egli passa dal *cogito ergo sum* a «dimostrare» che noi abbiamo idee (come l'infinito o la perfezione) che, essendo noi finiti (come attestano i nostri dubbi), non possiamo darci da soli. E poi che queste idee non possono derivare che da un essere esso stesso infinito e perfetto (poiché la causa non può avere meno essere del suo effetto). E infine che questo essere

rifarci. Non ho bisogno di dire che qui noi abbiamo concepito la cosa in modo già più puro e più profondo di Descartes, e che perciò anche l'evidenza, la *clara et distincta perceptio*, è da noi concepita e intesa in modo più puro. Assieme a Descartes (*mutatis mutandis*) possiamo fare a questo punto il passo ulteriore: qualunque cosa sia data, come la singola *cogitatio*, mediante *clara et distincta perceptio*, abbiamo altrettanto diritto di avvalercene. Questo certamente non ci lascia presagire niente di buono, se ripensiamo alla terza e quarta meditazione, alle prove dell'esistenza di Dio, al ricorso alla *veracitas dei* ecc. — Sia pure, Loro siano solo molto scettici, o piuttosto molto critici.

La dattà della pura *cogitatio* noi l'abbiamo ammessa come assoluta, la dattà della cosa esterna nella percezione esterna no, benché questa sollevi la pretesa di dare l'essere della cosa stessa⁶⁸. La trascendenza della cosa esige che noi la poniamo in questione. Noi non comprendiamo come la percezione possa cogliere qualcosa di trascendente; ma comprendiamo come la percezione possa cogliere qualcosa di immanente, in qualità di percezione riflessa e puramente immanente, o ridotta. E perché comprendiamo questo? Ebbene, noi guardiamo e afferriamo direttamente quel che intenzioniamo guardando e afferrando. Aver davanti agli occhi un'apparenza, che intenziona qualcosa che in essa non è direttamente dato, e dubitare che questo qualcosa sia, e di come vada inteso il suo essere, tutto questo ha un senso. Ma guardare e non intenzionare nien-

perfitto non può essere malizioso e ingannatore, non può desiderare di ingannarmi, sicché la mia costante convinzione circa l'esistenza materiale delle cose esterne e in generale del mondo viene infine riconquistata e avvalorata.

Tutto questo cammino cartesiano, che dal *cogito* risale a Dio, ne dimostra l'esistenza necessaria e poi ritorna ai contenuti trascendenti del *cogito* stesso, non può essere condiviso da Husserl. Sia perché esso presuppone dogmaticamente la convinzione che ciò che è reale debba essere sostanza, esistenza in sé, sia perché Cartesio procede dimenticando proprio la regola della «percezione chiara e distinta»: non si attiene interamente ai fenomeni (a causa di una insufficiente *epoché*, che non ha davvero messo tra parentesi i pregiudizi ontologici e i pregiudizi logici), ma si appella a ragionamenti, inferenze, deduzioni, ovietà morali (chi inganna è cattivo e perciò imperfetto) e simili. Perciò Husserl dice che la nozione fenomenologica di evidenza è più pura e profonda di quella cartesiana, e nel contempo tranquillizza scherzosamente i suoi uditori: il suo riferimento a Cartesio non lo farà cadere in una metafisica dogmatica; se qualcuno non ci crede, usi pure tutte le armi della critica scettica.

⁶⁸ L'essere della cosa stessa: di farci conoscere la cosa così come è esistente in se stessa.

l'altro che ciò che nel guardare si afferra, e poi ancora porre questioni e avanzare dubbi⁶⁹, questo non ha senso affatto. In fondo tutto ciò non significa altro se non che guardare, afferrare qualcosa di dato direttamente, in quanto si tratti appunto di un effettivo guardare, di un'effettiva dattà diretta nel senso più rigoroso, e non di un'altra dattà che intenzioni qualcosa di non-dato, tutto ciò rappresenta un che di ultimo. E l'ovvietà assoluta; ciò che non è ovvio, che è problematico e forse anche misterioso, si trova nell'intenzionare trascendente, cioè nell'intenzionare, credere, forse addirittura laboriosamente fondare⁷⁰, qualcosa che non è dato; non ci aiuta affatto che anche qui ci sia una dattà assoluta da constatare, la dattà dell'intenzionare o del credere stesso: basta che esercitiamo la riflessione e ce la troviamo dinanzi, ma questo che di dato non è affatto ciò che si intenziona⁷¹.

Ma come! L'ovvietà assoluta, la guardante dattà diretta, è presente soltanto nel singolo vissuto e nei suoi singoli momenti e parti, si riduce cioè al porre, guardando, il *questo-qui*? Non dovrebbe essere possibile porre, guardando, altre dattà come dattà assolute, per esempio universalità, in modo che un universale possa venire, guardando, a ovvia dattà, dubitare della quale sarebbe daccapo un controsenso?

69. avanzare dubbi: cfr. note 25 e 27.

70. laboriosamente fondare: è per es. il caso citato delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio in Cartesio.

71. non ci aiuta... intenziona: il fatto che il percepire, in quanto posizione intenzionale di una trascendenza materiale, o che il dimostrare, in quanto inferenza della trascendenza di un essere assoluto come Dio ecc., siano essi stessi dei vissuti fenomenici, e perciò fenomenologicamente osservabili, non significa che sia osservabile ciò a cui si riferiscono. La percezione, l'inferenza, sono un *che* di dato (una dattà assoluta e indubitabile); ma *ciò* che è oggetto della loro intenzionalità, questo non è dato. Se però le cose stanno così, allora sembrerebbe che siano fenomenologicamente osservabili solo i singoli e contingenti vissuti della coscienza, il loro puntuale e accidentale «questo qui», e niente invece di universale e di assoluto. Col che torniamo alla difficoltà dalla quale eravamo partiti (il «flusso eracleico»: cfr. nota 62).

In realtà questa difficoltà nasce da un pregiudizio: che l'universale non possa mai essere un «dato», una «dattà fenomenica» o un'apparizione fenomenologica intuitiva (ma sempre solo il frutto astrattivo di un'operazione logica); e, per converso, che ciò che è dato o dattà debba essere sempre e solo un che di individuale e contingente. Husserl è qui sul punto di denunciare tale pregiudizio e di aprirsi la via verso una fenomenologia delle essenze, delle forme universali (che talora chiama anche, platonicamente, idee). Allora anche la possibilità di una «scienza» o «dottrina» fenomenologica sarà chiarita e infine atfinta.

Quanto sarebbe strano limitarsi alle datità fenomenologico-singole della *cogitatio* risulta già da questo, che l'intero trattamento dell'evidenza, che noi abbiamo avviato appoggiandoci a Descartes e che certo era illuminato da assoluta chiarezza e diretta intelligibilità, perderebbe il suo valore. Infatti, nella singola fattispecie di una *cogitatio*, per esempio di un sentimento che stiamo vivendo, potremmo forse dire: «Questo è dato», ma a nessun patto potremmo arrischiare il principio generalissimo: *la datità di un fenomeno ridotto in quanto tale è una datità assoluta e indubitabile?*⁷².

Ma questo, solo per mettere Loro sulla strada. In ogni caso è lampante che la possibilità di una critica della conoscenza dipende dall'esistere altre datità assolute, oltre quelle delle *cogitationes* ridotte. Più esattamente, noi le oltrepassiamo già coi giudizi predicativi che pronunciamo su di esse. Già quando diciamo: «A fondamento di questo fenomeno di giudizio sta questo e questo fenomeno di rappresentazione», «Questo fenomeno di percezione contiene questi o quei momenti, contenuti di colore e simili», e anche quando, in base ai presupposti, facciamo queste asserzioni nella più pura aderenza alle datità della *cogitatio*, noi, con le forme logiche che si rispecchiano anche nell'espressione linguistica, andiamo ben al di là delle semplici *cogitationes*. C'è in tutto ciò un sovrappiù che non consiste — poniamo — in una semplice agglomerazione di nuove *cogitationes*. E anche se alle *cogitationes* sulle quali facciamo asserzioni, col pensiero predicativo se ne aggiungono altre, tuttavia non sono queste che costituiscono lo stato di cose predicativo, cioè l'oggettualità dell'asserzione⁷³.

72) datità assoluta e indubitabile: se fosse vero che la riflessione fenomenologica può attingere solo singole *cogitationes*, non potremmo neppure dire che queste *cogitationes*, ridotte dall'*epochè* alla loro pura immanenza, a ciò che in esse effettivamente si manifesta ed è direttamente osservabile, sono dati assoluti (non relativi ad altro che al loro stesso manifestarsi così come si manifestano) e perciò indubitabili (cfr. nota 69 e i rinvii in essa contenuti). Questa è infatti un'asserzione palesemente universale e tuttavia dotata di assoluta evidenza (chiara e distinta). Se non fosse tale, dovei ammettere per es. che il fatto di percepire ora un suono non è un dato assoluto (indipendentemente dalla «realtà» o meno del suono percepito) e che potrebbe invece trattarsi della percezione di un colore o di altro ancora, il che è manifestamente privo di senso. In tal modo Husserl, come dice, sta mettendo i suoi uditori sulla strada: sulla strada che conduce a comprendere la datità stessa delle essenze o dell'universale.

73) l'oggettualità dell'asserzione: la riflessione fenomenologica mi invita a osservare i dati, i vissuti fenomenici. Ma che significa osservare? Non è certo un limitarsi a constatare che ogni volta c'è un «questo qui». Restringersi al questo-qui non sarebbe at-

Almeno per chi possa mettersi nella posizione del puro guardare, e tenere lontana da sé ogni pre-opinione naturale⁷⁴, è più facile riconoscere che non solo delle individualità, ma anche delle *universalità*, cioè *oggetti universali e stati di cose universali*, possono pervenire ad assoluta datità diretta. Questo riconoscimento è di importanza decisiva per la possibilità della fenomenologia. Infatti il peculiare carattere di questa è il suo essere analisi d'essenza e indagine d'essenza, nel quadro di una considerazione puramente guardante, nel quadro di un'assoluta datità diretta. Questo è necessariamente il suo carattere; dopo tutto essa vuol essere scienza e metodo intesi a chiarire possibilità, possibilità della conoscenza e possibilità della valutazione⁷⁵, e a chiarirle dal fondo della loro essenza; e si tratta di possibilità discutibili universalmente, e con ciò le relative indagini sono indagini d'essenza universali. L'analisi d'essenza è *eo ipso* un'analisi nel

tenersi al dato fenomenico, al suo darsi effettivo, ma sarebbe un manometterlo, sforzandosi di fare astrazione dal suo spontaneo portato, dal suo contenuto immediato. Ciò che di fatto è constatato non è un astratto «questo qui», ma qualcosa come «rosso», come «duro», e anzi come «tavolo» ecc. Ciò significa che, constatando, noi formuliamo immediatamente giudizi, connessioni logiche che trovano espressione in corrispondenti forme linguistiche («a è b», «questo tavolo è duro» e simili). Col che oltrepassiamo continuamente l'individualità della singola *cogitatio*. E non solo nel senso che a una *cogitatio* ne seguono altre (come quando diciamo che il tavolo è rosso e poi che è anche duro e che si può supporre che sia molto pesante ecc.); invece, proprio nel senso che la singola *cogitatio* (questo fenomeno qui) è anche «rossa». In tal modo la sua singolarità è oltrepassata in un predicato universale («l'esser rosso») che costituisce il carattere oggettivo dell'asserzione (il questo-qui appartiene all'oggettualità universale del rosso).

74. pre-opinione naturale: cioè ogni pregiudizio del senso comune, che per es. ritiene acriticamente che ogni dato sia puramente individuale e che l'universale perciò non possa mai esser dato, ma solo inferito. Questo è poi il modo di ragionare dell'empirismo (da Occam a Locke, a J.S. Mill: solo l'individuo è reale; l'universale è un'immagine mentale ottenuta per astrazione o addirittura è un segno convenzionale della comunicazione umana che di per sé non è nulla più di un suono, un *fatus vocis*, come si diceva nel Medioevo).

75. possibilità della conoscenza... valutazione: la fenomenologia è sia fondazione della conoscenza naturale e scientifica (ciò che sin qui è stato prevalentemente tematizzato), sia fondazione delle opinioni morali, dei comportamenti riferiti a valori e delle scienze valutative in generale (la morale, il diritto, la politica ecc.). Tutto ciò che è universale (discutibile universalmente, dice Husserl, cioè afferribile sul piano di validità che vogliono essere generali, valide non soltanto per me o per te, ma per tutti) è un oggetto possibile della fenomenologia: l'universalità gnoseologica, quella etica, quella estetica ecc.

modo della generalità, la conoscenza di essenza è *eo ipso* una conoscenza indirizzata a essenze, a essenzialità, a oggettualità universali. E qui trova legittimamente il suo posto anche il discorso circa l'apriori⁷⁶. Giacché, che cos'altro significa una conoscenza apriori, almeno in quanto abbiamo escluso i concetti dell'apriori svistati dall'empirismo, se non una conoscenza indirizzata a essenzialità generali, che attinga un valore puramente suo puramente dall'essenza?

In ogni caso è questo il primo concetto giustificato di apriori; un altro se ne ricava quando intendiamo con questa espressione tutti i concetti che, come categorie, abbiano in certo senso importanza di principi, e inoltre le leggi d'essenza che si fondano su questi concetti.

Se qui ci atteniamo strettamente al primo concetto di apriori, la fenomenologia ha da fare con l'apriori nella sfera delle origini, o delle datità

⁷⁶ L'apriori: Husserl si oppone qui al concetto di apriori così come è inteso sia dagli empiristi sia dallo stesso Kant (che non è però espressamente richiamato, se non, come vedremo, per altro motivo). L'apriori della fenomenologia non è un contenuto indipendente dall'esperienza (come sarebbe l'idea «innata» di perfezione secondo Cartesio, che gli empiristi si impegnano a negare, riducendo ogni cosiddetto apriori all'aposteriori, cioè all'esperienza stessa), né si tratta di un apriori puramente formale come in Kant (per es. le forme trascendentali del conoscere in accordo con le quali è data l'esperienza, ma che non sono nell'esperienza).

L'apriori fenomenologico, dice Husserl, è di due specie. La prima concerne la datità assoluta delle essenze, sulla quale si modellano le ontologie regionali già messe a punto nelle *Ricerche logiche* (cf. *Introduzione*, p. 18). L'universalità del rosso, del colore, ma anche della fantasia, del ricordo, dell'amore, dell'odio ecc., in quanto datità assolute «immediatamente accessibili» allo sguardo fenomenologico, mostra che tali datità sono qualcosa di originario, qualcosa di ultimativamente evidente «nella sfera delle origini», e perciò, in questo senso, qualcosa di apriori rispetto a ogni ulteriore conoscenza. La seconda specie di apriori concerne invece i concetti, le categorie, le leggi che si presentano col valore di principi universali in ogni campo dell'esperienza (scientifica, morale, estetica ecc.). Per es. i principi della percezione in generale (e non solo la sua essenzialità sonora, tattile, visiva ecc.); oppure i principi dell'azione sociale, del fare artistico e così via.

La fenomenologia è impegnata, anche qui, ad accertare intuitivamente l'evidenza di tali principi, e quindi a saggiare l'autenticità della loro pretesa universale, cioè del loro incarnare effettivi apriori. Per la via originale e autonoma del suo metodo la fenomenologia riscopre e ripercorre così l'intento kantiano di una generale «critica della ragione», teorica e pratica, e cioè di un'universale chiarificazione e fondazione di tutte le nostre credenze e convinzioni.

assolute, cioè con le specie che sia dato cogliere guardando nel modo della generalità, e con gli stati di cose apriori che sulla base di quelle specie si costituiscono in modo immediatamente accessibile allo sguardo. Nella direzione invece della critica della ragione, non solo di quella teorica ma anche di quella pratica, e di ogni forma di ragione, l'obiettivo principale è l'apriori nel secondo senso, l'accertamento delle forme e degli stati di cose che debbono darsi direttamente al livello dei principi, e — per mezzo di queste datità dirette — la realizzazione, la valorizzazione e la valutazione dei concetti e delle leggi che si presentano con la pretesa a un'importanza di principi nella logica, nell'etica e nella dottrina dei valori.

Se ci fermiamo alla mera fenomenologia della conoscenza, ciò che in essa è in gioco è l'essenza della conoscenza in quanto la si possa esibire in modo direttamente intuitivo, si tratta cioè di esibire allo sguardo e distinguere analiticamente, mantenendosi nel quadro della riduzione fenomenologica e della datità diretta, le molteplici specie di fenomeni comprese sotto il largo titolo di «conoscenza». La questione è allora di sapere che cosa, essenzialmente, in essi è insito e che cosa funge da fondamento, a partire da quali fattori essi si costruiscono, quali possibilità di complessi fondano, sempre essenzialmente e in pura immanenza, e quali rapporti generali scaturiscono comunque da essi.

Né si tratta soltanto di ciò che è materialmente immanente, ma anche dell'immanente in senso intenzionale. I vissuti di conoscenza — questo appartiene alla loro essenza — hanno un'intenzio⁷⁷, intendono qualcosa, si riferiscono in una maniera o nell'altra a un'oggettualità. Il riferirsi a un'oggettualità appartiene a essi, anche se non appartiene a essi l'oggettualità. E l'oggettualità può apparire, può avere nell'apparire una certa datità, mentre tuttavia non è materialmente contenuto nel fenomeno conoscitivo, né si pone altrimenti come cogitatio⁷⁸. Chiarire l'essenza della conoscenza e portare alla datità diretta le connessioni d'essenza che appartengono a essa, significa dunque condurre le indagini secondo questi due aspetti, approfondire questo rapporto appartenente all'essenza della conoscenza. È proprio qui che si trovano gli enigmi, i misteri, i problemi intorno al senso ultimo dell'oggettualità della conoscenza, e fra questi quelli della sua fondatezza e non-fondatezza, quando si tratti di cono-

scenza giudicante, o della sua adeguazione, quando si tratti di conoscenza evidente, e così via⁷⁹.

In ogni caso, manifestamente, tutta questa indagine d'essenza è proprio un'indagine nel modo della generalità. Il singolo fenomeno di conoscenza che nel flusso di coscienza viene e scompare, non è l'oggetto dell'accertamento fenomenologico. Qui si hanno di mira le «fonti della conoscenza», le sue origini, che occorre arrivare a intuire nel modo della generalità, le assolute datità generali che rappresentano i criteri universali coi quali va misurato ogni senso e quindi anche il diritto del pensiero caduto in confusione, e sulla base dei quali sono da sciogliere tutti gli enigmi che esso ci pone nel suo riferimento all'oggetto.

Ma può realmente l'universalità, possono essenza universali e stati di cose universali a esse appartenenti pervenire a datità diretta nello stesso senso di una cogitatio? Non trascende l'universale come tale la conoscenza?⁸⁰ La

79. quando si tratti... così via: come può un giudizio esprimere uno stato di cose, che è materialmente tutt'altro dalla forma del giudizio, sicché in ogni senso lo trascende? Wittgenstein a sua volta si chiedeva: come può una successione di suoni vocali o di segni sulla carta significare uno stato di cose là fuori, nella realtà? E poi, come può un giudizio «adeguarsi» alla realtà, come può «rispecchiarla»? Non possiamo rispondere: «per convenzione», perché già per stabilire la convenzione, far corrispondere segni a cose, dovremmo usare il giudizio, il linguaggio, il pensiero. Ci deve essere qualcosa che è immanente al giudizio e che è comune con la realtà significata, ma cosa?

Questo, si potrebbe osservare, è il problema stesso a partire dal quale è sorta la filosofia. Parmenide infatti diceva: essere e pensare sono il medesimo. Ma che è quel medesimo? C'è qui un'evidenza che chiede di essere chiarita. Su che base posso ritenere che una conoscenza «evidente» sia anche «vera»? Cioè: non psicologicamente ma ontologicamente evidente, capace di darmi la «cosa stessa», di offrirmi il «medesimo» entro il vissuto della coscienza? E con questi fondamentali problemi che Husserl qui si misura, inseguendo il medesimo entro l'intenzionalità e l'intuizione di essenza.

80. Non trascende... la conoscenza: abbiamo visto che ogni sguardo riflessivo rivolto al vissuto fenomenico comporta una conoscenza universale (cfr. note 73, 74, 75). In questo senso la conoscenza universale è un dato originario o un fenomeno assoluto immanente la cui visibilità è aperta dall'*epoché*. Che cosa dobbiamo pensare però di questo universale? L'*epoché* non mi consente di accoglierlo ingenuamente, o metafisicamente, come una «realtà in sé» (come le idee di Platone o, modernamente, come gli oggetti di Meinong o gli oggetti eterni di Whitehead). L'*universale come tale* è infatti una trascendenza, qualcosa che non può essere «materialmente» contenuto nel singolo vissuto, anche se questo vissuto è una «coscienza di universalità», cioè

77. Intenzio: un'intenzione, un'intenzionalità. Ogni vissuto della coscienza è sempre coscienza di qualche cosa (sul fondamentale tema fenomenologico dell'intenzionalità cfr. nota 27).

78. altrimenti come cogitatio: l'oggettualità, l'oggettualità, essendo trascendente, non è «materialmente» immanente alla cogitatio. Piuttosto l'oggettualità è un dato stesso della cogitatio (perciò non si pone in altro modo se non appunto come cogitatio): è il dato del riferimento intenzionale alla oggettualità da parte della cogitatio.

conoscenza universale come fenomeno assoluto è certamente data; ma in essa cerchiamo invano l'universale, che certo deve costituire ciò che v'è di identico nel senso più rigoroso in innumerevoli conoscenze di uguale contenuto immanente.

Noi rispondiamo, naturalmente, come abbiamo già risposto: naturalmente l'universale ha questa trascendenza. Ogni parte materialmente costitutiva del fenomeno di conoscenza, di questa individualità fenomenologica, è ancora un'individualità, e quindi l'universale, che non è affatto un'individualità, non può essere contenuto materialmente nella conoscenza d'universale. Ma scandalizzarsi di questa trascendenza non è più che un pregiudizio, e proviene da considerazione inadeguata della conoscenza, e da una che non si è attinta alla fonte stessa. Appunto questo bisogna rendersi chiaro, che il fenomeno assoluto, la *cogitatio* sottoposta a riduzione, non vale per noi come assoluta dedità diretta per il fatto che è un'individualità, ma perché nel puro guardare, in seguito alla

contiene un riferimento intenzionale rivolto all'universale. Ora, il punto sta tutto nell'intendere bene che tipo di visibilità e di esperienza è aperta e resa possibile dall'*epoché*.

La riduzione fenomenologica non va intesa come il semplice ridursi al fenomeno del vissuto preso astrattamente come individualità contingente, come accidentale e puntuale «questo qui» (così si atteggiava il fenomenismo di Hume o di J.S. Mill, non la fenomenologia: cfr. nota 74). La riduzione mette fuori gioco la tesi naturale dell'esistenza in sé del mondo, la credenza dogmatica e infondata sulla sua trascendenza indipendente dalla conoscenza, ma per il resto accoglie il mondo così «ridotto» in tutta la sua ricchezza e complessità fenomenica (cfr. nota 44). In altre parole: dopo l'*epoché* non è che tutte le oggettività, tutte le significatività, tutti i significati universali del mondo (compresa la parola «mondo») che di continuo incontro frequentando il mondo con le mie percezioni, i miei giudizi, le mie valutazioni e azioni, scompaiono e al loro posto compaiono singoli e accidentali vissuti psichici privi di ogni significato universale (ma già «vissuti psichici» è un significato universale). Questa è una pura fantasia teorica del fenomenismo e dell'associazionismo psichico, che però non corrisponde ad alcuna esperienza effettiva.

Al contrario, dopo l'*epoché* tutto il mondo viene conservato così come è sempre stato esperito e incontrato, comprese le sue intenzionalità universali e le sue presunzioni di esistenza (accoglie però nella modificazione fenomenologica della pura intenzionalità immanente, cioè come modi di riferimento del vissuto intenzionale). Ora, è proprio questa dedità diretta dell'universale («modificato» dalla riduzione) l'oggetto essenziale della fenomenologia, e non (come ha appena sottolineato Husserl) «il singolo fenomeno di conoscenza che nel flusso di coscienza viene e scompare». Si tratta quindi di considerare questa visibilità diretta dell'universale.

riduzione fenomenologica, si rivela *proprio come assoluta dedità diretta*. Ma non meno possiamo trovare, semplicemente guardando, e *proprio* a questo titolo di dedità assoluta, l'universale.

Stanno veramente così le cose? Ebbene, diamo allora un'occhiata a dei casi di dedità dell'universale, cioè casi in cui, sulla base di un'individualità oggetto di sguardo e direttamente data, si costituisce una coscienza d'universale puramente immanente. Ho un'intuizione individua, o più intuizioni individue di rosso, mi attengo strettamente alla pura immanenza, provvedo alla riduzione fenomenologica. Taglio via ciò che il rosso altrimenti significa, nella cui veste esso può essere qui appercepito in direzione trascendente, poniamo come il rosso di una carta asciugante che sta sul mio tavolo, e simili, e a questo punto realizzo, entro il puro guardare, il *sensu* del pensiero «rosso in generale», «rosso in specie», diciamo l'identico universale rilevato in questo o quel caso di rosso; ora l'intenzionato non è più l'individualità come tale, non più questo o quel caso, ma il rosso in generale. E se noi davvero facciamo questo entro il puro guardare, potremmo ancora intelligibilmente aver dubbi su cosa sia il rosso in generale, su cosa si intenda con un'espressione simile, su cosa esso può mai essere secondo la sua essenza? Noi lo vediamo pure, esso è lì, ed è quella cosa lì che noi ora intenzioniamo, questo carattere specifico di rosso. Potrebbe una divinità o un intelletto infinito possedere dell'essenza del rosso più che il fatto di guardarlo appunto nel modo della generalità?⁸¹

81. **Taglio via... generalità:** non considero che l'intuizione del rosso si riferisce immediatamente a un oggetto spaziale, a una «cosa» come la carta asciugante sul tavolo. Naturalmente potrei anche osservare, in atteggiamento fenomenologicamente riflessivo, questo riferimento, che è a sua volta «dato» nel fenomeno assoluto di questa intuizione, per es. come caso della relazione universale che intercorre tra gli oggetti spaziali e il loro essere dotati della qualità del colore. Però, vuoi dire Husserl, non do corso a questa linea intenzionale del fenomeno e tematizzo invece un altro aspetto: l'essersi comunque dato del «rosso», della «specie rosso», indipendentemente dai suoi ulteriori riferimenti intenzionali (che sono «tagliati via»). Ecco che allora faccio l'esperienza fenomenologica della pura visibilità dell'universale, della sua dedità assoluta entro il fenomeno, il quale, nella sua singolarità, appare ora come l'occasione del manifestarsi dell'universale stesso. Questa esperienza dell'universale, dice Husserl, è qualcosa di assolutamente compiuto e adeguato, è l'incontro con un dato originario. Il «rosso» non è che questo darsi direttamente allo sguardo riflessivo rivolto al fenomeno; in esso non c'è altro da vedere. Anche l'intelletto infinito di Dio non avrebbe, per ipotesi, altro da fare, circa l'essenza «rosso in generale», se non guardarla in modo diretto nella sua immanente dedità originaria.

E se noi ora — poniamo — ci troviamo date due specie di rosso, due sfumature, non possiamo giudicare che questa e quella sono reciprocamente simili, e non questi due fenomeni di rosso individualmente simili, ma i caratteri specifici, le sfumature come tali? Non costituisce qui il rapporto di somiglianza una datità assoluta generale?⁸²

Anche questa datità è dunque una datità puramente immanente, e non immanente nel senso falso, in quello cioè di mantenersi nella sfera della coscienza individuale. Gli atti di astrazione⁸³ nel soggetto psicologico e le condizioni psicologiche a cui l'astrazione si compie sono del tutto fuori argomento. Il discorso cade sull'essenza generale o senso generale «rosso» e sulla sua datità nel guardare generale.

82. datità assoluta generale: intuiamo due sfumature di rosso. Questo rapporto, questo paragone, non concerne i due vissuti singoli; al contrario: i due vissuti possono essere paragonati e posti in relazione nella loro somiglianza e differenza solo in virtù dell'aver colto in essi due universali, due sfumature di rosso in generale, due modalità della datità generale. Sono queste che fanno la somiglianza e la differenza nel fenomeno vissuto. Esse, dice subito dopo Husserl, sono immanenti al fenomeno, ma non nel senso che facciano tutt'uno con la singolarità del vissuto individuale. E invece il vissuto individuale che ha immanente in sé il riferimento all'essenza, alla generalità, all'universale, e che se non lo avesse, non sarebbe quel vissuto che è (coscienza di una certa sfumatura di rosso).

83. Gli atti di astrazione ecc.: comunemente si crede che «rosso» sia il risultato di un processo psicologico di astrazione, le cui condizioni sono il darsi successivo di vari casi di rosso (di vari oggetti rossi). Allora il soggetto psichico assocerebbe nella memoria questi vari casi per la loro somiglianza e ne ricaverrebbe infine il carattere generico e comune «rosso», astrando dai singoli casi concreti. Questa spiegazione è però una pura fantasia intellettuale. Per poter esperire singoli casi di rosso, rilevandone la somiglianza ecc., devo anzitutto incontrare il rosso, la sua essenza o il suo senso generale, la sua datità immediatamente visibile. È di questa essenza direttamente fenomenica che la fenomenologia si occupa, non di teorie e di supposte ricostruzioni genetiche di tipo psicologico che nel fenomeno non si danno e che, così teorizzando, trascurano di rendersi conto di quella originaria visibilità fenomenologica delle essenze che esse stesse, senza saperlo, presuppongono per poter teorizzare come teorizzano.

Questo, si potrebbe osservare, è il problema stesso di Platone. Devo vedere, o aver visto, l'essenza «cavallo» per sapere che quello che ora vedo è un cavallo, e che ancora un cavallo è l'individuo che incontro subito dopo ecc. Platone, come si sa, risolveva il problema con la dottrina metafisica della reminiscenza e dell'esistenza in sé del mondo delle idee. Ciò che Husserl sta tentando è la traduzione fenomenologica, e cioè la fondazione filosofica effettiva, di quella dottrina metafisica, della quale si potrebbe dire che essa era adeguata alla comprensione del problema (fondamentale per la filosofia e per la scienza), ma non era altrettanto adeguata alla sua soluzione.

A questo punto è senza senso porre ancora questioni e dubbi su cosa sia infine l'essenza del rosso, o su cosa sia il senso del rosso, qualora guardando il rosso e cogliendolo nella sua specificità di carattere, con la parola rosso si intenda appunto precisamente quello che si sta cogliendo e guardando: allo stesso modo non ha neppure senso, riguardo all'essenza e al configurarsi fondamentalissimo della conoscenza, avanzare dubbi su quello che è il suo senso, quando in una considerazione puramente guardante e ideante⁸⁴, entro la sfera della riduzione fenomenologica, si hanno davanti agli occhi i corrispettivi fenomeni esemplari⁸⁵, e il corrispettivo carattere specifico è dato. Soltanto che la conoscenza non è certamente una cosa così semplice come il rosso, e ben molteplici forme e specie di essa sono da distinguere, e questo non basta, esse sono anche da indagare nelle loro reciproche relazioni d'essenza. Capire la conoscenza significa infatti arrivare a chiarire nel modo della generalità le *connessioni teleologiche* della conoscenza⁸⁶, che si risolvono in certe relazioni d'essenza tra diversi tipi essenziali di forme intellettive. Rientra in questo anche il chiarimento ultimo dei principi che in qualità di condizioni ideali della possibilità di un'oggettività scientifica regolano in modo normativo⁸⁷ tutti i procedimenti empirici delle scienze. L'intera indagi-

84. ideante: cioè con una considerazione rivolta a cogliere fenomenologicamente le idee, le essenze.

85. fenomeni esemplari: i vissuti fenomenici in quanto occasioni del darsi dell'universale; questo vissuto come «sostrato» (dirà anche Husserl) o esempio dell'intenzionalità diretta al rosso in generale.

86. connessioni... conoscenza: nella conoscenza, in tutte le sue molteplici forme, è implicato ben altro che semplici datità di essenza. La scienza è un progetto conoscitivo che mira a complesse «finalità» le quali collegano le varie scienze tra loro. In questo senso Husserl parla di «connessioni teleologiche» (da *telos*, in greco, «fine, scopo, compimento») che animano le scienze e la ragione scientifica. Di qui anche quella «teleologia della ragione» di cui Husserl parlerà in opere più tarde e in particolare nella *Filosofia prima* e nella *Krisis*. La teleologia della ragione è il compito stesso della filosofia (cfr. nota 17), in quanto essa è il fondamento di quella ricerca della verità universale di cui le scienze costituiscono la realizzazione entro ambiti disciplinari specifici e insieme complementari.

87. in modo normativo: sono i principi a priori già indicati (cfr. nota 76): essi incarnano le leggi (e in questo senso sono «normativi») di ogni evidenza fenomenica in generale. Qui si tratta delle fondamentali evidenze della oggettività scientifica, in base alle quali è possibile il procedere sperimentale (empirico) della scienza. Per es. si tratta dei principi che regolano il darsi di oggetti spaziali in generale, principi dei

ne del chiarimento dei principi si muove assolutamente nella sfera dell'essenza, che si costituisce a sua volta sul sostrato di fenomeni singoli propri della riduzione fenomenologica.

L'analisi è in ogni passo analisi d'essenza e indagine degli strati di cose generali da costituirsi nell'intuizione immediata. L'intera ricerca è dunque una ricerca apriori; naturalmente non lo è nel senso delle deduzioni matematiche. Ciò che la distingue dalle scienze aprioriche obbiettivanti è il suo metodo, come il suo scopo. *La fenomenologia procede per sguardi chiarificatori, determinazioni di senso e distinzioni di senso.* Essa confronta, distingue, collega, pone in relazione, divide in parti, o separa momenti. Ma tutto ciò entro il puro guardare. Essa non teorizza e non matematizza; non effettua cioè alcuna spiegazione nel senso di una teoria deduttiva. Nel suo chiarire i concetti e le proposizioni fondamentali, che governano in qualità di principi la possibilità d'una scienza obbiettivante (ma in ultimo facendo oggetto di riflessione chiarificatrice anche i suoi propri concetti fondamentali e principi) — essa finisce là dove la scienza obbiettivante comincia. Essa è dunque scienza in tutt'altro senso, e con tutt'altri compiti e tutt'altri metodi. *Il procedere guardando e ideando*⁸⁸ *all'interno della più rigorosa riduzione*

quali ogni sperimentazione relativa a cose o fenomeni spaziali deve tener conto. Anche questi principi sono universalità, o essenze, coglibili nel singolo vissuto corrispondente, fenomenologicamente ridotto, cioè nel singolo fenomeno «spaziale».

⁸⁸ *guardando e ideando*: la fenomenologia procede secondo il metodo della intuizione diretta delle essenze e dei principi in quanto dataità fenomenologica che si esibisce in ogni fenomeno ovvero in ogni vissuto della coscienza. Queste essenze e principi determinano il carattere intenzionale del vissuto, stabilendone il come e il senso, cioè la modalità *specificata* (vissuto percettivo, percezione di colore ecc.; oppure: vissuto immaginativo, immaginazione di oggetto non reale come «centauro» ecc.). Tali essenze e principi regolano ogni oggettualità possibile e sono pertanto «apriori» (cfr. nota 76) rispetto a ogni esperienza e dataità empirica, ma non nel senso in cui matematica e geometria procedono con puri oggetti ideali indipendenti dall'esperienza e mediante pure deduzioni formali.

La fenomenologia non deduce, non inferisce, non teorizza (perciò non è matematica, né logica pura), ma guarda direttamente la forma o idea del fenomeno, avendo preventivamente sospeso ogni validità in sé degli oggetti della conoscenza (ma anche della valutazione e dell'azione, sicché il metodo fenomenologico, come Husserl subito dopo osserva, copre l'intero campo della filosofia, di ciò che tradizionalmente si chiama metafisica dello spirito e della natura, e, come aveva già detto, della critica della ragione). L'apriori della fenomenologia sta alle spalle di ogni obbiettività possibile (conoscitiva e pratica), a partire dalla quale «acriticamente» (cioè senza una preventiva critica della conoscenza e della ragione) si muove invece la scienza.

fenomenologica è la sua caratteristica esclusiva, è in tanto il metodo specificamente filosofico, in quanto questo metodo appartiene essenzialmente al senso della critica della conoscenza, e così, in generale, a ogni forma di critica della ragione (e quindi anche della ragione valutante e di quella pratica). Ma anche quello che oltre alla critica della ragione, in senso proprio, si chiama ancora filosofia, è interamente da riportare a essa. Io sono quindi la metafisica della natura, e la metafisica dell'intera vita dello spirito e quindi la metafisica in generale nell'accezione più larga.

Si parla di *evidenza* in casi di sguardo come questi, e perfino coloro che conoscono il pregnante concetto di evidenza e lo tengono ben fermo secondo la sua essenza, di fatto hanno esclusivamente di mira eventi di tal genere. La cosa fondamentale è non mancare di vedere che l'evidenza, coerentemente, è questa coscienza che guarda per davvero⁸⁹, che coglie direttamente e adeguatamente la cosa stessa, che evidenza non vuol dire altro se non adeguata dataità diretta. I teorici empiristi della conoscenza, che tanto parlano del valore dell'indagine sull'origine e intanto rimangono così lontani dalle vere origini quanto i più accaniti razionalisti, vogliono farci credere che tutta la distinzione fra giudizi evidenti e non evidenti consista in un certo sentimento per il quale i primi si distinguono. Ma qui un sentimento che cosa può rendere intelligibile? Qual è il suo compito? Deve forse gridarci: «Alt! qui è la verità»? Ma in questo caso perché dovremmo credergli? Questa credenza deve avere a sua volta un indice di sentimento? E perché un giudizio del senso «due per due fa cinque» non ha mai questo indice di sentimento e perché non può averlo? Come si arriva propriamente a questa dottrina degli indici piena di sentimento? Ebbene, si dice: lo stesso giudizio, logicamente parlando, per es. il giudizio «due per due fa quattro», può essermi una volta evidente e un'altra no, lo stesso concetto di «quattro» può essermi dato una volta intuitivamente nell'evidenza, e un'altra volta in una rappresentazione puramente simbolica. Dal punto di vista del contenuto ci sarebbe quindi da entrambe le parti lo stesso fenomeno, ma solo da una parte una

⁸⁹ *che guarda per davvero*: il metodo fenomenologico (intuizione diretta delle essenze colte nel loro darsi effettivo, in quanto «cosa stessa» dell'intuire offerta nella originalità assoluta e originaria del vissuto vivente), questo metodo ideante è, come Husserl ripeterà in tutte le sue opere, un «esercizio» che il fenomenologo deve compiere «in carne e ossa». Tale esercizio mira alla «evidenza» assoluta delle essenze, ma tale evidenza non è una teoria della evidenza, bensì una evidenza direttamente vissuta, vista, esperita, incontrata, *esercitata*.

prerogativa di valore, un carattere che conferisce valore, un sentimento privilegiante. Ma ho davvero da entrambe le parti la stessa cosa, tranne che una volta ho un sentimento annesso, e l'altra volta no? Ma se si guardano da vicino i fenomeni, ci si accorge subito che in realtà non si ha davanti, entrambe le volte, lo stesso fenomeno, ma due fenomeni essenzialmente distinti, che solo hanno qualcosa in comune. Se una volta vedo che due per due fa quattro, e un'altra volta lo dico in un giudicare vagamente simbolico, intendo una medesima cosa, ma intendere una medesima cosa non significa avere lo stesso fenomeno. Il contenuto è nei due casi distinto: una volta vedo, e nel vedere è dato lo stato di cose stesso; l'altra volta ho l'intendere simbolico. Una volta ho intuizione, l'altra volta intenzione vuota.

Consiste dunque la differenza nel fatto che da una parte e dall'altra è presente qualcosa di comune, il medesimo «senso», una volta con un indice di sentimento e l'altra volta senza? Ma si guardino⁹⁰ da vicino i fe-

90. **Ma si guardino ecc.:** nel primo volume delle *Ideen* Husserl dirà: noi fenomenologi siamo i veri positivisti. La fenomenologia è un autentico empirismo che si attiene ai dati «positivi» così come effettivamente e spontaneamente si offrono, e nei limiti in cui si offrono, nell'esperienza diretta. La filosofia dell'empirismo è invece una «teoria dell'esperienza» che, come tale, è astratta e dogmatica non diversamente e non meno della filosofia del razionalismo. Gli empiristi assumono l'idea e il principio dell'esperienza come fondamento di ogni conoscenza, ma poi questa esperienza, valorizzata a parole, di fatto non la guardano. Per es. ritengono, come qui osserva Husserl pensando a Locke, Hume, J.S. Mill, che l'evidenza si riduca a un «sentimento di evidenza» che accompagnerebbe talune esperienze: un mero fatto «psicologico», neppure chiarito nella sua essenza e nelle sue condizioni di possibilità, sul quale non stupisce che non si possa fondare alcuna universalità del conoscere e alcuna oggettività del reale (cioè nessuna scienza).

Ma l'evidenza fenomenologica non è per nulla un fatto psicologico e accidentale (cfr. nota 79). Essa è il coglimento diretto dell'universale in quanto essenza, struttura si potrebbe dire, del fenomeno stesso che appare e non di supposti «sentimenti» di accompagnamento della coscienza intuente. E per questo che il giudizio «due per due fa cinque» non può né di fatto né di principio essere accompagnato da un sentimento di evidenza: ciò contrasta con l'essenza stessa della oggettualità matematica. Analogamente gli empiristi non procedono a quelle chiarificazioni e distinzioni di senso che, come ha detto Husserl, sono la caratteristica dell'ideazione fenomenologica. E quanto viene mostrato con l'esempio del giudizio «due per due fa quattro» e poi con l'esempio della percezione del rosso (che è anche un famoso esempio di Hume). Noi possiamo pensare il giudizio «due per due ecc.» sia badando alla sua effettiva validità matematica, sia invece in modo puramente meccanico («simbolico»), come accade quando

nomini stessi, invece di parlarne dall'alto e di abbandonarsi a costruzioni! Prendiamo un esempio ancor più semplice: se una volta ho il colore rosso in una viva intuizione, e un'altra volta penso al rosso in una vuota intenzione simbolica, forse che nei due casi è materialmente presente lo stesso fenomeno di rosso, ma una volta con un sentimento e l'altra volta senza sentimento?

Insomma, è sufficiente guardare da vicino i fenomeni e si riconosce che essi sono per ogni verso distinti, e uniti solo da qualcosa che è da individuare da entrambe le parti, e che noi chiamiamo senso. Ma se la diversità si trova nei fenomeni stessi, c'è forse ancora bisogno di un sentimento per distinguerli? E la distinzione non consiste appunto in questo, che in un caso abbiamo datià diretta del rosso, datià diretta dei numeri e della generale uguaglianza tra numeri, ovvero — nella fraseologia⁹¹

faciamo rapidamente un conto ecc.; analogamente, possiamo guardare direttamente il vivo colore rosso della carta asciugante che abbiamo sotto gli occhi, oppure immaginare questo rosso o pensare che la mia carta asciugante è rossa (senza attivare alcuna immagine interiore).

Gli empiristi ragionano così: il giudizio, il rosso (cioè il fenomeno «due per due fa quattro», il fenomeno «rosso») sono sempre gli stessi, solo che nel primo caso (in cui badiamo alla effettiva validità matematica, oppure osserviamo direttamente il rosso) i fenomeni sono accompagnati da un sentimento di evidenza che non compare nei due casi successivi dei due esempi. Ma le cose non stanno affatto così.

L'evidenza fenomenologica è presente in tutti e quattro i casi per quello che è e così come è, e il fenomeno non è affatto il medesimo, pur presentando qualche elemento comune. Intendo qualcosa di comune dicendo «due per due fa quattro», e, per il secondo esempio, «rosso»; qualcosa che ha a che fare con i principi formali della matematica e i suoi oggetti, oppure qualcosa che ha a che fare col percepire il colore rosso. Ma l'intenzionalità del fenomeno è palesemente diversa e corripettivamente diversi ne sono gli oggetti intenzionati (nonostante il qualcosa di comune). Un conto è osservare la necessità di un giudizio matematico; un altro calcolare meccanicamente mediante simboli utilizzati come strumenti convenzionali del calcolare stesso (nel primo caso l'intenzionalità mira alle oggettualità matematiche pure; nel secondo alla correttezza formale del procedimento meccanico-mnemico). Un conto è dirigersi intuitivamente al rosso vissuto; un altro dirigersi intuitivamente al vissuto intenzionale «immaginazione del rosso», «pensiero di qualcosa di rosso» e simili.

Si vede subito allora che le evidenze, le intenzionalità e i fenomeni stessi (i vissuti) sono differenti. Tutto sta nell'esercizio dell'effettivo guardare fenomenologico e nel suo accogliere le evidenze, le intenzionalità e i fenomeni per quello che effettivamente sono, per come si danno, e non inventarseli in teorie immaginarie e astratte.

91. **nella fraseologia.** Husserl ha detto che le differenze si trovano e si danno nei

orientata al soggetto — un cogliere e direttamente possedere queste cose che è adeguatamente guardante, mentre nell'altro caso abbiamo appunto un semplice intendere le cose? Con questa evidenza fatta di sentimento noi non possiamo dunque intendercela. Anch'essa potrebbe⁹² aver ragione solo se si legittimasse nel puro guardare, e se puro guardare volesse dire appunto quel che *noi* ce ne aspettiamo, e che è in contraddizione con essa.

Ora si possiamo dire, impiegando il concetto d'evidenza: dell'essere della *cogitatio* abbiamo evidenza, e in quanto ne abbiamo evidenza essa non implica nessun enigma, quindi neppure l'enigma della trascendenza, essa vale per noi come qualcosa che è fuori discussione e della quale ci è lecito disporre. Non minore è l'evidenza che abbiamo dell'universale: *oggettualità e stati di cose universali* pervengono per noi alla *datità diretta*, e quindi sono dati in modo indiscutibile nello stesso senso, dati appunto direttamente in modo adeguato nel senso più rigoroso.

In conseguenza di ciò la riduzione fenomenologica non significa qualcosa come la limitazione della ricerca all'immanenza materiale, o alla sfera di ciò che è materialmente incluso nell'assoluto «questo» della *cogitatio*; essa non significa affatto limitazione alla sfera della *cogitatio*, ma limitazione alla sfera delle *pure datità dirette*, alla sfera di quello su cui non solo si parla e che non solo si intende — e neppure alla sfera di quello che viene percepito —, ma solo alla sfera di quello che precisamente nel senso in cui è inteso è anche dato, e dato direttamente nel senso più rigoroso,

fenomeni stessi. Ora dice la stessa cosa a partire dal modo in cui la coscienza soggettiva incontra i fenomeni (un conto, per es., è osservare un vissuto di rosso; un altro usare un segno verbale per intendere «rosso»).

92. Anch'essa potrebbe ecc.: anche l'evidenza psicologica è un vissuto (e come tale afferribile in dirette visioni, cioè in un puro guardare fenomenologico). Ma che ogni evidenza sia psicologica, questo non è vero e contraddice proprio i fenomeni. Se ci si attiene all'evidenza (all'evidenza fenomenologica pura, non a «evidenze mediate», assunte per inferenza, o ai vaghi significati che la parola evidenza riveste nel dire e nell'opinare comuni), allora, dice Husserl, vengono meno tutti gli enigmi. Per es. come la coscienza empirica, sempre abitata da vissuti contingenti e accidentali, possa pervenire a conoscenze universali, a «concetti» (ma l'universale è direttamente intuito e non è un prodotto misterioso dello «spirito»). Oppure come è possibile che il vissuto della coscienza intenda qualcosa che è fuori della coscienza, che la trascende (questa trascendenza è un carattere costitutivo stesso del vissuto fenomenologico, in quanto vissuto percettivo anziché immaginativo, memorativo ecc.).

in modo che nulla di ciò che è inteso non sia anche dato⁹³. In una parola, limitazione alla sfera della pura evidenza, intendendo tuttavia la parola in un particolare senso rigoroso, che di certo esclude «evidenza mediata» e soprattutto ogni evidenza in senso lato.

L'assoluta *datità* è un che di ultimo. Naturalmente è facile dire e affermare di avere qualcosa di assolutamente dato mentre in verità non è così. Anche l'assoluta *datità* è qualcosa su cui si può discutere in modo vago, e che può essere dato nella forma dell'assoluta *datità*. Come posso guardare un fenomeno di rosso, e posso semplicemente parlarne, senza guardarlo, alla stessa maniera posso parlare anche del guardare-il-rosso, ma posso dirigere lo sguardo su questo guardare-il-rosso e così cogliere con lo sguardo anche il guardare-il-rosso. D'altra parte negare affatto la *datità diretta* significa negare ogni norma ultima, ogni criterio fondamentale che possa dare un senso alla conoscenza. Ma allora si dovrebbe anche definire tutto una parvenza, e con un controsenso definire parvenza anche la parvenza come tale, e così abbandonarsi completamente al controsenso dello scetticismo⁹⁴. Ma ovviamente può argomentare in questo modo contro lo scetticismo solo chi *vede* ragioni argomentative, che al vedere, al guardare e all'evidenza concede appunto un senso. Colui che non vede o non vuol vedere, che parla e anche argomenta, ma rimane continuamente nella condizione di assumersi tutte le contraddizioni e di negarle contemporaneamente tutte, è uno con cui non possiamo combinare nulla⁹⁵. Noi non possiamo rispondergli che «manifestamente» le cose stanno così, egli nega ancora che ci sia qualcosa come «manifestamente»; è un po' come se uno che non vede volesse negare la vista; o, ancora meglio, come se uno che vede volesse negare che lui

93. non sia anche dato: la descrizione fenomenologica del vissuto non deve dire nulla, non deve riferirsi a nulla (intendere nulla) che non sia anche dato intuitivamente nel fenomeno. E deve dirlo nel *senso* preciso in cui è incontrato. A ciò appunto mirano l'*epochè* e l'evidenza.

94. controsenso dello scetticismo: cfr. nota 15.

95. non possiamo combinare nulla: già Aristotele osservava che non è possibile alcun discorso con chi volesse negare il principio di non contraddizione e avanzasse la pretesa che gli venisse «dimostrato». Costui ignora che cosa bisogna di dimostrazione e che cosa no; e inoltre parla, ma non sa ciò che dice, poiché nega che A non possa essere, nel medesimo senso e tempo, non-A. Cioè, nega ciò stesso che dice e cioè stesso che nega.

stesso vede e che esiste il vedere. Come potremmo persuaderlo, supponendo che non avesse altri organi di senso?

Se dunque teniamo fermo all'assoluta daità diretta, di cui ora già sappiamo che non significa daità diretta di individualità materiali, poniamo assolute individualità della *cogitato*, si pone allora la questione fin dove essa possa giungere, e sotto quale aspetto o in quale senso si legghi alla sfera delle *cogitations* e delle universalità che le generalizzano. Ma se si è rifiutato il primo e più facile pregiudizio, che vede nella singola *cogitatio* e nella sfera dell'immanenza materiale l'unico dato assoluto, allora si deve rimuovere anche l'ulteriore e non meno facile pregiudizio secondo cui *solo* nelle intuizioni di generalità ricavate da quella sfera sorgerebbero nuove oggettualità direttamente date.

«Noi abbiamo nella percezione riflessiva le *cogitations* come assolutamente date, nell'atto stesso in cui consapevolmente le viviamo» — così si vorrebbe cominciare; e quindi possiamo guardare all'universale che in esse e nei loro momenti materiali si singolarizza, possiamo cogliere universalità nello sguardo astratte, e sostituire le connessioni d'essenza che su tali universalità puramente si fondano, come stati di cose dati direttamente, in un pensare che guardando vi si rapporta. E questo è tutto.

Eppure nessuna tendenza è più pericolosa per la conoscenza guardante delle origini e delle assolute daità, che quella di darsi troppo da pensare e di cercar di attingere a queste riflessioni di pensiero presunte o vietate. Ovietà che per lo più non si sogliono formulare espressamente, e già per questo non vengono sottoposte a nessuna critica guardante, e determinano inespresse la direzione della ricerca e la delimitano in modo inammissibile. *La conoscenza guardante è la ragione che si prefigge di portare l'intelletto appunto alla ragione*⁹⁶. All'intelletto non è lecito interferire in que-

96. **La conoscenza... alla ragione:** Husserl, come già Kant e Hegel, ma diversamente da loro, distingue qui tra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*). Per ragione intende, in sostanza, l'intuizione, la visione diretta della «cosa stessa» (secondo quello che sarà il motto della fenomenologia, più volte ripreso e ricordato anche da Heidegger: «andare alle cose stesse», *zu den Sachen selbst*). L'intelletto invece riguarda tutto ciò che è indirettamente assertito, ritenuto, congetturato, teorizzato per via mediata ecc. La distinzione mostra dunque il progetto anti-intellettualistico della fenomenologia (affine per certi aspetti a quello a lui contemporaneo di Bergson). Di fronte al moltiplicarsi delle teorie, degli specialismi culturali, delle «visioni del mondo», bisogna anzitutto separare il grano dal loglio (gli assegni coperti, dice Husserl, da quelli so-

sto discorso e contrabbandare i suoi assegni scoperti fra quelli coperti; e il suo metodo di cambio e conversione che si basa su dei semplici buoni, qui è del tutto fuori questione.

Perciò, intelletto meno che si può e intuizione più pura che si può (*intuitio sine comprehensione*); torna davvero alla mente il discorso dei mistici, allorché descrivono lo sguardo intellettuale, che non sarebbe affatto un sapere dell'intelletto. E tutta l'abilità sta puramente in questo: lasciare la parola all'occhio che guarda, e neutralizzare l'intenzionale trascendente intrecciato a quel guardare, ogni presunto esseri-dato-con-cio, ogni oggetto di pensiero concomitante, ed eventualmente ogni interpolazione interpretativa della sopraggiunta riflessione. La domanda che si impone di continuo suona: questo qualcosa di presunto è dato in senso schietto, è guardato e afferrato nel senso più rigoroso, o il presumere va oltre?

Presupposto tutto ciò, riconosciamo subito che sarebbe una *fanzione* credere che l'indagine guardante si muova nella sfera di una cosiddetta *percezione interna*, e di un'astrazione costruita su di essa nella pura immenza, ideante i fenomeni e momenti fenomenici di essa. Esistono molti, le monete d'oro dai buoni di carta). La critica della conoscenza deve discriminare tra ciò che è saputo in modo da poter essere effettivamente mostrato nel fenomeno (l'assegno coperto in quanto riferito a un dato assoluto e ultimo, come ha detto Husserl) e ciò che è solo presunto in forza di inopportune illazioni (le «presunte o vietate», l'assegno che si crede sia coperto).

Questi passi finali della *Lezione IV* sono dedicati a un invito a non darsi troppo da fare col pensiero, con l'intelletto, ma a lasciar agire l'occhio fenomenologico (lasciare all'occhio la parola). Caratteristico è il riferimento all'esperienza mistica (cfr. anche nota 56), in cui l'intelletto intuente (o la ragione intuente, secondo la terminologia che poco sopra Husserl ha adottato) è un vedere l'oggetto mistico, l'esperienza mistica, e non un semplice parlare e ragionarne. E in effetti la fenomenologia è stata avvinata, per questi tratti, alla meditazione buddista.

Anche in questa, secondo gli esempi finali della *Lezione*, sarebbe impropria una distinzione tra interno (la coscienza meditante) ed esterno (il mondo). L'autentica meditazione, come l'autentica descrizione fenomenologica, non si lascia irretire da questi termini intellettualistici, dalla ovieta del «saper già» che c'è conoscenza e che c'è mondo (quasi fossero «cose»), e bada invece a notare tutto ciò che c'è da notare nella presenza. Il che non esclude che si diano percezioni la cui intenzionalità, il cui senso mira all'interiorità (alla psiche) e altre alle daità di senso naturale (che sono oggetto delle scienze della natura). Ma ciò non significa accogliere acriticamente «cose» come psichiche e «cose» come naturali, né significa restare ciechi a tutte le altre daità, né psichiche né naturali, che pure si mostrano nel fenomeno come dati ultimi originari.

teplici modi di oggettualità, e con essi anche di cosiddetta *datità*, e forse la *datità* dell'esistente nel senso della cosiddetta «percezione interna», come pure dell'esistente della scienza di tipo naturale e obbiettivante, è solo una di queste *datità*, mentre le altre, anche se dichiarate non esistenti, sono tuttavia anch'esse *datità*, e solo per il fatto che lo sono possono essere contrapposte a quelle altre e distinte da esse nell'evidenza.

Lezione V

Stabilita l'evidenza della *cogitatio*, e concesso poi l'ulteriore passo della *datità* evidente dell'universale, questo stesso passo porta immediatamente a compierne altri.

Percependo un colore ed esercitando in occasione di tale percepire la riduzione, ottengo il fenomeno puro «colore». E se ora effettuo un'astrazione pura, ottengo l'essenza «colore fenomenologico in generale». Ma non sono nel pieno possesso della medesima essenza anche quando ho una chiara immaginazione?⁹⁷

Per quanto poi concerne il *ricordo*, esso non è una cosa tanto semplice e presenta già diverse forme d'oggettualità e di *datità* reciprocamente intrecciate. Così si potrebbe far rimando al cosiddetto *ricordo primario*⁹⁸, cioè

97. una chiara immaginazione: la questione era già stata toccata nella *Lezione* precedente, in polemica con l'empirismo. Che differenza c'è tra il «colore», in quanto *datità* fenomenologica ricavata per astrazione generalizzata da una diretta intuizione di colore, e la stessa *datità* «colore» ricavata invece da un vissuto immaginativo? I vissuti sono differenti, e così le loro intenzionalità e i corrispettivi fenomeni (un conto è la coscienza che percepisce, un altro la coscienza che immagina). Ma che dire dell'essenza «colore»? E' o non è la medesima?

98. ricordo primario: è quel trattenerci l'appena passato (ritenzione) che di continuo si intreccia col presente. Un suono continua a risuonare, mentre suona, e non è la mera somma estrinseca di atomi sonori. Sicché il suono che risuona ora si connette direttamente con l'alone dell'appena passato che sta passando, con lo sfondo (*Abschattung*), dirà tra breve Husserl, usando un termine che diverrà sempre più frequente e importante nelle sue descrizioni; c'è un suono ora in primo piano e, a esso connesso, un suono in secondo piano come sua *Abschattung*, come sua eco. Questo secondo piano, che via via sfuma, è l'aver già risuonato del suono risuonante. La coscienza percipiente non coglie solo il puntuale suono ora, ma, insieme con questo, il suo «ricordo primario» (l'appena risuonato): essa lo trattiene (ritenzione). Se non fosse così, non potrebbe percepire alcun suono. Il che significa che il presente, la vivente presenza (come dice spesso Husserl), non è affatto un punto o un atomo. E piuttosto una relazione complessa in cui è implicato il tempo.

Qui il progetto fenomenologico husserliano mostra più di un'analogia (come già si è osservato) con il progetto dell'intuizionismo bergsonian e con le sue analisi re-

alla *ritenzione* che necessariamente si intreccia a ogni percezione. Il vissuto che noi viviamo adesso, nella riflessione immediata ci diviene oggettuale ed è lo stesso contenuto oggettuale che in esso continua a presentarsi: lo stesso suono, or ora effettivo adesso, che continua a essere lo stesso, ma arretra nel passato, e arretrando costituisce sempre lo stesso momento temporale oggettivo. E se il suono non cessa, ma dura, e nella sua durata si presenta come lo stesso dal punto di vista del contenuto, o come trasformantesi, non è possibile cogliere con evidenza (entro certi limiti)⁹⁹ il suo perdurare o trasformarsi? E in ciò non è di nuovo implicito che il guardare *va oltre* il puro adesso e può conservare intenzionalmente, nel nuovo adesso di volta in volta in atto, ciò che adesso non è più, e diventar certo di un tratto del passato nel modo di una *datità* evidente? E di nuovo si separano qui, da una parte il contenuto oggettuale di volta in volta in atto, quello che è ed era, che dura e si trasforma, e dall'altra il fenomeno, di volta in volta in atto, dell'esser-presente e dell'esser-passato, il fenomeno del durare e del trasformarsi, che è di volta in volta un adesso, e che, nello scorcio [*Abschattung*] che contiene e nella continua trasformazione che esso stesso subisce, porta a manifestazione, a rappresentazione *l'essere temporale*¹⁰⁰. Il contenuto oggettuale non è materialmente una porzione del

lative al «tempo vissuto»; così pure con le analisi dell'esperienza condotte dal pragmatismo e dall'empirismo radicale di William James.

99. (entro certi limiti): la parentesi, che Husserl non spiega, allude a ciò: che io posso dirigere la riflessione fenomenologica sul momento perdurante o sul momento che si trasforma (per es. sull'accrecersi della sonorità dal piano al forte), ma sempre nella modificazione del «già passato». In altri termini: posso riflettere sulla coscienza intente, ma solo attraverso una coscienza riflessa. Anche questa coscienza riflessa è a suo modo intente, ma di nuovo questo lo so e lo posso descrivere solo in un'ultimo e successiva coscienza riflessa. Il vissuto, sino a che è vissuto, non è anche riflesso, compreso il vissuto della riflessione. Proprio questo limite strutturale mostra, tuttavia, la legittimità del metodo fenomenologico. Infatti nelle modificazioni tra coscienza vissuta e riflessa l'oggetto (il suono, l'essenza suono) non si modifica.

La riflessione sul vissuto si riferisce necessariamente al medesimo contenuto essenziale, anche se come vissuto è appena passato (ritenzione) o passato da più tempo e puramente resuscitato nel ricordo (rimemorazione). L'essenza, insomma, è una *datità* evidente non perché è ora presente e fa tutt'uno con il singolo e contingente vissuto, con la materiale *cogitatio* occasionalmente presente, ma per tutt'altre ragioni che qui Husserl viene via via mostrando.

100. *l'essere temporale*: cioè porta a manifestazione l'intrecciarsi dell'essenza con la natura profondamente temporale del fenomeno. Come è chiaro, Husserl si misura

fenomeno: nella sua temporalità esso ha qualcosa che nel fenomeno non si lascia trovare affatto, né vi si lascia risolvere, e tuttavia esso si costituisce nel fenomeno. Esso si presenta in questo, e in questo è dato evidentemente come «essente».

Inoltre, per quanto concerne la *datità* d'essenza, essa non si costituisce sulla semplice base della percezione e della ritenzione che vi è intrecciata, prelevando, per così dire, dal fenomeno stesso un universale, ma anche *universalizzando*¹⁰¹ l'oggetto che appare, ponendo riguardo a esso qualche universalità, per es. contenuto temporale in generale, durata in generale, cambiamento in generale. Per di più¹⁰² anche l'immaginazione e la rimemorazione possono servire di base alla *datità* d'essenza; anch'esse forniscono le possibilità da cogliere in modo puro; anche da questi atti

qui con i problemi più antichi e più ardui della filosofia. Per es. col rapporto tra mondo delle idee e mondo degli individui, eterno e tempo ecc. Nei termini di Husserl: il «contenuto oggettuale» (l'essenza) e il vissuto materiale fenomenico in cui compare, la temporalità del primo (che in opere più mature Husserl preciserà piuttosto come «intemporalità»: possibilità di manifestarsi nel tempo senza essere l'essenza stessa nel tempo) e la commessa temporalità del secondo. Ambedue sono evidentemente «essenti», sono strettamente connessi, e tuttavia sono diversi.

101. *universalizzando*: non è solo l'essenza «suono» che compare nel fenomeno. Con essa compaiono essenze ancor più generali, come appunto la temporalità come contenuto della coscienza, la trasformazione come genere del cambiamento ecc.

102. *Per di più ecc.*: Husserl introduce così una questione che in realtà è fondamentale per la fenomenologia e che diviene subito tema centrale della *Lezione*. Non si deve credere che la riflessione fenomenologica colga le sue essenze solo, o prevalentemente, o preferibilmente in base a singole intuizioni evidenti, a singole percezioni. Già sappiamo che la materialità accidentale delle *cogitationes* è solo l'occasione del darsi dell'essenza. La fenomenologia mira a questa (l'essenza) attraverso quella (l'occasione: cfr. nota 73). Proprio per questo allora la materialità della *cogitatio* è in sé irrilevante per l'atto di cogliimento dell'essenza. Quest'ultima (per es. l'essenza «suono») può essere altrettanto bene afferrata in occasione di una percezione acustica come in un atto di immaginazione («presentificazione immaginativa»).

Ai fini di tale afferramento è ininfluente il fatto che nel primo caso siamo di fronte a un'essenza «reale» (di fronte al contenuto intenzionale «esistenza reale» quale accade quando ascolto un suono) e nel secondo a un'essenza «modificata» (al contenuto intenzionale «esistenza immaginata»). Analogamente, dice Husserl, posso riflettere sull'essenza del giudizio affermativo senza necessariamente pormi di fronte a un singolo giudizio affermativo («la neve è bianca»), e ancor meno al singolo stato di cose che gli è corrispondente (questa porzione di neve bianca direttamente percepita o immaginata ecc.).

essa ricava, nello stesso senso, delle universalità che pure non vi sono materialmente contenute.

È manifesto che una prensione d'essenza pienamente evidente *rinizia* sì alla singola intuizione, sulla cui base si deve costituire, ma *non* perciò alla singola *percezione*, che ha per dato l'esempio individuale come qualcosa di materialmente presente nell'adesso. L'essenza della qualità o intensità di suono, o del tono cromatico, o della luminosità e simili, nell'accezione fenomenologica, è data direttamente altrettanto bene, sia che si compia l'astrazione ideante sulla base di una *percezione*, sia sulla base di una *pre-sentificazione immaginativa*; e la *posizione d'esistenza*, reale e modificata, è *irri-levante* in entrambi i casi. E la stessa cosa vale per la prensione d'essenza che si riferisce a specie di dati in senso proprio psichici, come giudizio, affermazione, negazione, percezione, inferenza e simili. E naturalmente vale inoltre per gli stati di cose generali che appartengono a tale universalità. L'intuizione che di due tonalità una è più bassa e l'altra più alta, e che questo rapporto è irreversibile, si costituisce nel semplice guardare. Degli esempi si devono pur avere dinanzi agli occhi, ma non necessariamente nella modalità di stati di cose percettivi¹⁰³. Per la considerazione d'essenza, percezione e rappresentazione immaginativa si collocano del tutto allo stesso livello, e dall'una e dall'altra è dato ugualmente bene di trarre a visione, di astrarre, la stessa essenza, e sono irrilevanti le connesse posizioni d'esistenza; il fatto che il suono percettivo, con la sua intensità, qualità ecc., in un certo senso esiste, e che il suono immaginato, diciamo addirittura quello fittizio, non esiste, che l'uno è materialmente presente in modo evidente e l'altro non lo è, e invece, nel caso della rimemorazione, piuttosto che nell'adesso è posto come passato e nell'adesso è solo presertificato¹⁰⁴ — tutto ciò rientra in un'altra considerazione, non viene in que-

103. **Degli esempi...** Percettivi: si è già notato il carattere profondamente platonico di questa indagine husserliana. La rivendicazione dell'importanza dell'esempio (guardare all'individuo per cogliere l'idea, come regola fondamentale della dialettica, cioè della filosofia, esposta da Platone nella *Repubblica*, nel *Sofista* ecc.) richiama immediatamente alla memoria il *Menone*: là dove il triangolo empiricamente tracciato diviene supporto occasionale per la scoperta, da parte dello schiavo ignorante, dei puri rapporti essenziali che connettono i cateti all'ipotenusa nel triangolo ideale o in sé, e quindi in tutti i triangoli.

104. **solo presertificato**: Husserl fa di passaggio vari esempi. C'è il suono immaginato (immagino un determinato suono di violino); c'è il suono fittizio (immagino un suono, senza immaginare se sia di violino, di pianoforte o di altro ancora, così come

stione nella considerazione d'essenza, a meno che questa non si orienti a far presenti proprio queste distinzioni, che hanno anch'esse la loro *datità*, e a stabilire su di esse delle intuizioni di generalità.

È del resto affatto chiaro che anche quando gli esempi di base sono dati nella percezione, non viene preso in considerazione ciò che appunto privilegia la *datità* percettiva, cioè l'esistenza. Ma l'immaginazione, nella considerazione d'essenza, non solo funge come la percezione, ma sembra anche contenere in se stessa *datità singole*, e precisamente come *datità* realmente evidenti.

Prendiamo la *semplice immaginazione*, senza quindi alcuna posizione di memoria. Un colore immaginato non è una *datità* nel senso di un colore nella sensazione. Noi distinguiamo il colore immaginato dal visuto dell'immaginazione di questo colore. L'aleggiarmi davanti del colore (per dirla alla buona) è un adesso, è una *cogitatio* esistente adesso¹⁰⁵, ma il colore stesso non è colore che esista adesso, non è sensazione. D'altra parte, dato in certo modo esso lo è pure, è pur vero che mi sta dinanzi agli occhi. Proprio come il colore nella sensazione, anch'esso può essere sottoposto a riduzione mediante esclusione di tutti i significati trascendenti, in modo che non mi significhi più colore della carta o colore della casa o simili. Ogni posizione empirica d'esistenza può essere sospesa; e in tal caso prendo quel colore esattamente come lo «guardo», quasi lo «vivo». Eppure esso non è una parte materiale del visuto d'immaginazione, non è un colore presente, ma solo presertificato, *sta per così dire* davanti agli occhi, ma non come una presenza materiale. Ma con tutto ciò esso è oggetto di sguardo e come tale è in certo senso dato. Io non lo pongo quindi come *esistenza* fisica o psichica, non lo pongo neppure come esistenza nel senso di una

posso immaginare, contro la celebre tesi di Berkeley variamente discussa entro la tradizione empirista, un uomo senza pensare se sia bianco o nero, alto o basso ecc.); e poi c'è anche il suono rimemorato (quel suono che ho ascoltato un'ora fa e che ora ripresentifico nel ricordo). In tutti questi casi l'essenza «suono» è data in modo «originariamente offerente», come dice talora Husserl, senza riguardo al supporto materiale in cui è colta. Naturalmente queste modalità stesse possono diventare oggetto di riflessione fenomenologica in quanto tali. Allora il visuto «suono immaginato» non è guardato come supporto dell'essenza «suono», bensì dell'essenza «immaginazione».

Qui non interessa più *che cosa* immagino, ma il *fatto* che immagino, il che è per essenza diverso dal rimemorare, cioè dal fatto che ricordo ecc. In questo caso le distinzioni, irrilevanti rispetto al «suono», divengono invece essenziali.

105. **esistente adesso**: cioè è qualcosa di singolo, qualcosa che contiene *datità* singole, come ha detto sopra.

schietta *cogitatio*¹⁰⁶; questa è infatti un adesso materiale, una datità che è caratterizzata in tutta evidenza come datità-adesso. Che il colore immaginato non sia dato nell'uno o nell'altro di questi sensi, non significa tuttavia che non sia dato in nessun senso. Esso appare, e appare direttamente, si presenta direttamente, e guardandolo nella sua presentazione posso formulare giudizi su di esso, come sui momenti che lo costituiscono e sulle loro connessioni. Naturalmente anche questi sono nello stesso senso dati, e nello stesso senso non «realmente»¹⁰⁷ esistenti nell'intero del visuto d'immaginazione, non materialmente presenti, ma solo «rappresentati». Il puro giudizio d'immaginazione, che solo esprime il *contenuto*, l'essenza singolare di ciò che appare, può dire: «Questo è così configurato, contiene questi momenti, si trasforma così e così», senza pronunciar minimamente giudizi sull'esistenza come essere effettuale nel tempo effettuale, o sull'effettuale essere-adesso, o essere-passato, o essere-futuro. Potremmo dunque dire che si giudica sull'*essenza individuale* e non sull'esistenza. Appunto perciò il giudizio generale d'essenza, che noi di solito caratterizziamo come giudizio d'essenza semplicemente, è indipendente dalla distinzione fra percezione e immaginazione. La percezione pone *esistenza*, ma possiede anche un'essenza, il *contenuto* posto come esistente può rimanere lo stesso nella presentificazione¹⁰⁸.

Ma la contrapposizione tra *esistenza* ed *essenza*, che cos'altro significa se non che qui si rivelano e sono da distinguere due modalità d'essere in due modi di datità? Nella semplice immaginazione di un colore è fuori questione l'esistenza, che determina il colore come realtà nel tempo; su

106. *schietta cogitatio*: l'essenza colore non è un fenomeno fisico né un fenomeno psichico. Queste «trascendenze» sono sospese dall'*epoché*, che mi invita a concentrarmi sulla datità pura del fenomeno, la quale di per sé non è fisica né psichica, ma presenza materiale di un puro vissuto. Tuttavia l'essenza colore non ha neppure la materialità, l'esistenza della *cogitatio* ora presente come effettivo vissuto (la «schietta cogitatio», la *cogitatio* in quanto tale). La sua natura infatti è universale e travalica la materialità dell'«adesso» e del «questo qui». Nondimeno l'essenza si dà, o è a suo modo una datità (senza la quale neppure la singola *cogitatio* si darebbe come quella *cogitatio*: suono percepito, oppure suono immaginato ecc.).

107. «*realmente*»: tra virgolette perché si tratta della realtà fenomenologica, cioè della presenza pura del fenomeno «ridotto», e non della realtà trascendente supposta dal senso comune o dalla scienza. E la realtà della «rappresentazione» (del vissuto coscientiale), non la «realtà in sé».

108. *nella presentificazione*: cioè nella rappresentazione immaginativa, rimmemorativa ecc.

questa nessun giudizio viene pronunciato, e nulla ne è dato nel *contenuto* dell'immaginazione. Ma questo colore appare, è qui, è un questo, che può divenire soggetto di un giudizio, e anche di un giudizio evidente. Un modo della datità si rivela dunque nelle intuizioni dell'immaginazione e nei giudizi evidenti che su di esse si fondano. È vero che se ci manteniamo nella sfera della singola individualità, non c'è da metter mano a grandi cose con giudizi del genere. Solo se costituiamo giudizi generali d'essenza raggiungiamo una salda oggettività, quale è richiesta dalla scienza. Ma questo ora non conta. Con ciò, tuttavia, sembriamo precipitare in un bel maelstrom¹⁰⁹.

Abbiamo preso le mosse dall'*evidenza della cogitatio*. Sembrava sulle prime di avere in essa un solido terreno, *puro essere*¹¹⁰ e nient'altro. Qui non ci sarebbe che da prendere e da guardare. Che riguardo a queste datità si possano far confronti e distinzioni, che se ne possano ricavarle specifiche universalità e ottenere così giudizi d'essenza, tutto questo lo si vorrebbe facilmente concedere. Ma a quel punto si rivela che il puro essere della *cogitatio* non si presenta affatto, a una più precisa considerazione, come una cosa tanto semplice, si rivela che già nella sfera cartesiana¹¹¹ si «co-situano» *oggettività diverse*; e il costituire dice che le datità immanenti non sono, come sembra a prima vista, semplicemente nella coscienza come in una scatola¹¹², ma che si presentano di volta in volta in qualcosa

109. *maelstrom*: corrente vorticosa del mar di Norvegia, a sud delle isole Lofoten, famosa per i pericoli e i naufragi reali e leggendari da essa provocati. L'immagine è quanto mai appropriata. Da qui alla fine della *Lezione*, infatti, Husserl, dopo aver esposto i principi generali di una fenomenologia della conoscenza, e più in generale della fenomenologia come «critica della ragione», enumera le difficoltà che sorgono all'interno di questo progetto medesimo. L'interesse di questa parte conclusiva delle cinque *Lezioni* è rilevante sia per comprendere il carattere al tempo stesso aporetico e programmatico dell'*Idea della fenomenologia*, sia per ravvisare in essa spunti e premozioni di quello che sarà il cammino successivo di Husserl (cfr. *Introduzione*, p. 25).

110. *puro essere*: intende: pura presenza del fenomeno, del vissuto «ridotto», cioè né psichico né fisico. Dato «assoluta», sciolto da ogni «trascendenza», da ogni «ovvietà» mondana e scientifica, da ogni «pregiudizio» attingo dal mondo delle opinioni del senso comune e dal mondo delle obbiettività scientifiche.

111. *nella sfera cartesiana*: nella coscienza «ridotta», nelle *cogitationes* intese da Husserl in modo affine, ma anche diverso, rispetto a Cartesio (cfr. note 26, 45, 46, 67).

112. *come in una scatola*: la coscienza non è una scatola (più avanti dirà: un sacco) contenente «cose» come le datità. La coscienza è un vissuto intenzionale caratterizzato da un costitutivo fenomeno di *correlazione* (che sarà più oltre espressamente richiamato

come delle «apparenze», in apparenze che non sono esse stesse gli oggetti e non li contengono materialmente, in apparenze che nella loro mutevole e molto sorprendente costruzione in certa misura fanno gli oggetti per l'io, per quel tanto appunto che si richiedono apparenze di tal natura e con formazione perché si abbia ciò che in questo contesto si chiama «datità».

to): a determinati atti intenzionali (percepire, immaginare, ricordare ecc.) corrispondono determinate oggettualità; e, viceversa, ogni oggettualità determinata implica corrispondenti modalità dell'intenzionare della coscienza (proprio di qui partirà Sartre per le sue analisi giovanili relative al fenomeno dell'immaginazione: cfr. nota 36). Si vede allora, come dice Husserl, che la datità fenomenologica ridotta non è nulla di semplice, non è qualcosa che basti guardare e descrivere come faremmo con un oggetto naturale, girandogli semplicemente intorno mentre esso sta fermo.

La datità non sta affatto ferma e anche il nostro guardare va tenuto in linea di conto. Non basta dire: intuito un'essenza «suono» così e così; tutt'al più questo è solo un inizio. Non appena procedo a ulteriori specificazioni, generalizzazioni e confronti (se ci limitiamo a semplici constatazioni di essenza nell'ambito della singola indivisibilità, del singolo vissuto ridotto, non arriveremo, ha detto Husserl poco sopra, a granche, cioè a giudizi sufficienti per fondare una vera e propria scienza fenomenologica o «filosofia prima»: cfr. nota 16), non appena dunque cerco di attingere conoscenze universali più ampie e significative, sorgono innumerevoli difficoltà.

Qui Husserl ne indica genericamente alcune (che in seguito esaminerà più da vicino). Si potrebbero così riassumere: a) nella datità fenomenologica si fanno presenti oggettualità diverse: che cosa determina queste diversità? Non le posso semplicemente assumere come se estraessi cose diverse da una scatola, ma devo risalire alla loro «costituzione»; b) la costituzione mette in gioco l'ambito intenzionale dell'attività della coscienza; ma proprio qui emergono ambiguità non ancora chiarite. Per es.: è perché nel dato si fa presente una oggettualità percettiva che allora la coscienza si atteggiava percettivamente, oppure è perché la coscienza si atteggiava percettivamente che l'oggettualità percettiva emerge? Affiora la tradizionale alternativa metafisica tra idealismo e realismo; c) i dati sono anzitutto «apparenze» (*cogitationes*, rappresentazioni), ma l'oggettualità essenziale che nelle apparenze compare non è parte della loro materialità rappresentativa; l'oggettualità, ha detto poc'anzi Husserl, non è un'esistenza ma appunto un'essenza, sicché dobbiamo distinguere due modi d'essere della realtà, e poi dobbiamo chiederci come si costituiscono insieme nella loro differenza; d) le apparenze non contengono materialmente e non sono le oggettualità essenziali; tuttavia è proprio la continua trama mutevole, accidentale, temporale delle apparenze che costituisce via via «gli oggetti per l'io».

Il mondo come realtà «ovvia» alla quale sempre ci riportiamo con i nostri giudizi e con i nostri abiti di azione non è che il prodotto ultimo di un processo oscuro ed estremamente complesso che si consuma internamente alle apparenze, obbiettivandosi via via in datità intenzionali a loro volta oscure e complesse. Ulteriori difficoltà vengono subito dopo richiamate.

Nella percezione con la sua ritenzione si costituisce l'*originario oggetto temporale*¹¹³, e solo in una tale forma di coscienza può esser dato il tempo. Così si costituisce nella coscienza d'*universalità*, costruita sulla percezione o sull'immaginazione, l'universale; ma nell'immaginazione, e anche nella

113) **l'originario oggetto temporale**: la questione concerne ora il rapporto fra temporalità ed essenza, che è a sua volta un problema tradizionale della filosofia. Proprio in questo periodo Husserl inizia quegli studi sulla «coscienza interna del tempo» che costituiranno uno dei filoni più importanti della ricerca fenomenologica nonché degli sviluppi che a essa darà Heidegger in chiave esistenziale (cfr. *Introduzione*, p. 16). La questione sta in ciò: che il vissuto coscienziale non è di natura puntuale, atomica (cfr. note 98 e 100), ma è un decorso di natura temporale di cui è costitutivo il «ricordo primario» con la connessa ritenzione (l'appena passato), nonché le rimemorazioni del già passato (la percezione della casa ora è connessa col ricordo di aver già percepito altre case, la stessa casa ecc.). Ogni oggetto percepito è così originariamente connesso con la temporalità, cioè con l'oggettività temporale in generale. Il che significa che ogni oggetto universale si costituisce *entro* i processi temporali, che sono però vissuti individuali via via fluenti. D'altra parte, in ogni vissuto individuale (sia nella percezione, sia nell'immaginazione ecc., a prescindere cioè dal fatto che esso si riferisca o no a un'esistenza) si costituisce un'essenza individuale intuitivamente cogibile.

Come si dipana questo intreccio di esistenze e di essenze? I problemi sono molteplici. Nessuna datità può presentarsi se non in connessione con la ritenzione temporale dell'appena dato. Se osservo la facciata di una casa (secondo un esempio di Kant), scorro con lo sguardo i suoi fenomeni, le sue apparizioni, dal tetto al pianterreno o viceversa. Abbiamo un flusso di vissuti la cui sintesi mi dà l'oggetto «facciata di una casa». Ma questo oggetto è un universale, un'essenza, un «senso» complessivo che non è contenuto materialmente in alcun vissuto (devo già sapere che cos'è la facciata di una casa per connetterle il tetto che ora osservo; infatti io non osservo il tetto e la facciata della casa, ma il tetto *come* parte materiale della facciata della casa). Quest'ultima però si costituisce solo tramite i vissuti temporali, sebbene non sia contenuta in nessuno di essi. Come si spiega questo fatto?

C'è dunque un costituirsi *tramite* il processo temporale (non però un passettino alla volta o come mera somma di parti materiali) e c'è nel contempo, in ogni vissuto, un'essenza, per così dire, già fatta, che può essere colta immediatamente (l'essenza individuale «casa» in ogni vissuto o apparizione della casa; se non fosse così, non avrei neppure dei vissuti, in quanto questi sono sempre vissuti o apparizioni di qualcosa, vissuti intenzionali; di una casa appunto ecc.). Si sa che Platone risolveva il problema col «ricordo» (reminiscentia) delle idee, percepite in un'altra vita e in un altro mondo (come si è già avuto modo di notare: cfr. nota 83). Questa è però un'ipotesi metafisica, non qualcosa di dato in piena evidenza nel fenomeno. Qualcosa che è da mettere tra parentesi non meno dell'ipotesi che esistano case reali in sé (che non conosco) le quali si darebbero a vedere nelle apparizioni (che conosco). La radicalità dell'evidenza fenomenologica non consente scappatoie dogmatiche. Resta nondimeno il problema.

percezione, prescindendo dalla posizione d'esistenza, si costituisce il contenuto intuitivo nel senso di un'essenza individuale. A ciò si aggiungono, ricordiamolo ancora una volta, gli atti categoriali¹¹⁴, che in tutto quest'ambito sono il presupposto delle asserzioni evidenti. Le forme categoriali che ivi si presentano, e che vengono all'espressione in parole come «*da*» e «*non*», «*lo stesso*» e «*altro*», «*uno*» e «*più*», «*e*» e «*o*», e nelle forme di predicazione o dell'attribuzione e così via, rinviano a forme del pensare, mediante le quali però, purché esse si aggregino opportunamente, arrivano alla coscienza, sullo sfondo di atti elementari da connettere sinteticamente, certe datità, e cioè stati di cose di questa o quella forma ontologica. Anche qui < avviene > il «costituirsi» delle oggettualità in questione in atti del pensare così e così formati; e la coscienza in cui l'esser-dato, quasi il puro sguardo sulle cose, viene a compimento, è di nuovo non qualcosa come una semplice scatola, in cui queste datità semplicemente si trovano, bensì la coscienza guardante, cioè — prescindendo dall'attenzione —

114. **atti categoriali:** cioè i giudizi. Categoria significa infatti predicato. Letteralmente il termine greco, introdotto in filosofia da Aristotele, significa imputazione, ciò di cui si è accusati in tribunale. Nel suo trasferimento logico significa: ciò che si imputa al soggetto, ciò che si dice del soggetto (nel predicato: per es. che la casa è rossa).

La questione che qui Husserl solleva è però più generale. Egli chiede come debbano considerarsi le operazioni logiche, che poi trovano espressione nelle asserzioni linguistiche con le quali descriviamo il vissuto fenomenico. Per es. l'affermazione e la negazione («è», «non è»), la congiunzione e la disgiunzione («e», «oppure») ecc. Ora, il punto è questo: nel puro guardare fenomenologico mirante alle essenze le forme categoriali sono già sempre implicate. Guardo il «rosso» e insieme lo penso (lo giudico) appunto come «rosso». Anche la più elementare delle intuizioni implica «atti sintetici» (di unione di dati materiali e forme categoriali), senza i quali atti nessuna oggettualità sorgerebbe per il pensiero. La coscienza che guarda non è inerte, non ha dentro di sé cose inerti e già costituite quali le essenze («rosso» ecc.); la coscienza (oltre a essere attiva nel suo porre attenzione al vissuto) è attiva anche nel senso di dar forma al vissuto con i suoi atti di pensiero o atti categoriali giudicativi. E solo così compaiono essenze.

Questi atti sono parte della datità, sebbene non in senso materiale (il che ripropone il problema della universalità esaminato nella nota 113). Per di più questi atti sono altra cosa rispetto alle oggettualità (che come tali non sono atti di pensiero: «rosso» non è un semplice pensiero, ma una datità fenomenologica originaria che, se non si desse da sé, nessun pensiero potrebbe creare dal nulla); tuttavia le oggettualità si costituiscono solo entro atti di pensiero, entro atti categoriali, e solo in essi pervengono a datità, cioè a darsi così come si danno (l'«esser rosso» e simili). Ecco un ulteriore problema.

atti di pensiero così e così formati; e le cose, che non sono gli atti di pensiero, sono tuttavia costituite in essi, giungono in essi alla datità; e, costituite per assenza solo così, esse si mostrano per quello che sono.

Ma non sono tutti questi puri miracoli? E dove comincia questo costruire-oggettualità, e dove finisce? Si danno realmente dei limiti?¹¹⁵ Non è, in certo senso, in ogni rappresentazione e in ogni giudizio portata a compimento una datità? E non è ogni oggettualità, purché intuita, rappresentata, pensata così e così, una datità, e una datità evidente? Nella percezione d'una cosa del mondo esterno, la cosa, diciamo una casa che ci sta davanti agli occhi, si dice appunto percepita. Questa casa è una trascendenza e in rapporto alla sua esistenza è soggetta a riduzione fenomenologica. In modo realmente evidente è dato l'apparire-della-casa, questa *cogitatio*, che emerge e scompare nel flusso della coscienza. In questo fenomeno di casa troviamo un fenomeno di rosso, un fenomeno di

115. **Si danno... limiti:** c'è, in altri termini, un dato primo, che precede ogni atto costitutivo della coscienza? un dato «puro»? Husserl si scontra così col problema, tipicamente kantiano, dei confini della coscienza: sono essi interni o esterni alla coscienza (chiedeva per es. C.S. Peirce, rifacendosi a sua volta a Kant)?

Il problema è serio, perché un dato puro, esterno agli atti costitutivi della coscienza fenomenologica, sarebbe essenzialmente una trascendenza che, come tale, dovrebbe cadere sotto l'*epoché*. Se però non ammettiamo un dato puro, allora l'analisi della costituzione diviene un processo all'infinito, qualcosa di simile a una interpretazione infinita che, come tale, vanifica il ricorso husserliano all'intuizione, cioè all'invito, metodicamente fondamentale per la fenomenologia, a guardare direttamente il fenomeno, la «cosa stessa». Il vedere intuitivo si risolverebbe nel prender nota non della cosa stessa, ma di una cosa già sempre interpretata (giudicata, pensata, costituita).

È interessante notare che questa è appunto la via che percorsero sia il citato Peirce, sia Heidegger: bisogna porre a base dell'esperienza fenomenologica non l'intuizione, ma l'interpretazione (*Auslegung*), cioè una relazione tra segni (la semiotica di Peirce, che è poi base della logica, cioè del problema generale qui sollevato da Husserl), ovvero una relazione linguistica (Heidegger e poi, oggi, la rivendicazione della linguisticità dell'esperienza da parte di H.G. Gadamer).

Per parte sua Husserl non batté mai questa via. Egli cercò piuttosto, soprattutto in *Esperienza e giudizio*, di risolvere il dualismo fra dati puri e giudizi logici in due momenti o aspetti della stessa coscienza: passività e attività, sintesi passiva e sintesi attiva. Prima di essere attivamente consapevole dei suoi atti costitutivi, prima di «funger» coscientemente in essi, la coscienza è implicata in una sorta, se così si può dire, di attiva passività, cioè in un fungere oscuro e inconsapevole («io anonimo fungente», diceva anche Husserl).

estensione, e così via. Queste sono datità evidenti. Ma non è anche evidente che nel fenomeno della casa appare appunto una casa¹¹⁶, e che per questo esso si chiama appunto una percezione-di-casa? — e di una casa non solo in generale, ma appunto di questa casa, così e così determinata, e in tale determinatezza mostrantesi. Non posso dire, giudicando con evidenza: «Conformemente all'apparenza, o nel senso di questa percezione, la casa è così e così, una costruzione di mattoni, con tetto d'ardesia, e così via?»

E se fingo qualcosa nell'immaginazione, così da avere dinanzi agli occhi — poniamo — un san Giorgio a cavallo che uccide un mostro dalla forma di drago, non è evidente che il fenomeno d'immaginazione rappresentata appunto san Giorgio, e proprio questo qui, che si deve descrivere così e così — anzi, in questo caso, questa «trascendenza»?¹¹⁷ Non posso qui giudicare con evidenza, non semplicemente sul contenuto materiale dell'apparenza immaginativa, ma sull'oggetto cosale che appare? Certamente solo un lato dell'oggetto, ora questo ora quello, cade nel quadro della presentazione vera e propria, ma comunque sia, è pur evidente che questo oggetto «san Giorgio a cavallo ecc.» sta nel senso dell'apparenza, e in questa si rivela «come datità» conformemente all'apparenza.

E infine il cosiddetto *pensare simbolico*¹¹⁸. Io penso — poniamo — «due

116. **appare appunto una casa:** abbiamo già anticipato questo esempio e i problemi che esso suggerisce nella nota 113.

117. **questa «trascendenza»:** è lo stesso caso della casa, ma applicato a un vissuto di immaginazione. Qui «san Giorgio a cavallo» è un significato del tutto trascendente rispetto ai fenomeni materiali del vissuto immaginativo, perché quest'ultimo non implica una «posizione d'esistenza» come accade nel vissuto percettivo (per es. se vedessi effettivamente S. Giorgio a cavallo in carne, ossa e corazzata). Nondimeno questa universalità è una datità che compare in modo immanente ai vissuti immaginativi e il problema, naturalmente, è come ciò possa accadere.

118. **pensare simbolico:** Husserl ripropone qui l'esempio («due per due fa quattro») già utilizzato nella *Lezione IV* (cfr. nota 90). Lì, per certe ragioni polemiche nei confronti del «sentimento di evidenza» sostenuto dagli empiristi, aveva distinto, a proposito del giudizio dell'esempio, tra l'intenzionalità effettivamente intuitiva e la mera intenzionalità simbolica (il calcolare meccanico senza intuizione corrispondente). Già allora tuttavia aveva osservato che le due intenzionalità, e i relativi fenomeni, «hanno qualcosa in comune». Ora è proprio di tale qualcosa che si fa questione.

Ciò che viene pensato è infatti una comune oggettualità (la medesima proposizione matematica e non un'altra o di altro tipo, come sarebbe «il cielo è nuvoloso»). Questa oggettualità, data al pensare simbolico, resta la medesima in ogni apparizione

per due fa quattro» senza alcuna intuizione. Posso dubitare che sto pensando questa proposizione aritmetica, e che ciò che vi è pensato non riguarda, poniamo, il tempo che fa oggi? Anche di questo fatto ho evidenza, e quindi qualcosa come una datità? E arrivati così lontano, non c'è più niente da fare, dobbiamo anche riconoscere che in certo modo perfino il controsenso, ciò che è pienamente assurdo, è «dato». Un quadrato rotondo non mi appare nell'immaginazione, come mi appare l'uccisore di draghi, e nemmeno nella percezione, come una qualsivoglia cosa esterna, ma un oggetto intenzionale è pur presente, secondo evidenza. Posso descrivere il fenomeno «pensare un quadrato rotondo» secondo il suo contenuto materiale, ma il quadrato rotondo non vi si trova; eppure è evidente che esso è pensato in questo pensiero, e che a ciò che così è pensato, come tale, sono attribuite nel pensare rotondità e quadratità, o che l'oggetto di questo pensiero è qualcosa di rotondo e insieme quadrato.

Ora, non si vuol dire in nessun modo che queste datità portate sulla scena con l'ultima serie d'esempi siano datità in senso vero e proprio (allora si che alla fine ogni oggetto di percezione, di rappresentazione, di immaginazione, rappresentazione simbolica, e ogni finzione ed assurdità sarebbero «dati evidentemente»), si vuol solo indicare che qui *sono presenti gravi difficoltà*. In linea di principio esse non possono, prima di essere chiarite, impedirci di dire: *fin dove arriva l'effettiva evidenza, arriva anche la datità*. Ma naturalmente il grande problema sarà ovunque di stabilire in modo pulito che cosa, al compiersi dell'evidenza, è in essa realmente dato e che cosa no, che cosa un pensare improprio vi mette dentro di suo e interpretando vi interpola senza base di datità.

E si tratta ovunque non di constatare apparenze qualsiasi come date,

(con i problemi già richiamati nei precedenti esempi). E addirittura dobbiamo ammettere oggettualità che di principio escludono qualsiasi intuizione corrispondente (il «quadrato rotondo»); anche in questo caso qualcosa di oggettuale è pensato e dunque anche è *dato* nel fenomeno. Non si tratterà, come osserva subito Husserl, di «datità vere e proprie», di datità «assolutamente evidenti». Si tratta nondimeno di esempi che mostrano le difficoltà che ancora restano da chiarire e da sciogliere a proposito dell'intenzionalità fenomenologica, e dei diversi gradi di evidenza e dei molteplici sensi di trascendenza che caratterizzano le sue oggettualità ridotte.

Tale chiarificazione, dice ancora Husserl, deve arrivare a distinguere ciò che è effettivamente dato nell'evidenza da ciò che vi è aggiunto da atti interpretativi impropri e arbitrari della coscienza, atti non fondati su effettive datità (ma circa la difficoltà di siffatta distinzione si ricordi quanto osservato nella nota 115).

ma di portare all'intuizione l'essenza della datità e il costituirsi dei diversi modi di oggettualità. Certo, ogni fenomeno di pensiero ha il suo riferimento oggettuale, e ognuno — questa è una prima intuizione d'essenza — ha il suo contenuto materiale, come *belief*¹¹⁹ nei momenti che in senso materiale lo compongono; e ogni fenomeno ha d'altra parte il suo oggetto intenzionale, un oggetto che esso intende come costituito così o altrimenti, secondo la modalità della propria essenza.

Se è veramente possibile portare all'evidenza questa situazione, è questa evidenza che deve insegnarci tutto quello che occorre: è in essa che si deve chiarire che cosa propriamente significhi questo «in-esistere intenzionale» e come esso si rapporti al contenuto materiale del fenomeno stesso di pensiero. Noi dobbiamo vedere in quale contesto esso compare come evidenza vera e propria, e che cosa sia in tale contesto la datità vera e propria. Allora importerà mettere in luce i *diversi modi della datità in senso proprio*, e correlativamente *la costituzione dei diversi modi dell'oggettualità, e i loro rapporti reciproci*: datità della *cogitatio*, datità della *cogitatio che continua a vivere nel ricordo recente*, la datità dell'*unità di apparenza* che dura nel flusso dei fenomeni, la datità del suo *mutamento*, la datità della *cosa* nella percezione «esterna», nelle diverse forme di immaginazione e rimmemorazione, come pure in opportuni contesti di molteplici percezioni e altre *rappresentazioni* che si unificano sinteticamente. E naturalmente anche le *datità logiche*, la datità dell'*universale*, del *predicato*, dello *stato di cose* e così via, e perfino la datità di un *controsenso*, di una *contraddizione*, di un *non-essere* ecc. La datità, sia che in essa si riveli qualcosa di soltanto rappresentato o di veramente esistente, di reale o di ideale, di possibile o di impossibile, è ovunque una *datità nel fenomeno di conoscenza*, nel fenomeno di un pensare nel più ampio senso della parola; e ovunque, nel considerare l'essenza, occorre approfondire questa a tutta prima così stupefacente correlazione¹²⁰.

119. *belief*: credenza. È il celebre termine usato da Hume (cfr. nota 12). In ogni fenomeno intenzionale vi è dunque un contenuto materiale, che ha esso stesso la sua essenza ritenuta, o «creduta», in quanto tale (per es. il giudizio «due per due fa quattro» nella apparizione attuale del suo vissuto, nel succedersi delle parole così come sono formulate, o in quanto parole della lingua italiana pensate in silenzio ecc.).

120. *stupefacente correlazione*: ha scritto Husserl nella *Krisis*: «La prima scoperta di questo apriori universale della correlazione tra l'oggetto dell'esperienza e i modi di datità (durante l'elaborazione delle mie *Ricerche logiche*, pressappoco nel 1898) mi scosse tanto profondamente che da allora in poi il lavoro di tutta la mia vita fu dominato dal compito di elaborarlo sistematicamente» (trad. it. cit., p. 292, nota 13). Qui la

Solo nella conoscenza si può studiare l'essenza dell'oggettualità in generale, in tutte le sue figure fondamentali, solo in essa questa essenza è data, ed è possibile guardarla con evidenza. Questo guardare evidente è anzi esso stesso la *conoscenza nel senso più pregnante*; e l'oggettualità non è una cosa che se ne sta dentro la conoscenza come in un sacco, quasi che la conoscenza sia una vuota forma ovunque uguale, un sacco vuoto sempre identico, in cui si caccia una volta questo, una volta quello. Invece noi vediamo nella datità che l'oggetto si costituisce nella conoscenza, che tante sono le figure fondamentali dell'oggettualità che occorre distinguere, tante le figure fondamentali degli atti di conoscenza e dei gruppi, dei contesti di atti di conoscenza donatori¹²¹. E gli atti di conoscenza e, in una concezione più larga, gli atti di pensiero in generale, non sono individualità sconnesse, che sconnesse vengano e vadano nel flusso della coscienza. Essi mostrano, in essenziale riferimento reciproco, *solidarietà* teleologiche e opportuni contesti di riempimento, di convalida, di prova, e dei loro contrari. E ciò che interessa sono questi *contesti*, che rappresentano l'unità intelligibile¹²².

correlazione è assunta come problema del rapporto tra «datità nel fenomeno di conoscenza» e «fenomeno di un pensare nel più ampio senso della parola». È in questa correlazione (non fuori di essa o indipendentemente da essa) che emergono i diversi modi dell'oggettualità e le corrispondenti costituzioni, secondo gli esempi che qui Husserl elenca ancora una volta, dopo averli esaminati.

121. *donatori*: si tratta della «donazione di senso» (*Sinngebung*), come è solito dire e come dirà Husserl più avanti, che pertiene appunto agli atti costitutivi. La conoscenza infatti non è un inerte «sacco»; essa non si limita a ricevere e a rispecchiare il cosiddetto mondo esterno. Piuttosto, la conoscenza (ovvero gli atti intenzionali della coscienza) concorre a determinare il senso della datità, il suo senso oggettuale, nei modi più vari (oggettualità percettiva, logica, persino illogica ecc.).

122. L'*unità intelligibile*: gli atti intenzionali conoscitivi non restano confinati nell'accidentale flusso dei vissuti coscienti; al contrario, essi si collegano e si rinforzano secondo finalità («solidarietà» teleologiche) che via via costituiscono oggettualità sempre più alte, complesse e universali. Per es. gli atti conoscitivi della vista si associano agli atti conoscitivi del tatto. Essi determinano così contesti in cui il prodotto di tali associazioni trova conferme (tocco ciò che vedo, vedo ciò che posso toccare), riempimenti (se vedo tre facce di un dado, secondo un noto esempio di Husserl, mi aspetto, rovesciando il dado, di vedere le altre tre facce nascoste; se effettivamente lo rovescio, la visione attesa trova «riempimento» intuitivo, cioè vedo di fatto le altre tre facce), trovo regole per avviare esperimenti e prove e così via. Questa solidarietà di vari atti intenzionali costituisce alla fine l'unità di senso complessiva di molteplici atti di conoscenza fra loro intrecciati. Questa unità è l'oggetto finale (il «dado») come oggetto del puro pensiero, del puro intelletto (oggetto «intelligibile»).

Sono appunto essi che costituiscono l'oggettualità; essi collegano logicamente gli atti impropriamente donatori¹²³ e quelli propriamente donatori, cioè gli atti di semplice rappresentare, o piuttosto di semplice credere, e gli atti di intuizione, e ancora le molteplicità di atti relativi allo stesso contenuto oggettuale, siano essi d'un pensare intuitivo o d'uno non intuitivo.

E solo in questi contesti si costituisce, non in un sol colpo ma in un processo ascendente, l'oggettualità della scienza obbiettiva, e anzitutto l'oggettualità della realtà positiva spazio-temporale.

Tutto questo occorre studiare, e nella sfera della pura evidenza, per chiarire i grandi problemi dell'essenza della conoscenza, e del senso della *correlazione fra conoscenza e oggettualità di conoscenza*. L'originario problema¹²⁴ era il *rapporto fra il vissuto nella soggettività psicologica e la realtà in sé che esso afferma*, in primo luogo la realtà positiva, e poi anche le realtà matematiche o altrimenti ideali. Occorre per prima cosa intuire che il *problema radicale*¹²⁵

123. **gli atti impropriamente donatori**: gli atti conoscitivi, nel loro associarsi, determinano contesti di senso sullo sfondo dei quali emerge l'oggetto finale o «oggetto intelligibile». A questo risultano concorrenti però non soltanto gli atti effettivamente intuitivi, riferiti alle datità effettivamente presenti nel fenomeno, ma anche gli atti non intuitivi (inferenze logiche di vario genere), supposizioni, credenze, illazioni emotive ecc., cioè atti che concorrono bensì a conferire senso all'unità intelligibile finale, ma in maniera impropria (non autenticamente fondata sulla datità fenomenologica). È così, dice Husserl, che si costituisce la «realtà positiva» del mondo spazio-temporale che vale per il senso comune di ognuno di noi come ciò che è effettivamente («positivamente») reale, oggettivo, disponibile, «alla mano» ecc. Così pure, attraverso ulteriori processi di astrazione e di associazione, si costituiscono le oggettualità scientifiche (l'atomo, la legge dell'evoluzione ecc.).

124. **L'originario problema**: cioè il punto di partenza delle cinque *Lezioni*; cfr. nota 11.

125. **il problema radicale**: il percorso delle *Lezioni* ci ha insegnato che il problema generale della conoscenza non va posto, come dapprima lo intende il senso comune, nei termini sopra richiamati (vissuto psichico e realtà in sé). Attuando l'*epochè* sia l'«io empirico» sia il «mondo positivo» vengono neutralizzati nella loro pretesa di valere come esistenze assolute in sé, come «cose». Per questo Husserl dice che il discorso fenomenologico non deve riguardare la conoscenza «umana».

Un siffatto modo di porre a tema il problema sarebbe appropriato dal punto di vista di un'antropologia o di una sociologia della conoscenza; cioè dal punto di vista delle cosiddette «scienze umane», le quali però, come tutte le scienze, si muovono sulla base di presupposizioni dogmatiche (l'«uomo», la «natura», la «cultura» ecc.), vale a dire di oggettualità accolte come ovvietà, come «realtà» ovviamente esistenti, e

deve piuttosto dirigersi sul *rapporto fra conoscenza e oggetto*, ma in senso *ri-dotto*, dove il discorso verte non sulla conoscenza umana ma sulla conoscenza in generale, senza alcun rapporto di concomitante posizione esistenziale, vuoi con l'io empirico, vuoi con un mondo positivo. Occorre intuire che il problema veramente significativo è quello dell'*ultima donazione di senso da parte della conoscenza* e, con ciò, dell'oggettualità in generale, che è quello che è solo nella sua correlazione con la conoscenza possibile. Occorre inoltre intuire che questo problema è da risolvere solo nella sfera di pura evidenza, nella sfera dell'inappellabile, perché assoluta, datità; e che noi in conseguenza dobbiamo, operando con lo sguardo, approfondire una per una tutte le figure fondamentali della conoscenza e tutte le figure fondamentali delle oggettualità che in essa giungono pienamente o parzialmente a datità, per poter determinare il senso di tutte le correlazioni su cui si debba far luce.

non indagate nella loro costituzione di senso e nelle loro condizioni di possibilità trascendentali (cfr. nota 1 e anche note 9, 17, 18). Che significa «uomo»? che significa «umano»? Anche queste oggettualità, dall'apparenza così ovvia, sono prodotti e non presupposti del conoscere e del suo rapporto intenzionale all'oggetto (per lo stesso motivo, si potrebbe osservare, Heidegger, in *Essere e tempo*, evita di parlare dell'«uomo» e utilizza piuttosto il celebre termine «esserci», *Da-sein*, memore della lezione del maestro).

Dopo l'*epochè* non restano né coscienze empiriche e antropologiche («umane», appunto), né cose naturali o fisiche. Restano il campo e l'orizzonte dei puri fenomeni conoscitivi, col loro portato intenzionale. Resta cioè quella *correlazione* pura e aprorica (precedente ogni oggettualità costituita in quanto suo prodotto) che è per Husserl il perdurante tema ed anzi enigma che attraversa la fenomenologia dai suoi esordi alle sue ultime conclusioni (cfr. nota 120). È sul terreno di tale correlazione (richiamata proprio nelle ultime parole delle *Lezioni*) che va cercata l'«ultima donazione di senso» (se mai ve n'è una: cfr. nota 115).

Questa ricerca è il progetto, il programma stesso della fenomenologia, quale è stato presentato dall'*Idea della fenomenologia*. Il suo metodo (ancora una volta richiamato) è quello della evidenza pura, non inficiata da ingenuità naturalistiche (le ovvietà del senso comune) o da illazioni logico-scientifiche (intellettualistiche). Via all'evidenza è il puro sguardo fenomenologico che si dirige alle «cose stesse», così come si danno ed entro i limiti nei quali si danno, come ripeterà più volte Husserl, nella datità assoluta del fenomeno.

Nella conoscenza è data la natura ma anche l'umanità coi suoi vincoli sociali e con le sue realizzazioni culturali. Tutto ciò viene fatto oggetto di conoscenza. Ma alla conoscenza della cultura appartengono anche il valutare e il volere, come atti costituenti il senso di questa oggettualità.

La conoscenza si rapporta all'oggetto con un senso che cambia col cambiare dei vissuti, col cambiare delle affezioni e delle azioni dell'io.

Accanto alla dottrina logico-formale del senso, e alla dottrina delle proposizioni vere in quanto sensi validi, abbiamo nell'atteggiamento naturale anche *altre ricerche scientifiche di tipo naturale*: noi distinguiamo *generi fondamentali* (regioni) di oggetti, e prendiamo in esame, per es. riguardo alla regione «natura fisica pura e semplice, nell'universalità dei suoi principi», che cosa appartenga ineliminabilmente a essa, a ogni oggetto della natura, preso in se stesso e in relazione ad altri, in quanto oggetto naturale. Noi facciamo allora ontologia della natura. Noi scompianiamo il senso, e cioè qui il senso valido, di un oggetto della natura, in quanto oggetto della conoscenza della natura, in quanto oggetto che in essa si presume di conoscere: ciò senza di cui un possibile oggetto della natura, cioè un oggetto di una possibile esperienza esterna della natura, non può essere pensato, se esso deve poter essere veramente esistente. Noi prendiamo quindi in esame il senso dell'esperienza esterna (ciò che è inteso come oggetto) e precisamente il senso nella sua verità, nel suo sussistere veramente o validamente secondo le insopprimibili istanze costituenti.

Allo stesso modo noi prendiamo in esame il senso vero dell'opera d'arte in generale, e il senso particolare di un'opera d'arte determinata. Nel primo caso studiamo l'«essenza» di un'opera d'arte nella sua pura universalità, nel secondo caso l'effettivo contenuto dell'opera d'arte effettivamente data; il che equivale alla conoscenza dell'oggetto determinato (come veramente esistente, secondo le sue vere determinazioni), poniamo di una

126. **Primo inserto**: questo inserto, molto più tardo (1916?) rispetto alle *Lezioni*, è da anettere a p. 42.

sinfonia di Beethoven. Allo stesso modo noi studiamo da un punto di vista generale l'essenza dello stato in generale, o dal punto di vista empirico l'essenza dello Stato tedesco in una certa epoca, quest'ultimo ricercando tratti comuni o determinazioni del tutto individuali, insomma studiando questo individuale essere oggettuale che è lo «Stato tedesco». Un esempio parallelo sarebbe allora la caratterizzazione naturale dell'oggetto individuale Terra. Abbiamo dunque accanto alle ricerche empiriche, intorno alle regolarità empiriche e individuali, le indagini ontologiche, le indagini intorno ai sensi veramente validi, impostate non solo secondo un'universalità formale, ma anche secondo una determinatezza regionale di contenuto¹²⁷.

Certamente, indagini pure di essenza non sono mai state, e solo in via eccezionale, coltivate in perfetta purezza. Comunque, alcuni gruppi di ricerche scientifiche danno un'indicazione in questa direzione (è vero che si mantengono sul terreno naturale). A esse si aggiunge poi l'indagine psicologica, indirizzata ai vissuti di conoscenza e alle attività dell'io, in generale o in rapporto alle rispettive regioni di oggetti. Indirizzata a conoscere le modalità soggettive in cui tali oggetti si danno a noi, come il soggetto si rapporta a essi, come arriva a farsi di essi tali «rappresentazioni», quali particolari specie di atti e di vissuti (eventualmente di tipo valutativo e volitivo) giuocano in ciò il loro ruolo.

Per il resto:

Il problema della possibilità di arrivare fino all'essere degli oggetti stessi è dapprima avvertibile solo in relazione alla natura. Essa, ci si dice, è in sé: che ci siamo anche noi o no, come esseri che la conoscono, essa segue il proprio corso. Gli esseri umani li conosciamo attraverso l'espres-

127. **determinatezza regionale di contenuto**: il *Primo inserto* mostra la progressiva maturazione del progetto husserliano di una «critica della ragione» conoscitiva e pratica. Le *Lezioni* si mantenevano prevalentemente sul terreno della conoscenza scientifica, di cui privilegiavano le scienze fisico-naturali e, correlativamente, l'intenzionalità della percezione. Qui Husserl corregge la prospettiva generale. Conoscenza e natura sono regioni di oggetti di grande importanza, e forse di importanza per molti aspetti primaria e fondamentale (come Husserl non manca di notare). Ma anche altre regioni sono di non trascurabile rilevanza e significato, come l'arte, la storia, la politica ecc. Anche in queste regioni si danno universalità essenziali ed essenze particolari (l'arte in generale e una sinfonia di Beethoven, lo Stato e lo Stato tedesco — così come potremmo considerare la terra un caso particolare dell'universalità astronomiche). A tutte queste regioni di oggetti (finora studiate in atteggiamento naturale) deve applicarsi l'indagine fenomenologica.

sione del loro essere corporeo, quindi in entità fisiche, e lo stesso vale per le opere d'arte e per gli altri oggetti culturali, come d'altronde per le realtà sociali. Pare a tutta prima che se solo comprendessimo la possibilità della conoscenza della natura, la possibilità di ogni altra conoscenza potrebbe diventare comprensibile attraverso la psicologia. Di più, la psicologia non sembra invero offrire particolari difficoltà, poiché il soggetto conoscente esperisce la propria vita psichica direttamente, e quella degli altri per analogia con sé, nell'«identificazione»¹²⁸ [in der «Eingühlung»]. Ma limitiamoci, come già la gnoseologia fino a non molto tempo fa, alla teoria della conoscenza della natura.

Secondo inserto¹²⁹

Tentativo di modificazione e integrazione: supponendo che io fossi come sono, fossi stato come sono stato, e fossi per essere come sarò, che non mancasse in tutto questo nessuna delle mie percezioni visive e tattili, e in generale nessuna delle altre percezioni; che non mancasse nessuno dei miei processi appercettivi¹³⁰, nessun mio pensiero concettuale, nessuna delle mie rappresentazioni e nessuno dei miei atti di pensiero o dei miei vissuti in generale, e tutti questi presi nella loro concreta pienezza, nel loro preciso ordinamento e collegamento; — che cosa impedirebbe che oltre a tutto questo, accanto a tutto questo, non ci fosse nulla, assolutamente nulla? Non avrebbe potuto un Dio onnipotente o un genio maligno¹³¹ aver fatto la mia anima in modo tale, averla provveduta di contenuti di coscienza tali, che di tutte le oggettualità in essa presunte, per quel tanto che rappresentano qualcosa di esterno all'anima, non esistesse nulla? Forse ci sono cose fuori di me, ma neppure una di quelle che io ritengo reali. E forse non ci sono affatto cose fuori di me.

Ma sulla base di quale credito ammetto cose reali, cose fuori di me? Sulla base di quello costituito dalla percezione esterna? Un semplice sguardo abbraccia il mio orizzonte di cose fino, in alto, al più lontano mondo di stelle fisse. Ma forse tutto questo è sogno, inganno dei sensi. Questi e quei contenuti visivi, queste e quelle appercezioni, questi e quei giudizi: questo è ciò che mi è dato, l'unico dato in senso schietto. Inerisce alla percezione una qualche evidenza di questa sua capacità di trascendimento? Ma un'evidenza che cos'altro è se non un certo carattere psichico? Percezione e carattere d'evidenza, questo è dunque ciò che è dato; e perché mai a questo complesso debba corrispondere qualcosa che è enigmatico. Forse a questo punto mi dico: noi inferiamo la trascendenza, è per via di inferenze che noi andiamo al di là dell'immediatamente dato; è in assoluto una capacità delle inferenze quella di fondare ciò che non è dato

128. «identificazione»: identificazione con l'altro io. Più esattamente si potrebbe tradurre *Eingühlung* con «entropatia». Si tratta di quel «con-sentire» con l'altro, di quel «sentire dentro» l'altro che è l'atto intenzionale costitutivo dell'intersoggettività (cioè dell'umano consorzio naturale e sociale) studiato tematicamente da Husserl nella quinta delle *Meditazioni cartesiane*. Nel momento in cui Husserl scrive questo *Inserito* è ben consapevole della difficoltà di siffatte analisi «psicologiche», sicché, quando dice che «a tutta prima» pare risolto ogni problema col riassumere l'intera molteplicità delle regioni di oggetti nei due campi della scienza della natura e della psicologia, intende in realtà sollevare il suo dubbio in proposito, non senza il tocco di una sottile ironia.

129. Secondo inserto: da annettere a p. 44.

130. processi appercettivi: cfr. nota 47.

131. genio maligno: il riferimento è a Cartesio. Cfr. nota 67.

mediante ciò che è dato. Ma, anche lasciando da parte la domanda su come un processo di fondazione possa operare qualcosa del genere, la nostra risposta a noi stessi sarà questa: le inferenze analitiche¹³² non servirebbero a nulla — il trascendente non è implicato dall'immanente. E quanto alle inferenze sintetiche, come potrebbero essere altra cosa che inferenze empiriche? Ciò che si esperisce offre ragioni empiriche, cioè ragionevoli fondamenti di probabilità, per ciò che non si esperisce, ma — beninteso — unicamente per ciò che è esperibile. Ma il trascendente è inespertibile per principio.

Terzo inserto ¹³³

I *rapporto della conoscenza con il trascendente* è oscuro. Quando e dove potremmo ottenere chiarezza? Ebbene, se e dove ci fosse data l'essenza di questo rapporto, in modo che potessimo guardarla, noi potremmo capire la possibilità della conoscenza (relativamente alla modalità di conoscenza dove si ottenesse quel risultato). Certamente, per qualsiasi conoscenza trascendente, questa esigenza appare appunto in partenza *insoddisfattiabile*, e con ciò la conoscenza trascendente sembra essere *impossibile*.

Dice infatti lo *scettico*: la conoscenza è altra cosa dall'oggetto conosciuto. La conoscenza è data, l'oggetto conosciuto non è dato, e precisamente, nell'ambito degli oggetti che si chiamano trascendenti, non è dato per principio. E tuttavia la conoscenza deve rapportarsi all'oggetto e conoscerlo; com'è possibile?

In che modo un'immagine¹³⁴ corrisponde a una cosa, questo crediamo di capirlo. Ma che si tratta di un'immagine possiamo saperlo solo perché ci sono stati dati dei casi in cui avevamo la cosa non meno che l'immagine — confrontando l'una con l'altra.

Ma come può la conoscenza portarsi, oltre se stessa, sull'oggetto, ed essere ancora certa di questo rapporto, e in modo indubitabile? Com'è da intendere che la conoscenza, senza perdere la sua immanenza, non solo può essere fondata, ma può anche esibire questa sua fondatezza? Questo essere, questa possibilità di esibire, presuppongono che in occasione di una conoscenza del tipo in questione io possa vedere che essa è capace di fare quello che qui si richiede. E solo se è così possiamo intendere la possibilità della conoscenza. Ma se la trascendenza è un carattere essenziale di certi oggetti di conoscenza, come vanno le cose in quei casi?

Insomma, questa considerazione presuppone appunto che la trascendenza sia un carattere essenziale di certi oggetti, e che oggetti di cono-

133. Terzo inserto: da annettere a p. 66.

134. un'immagine: per es. una fotografia, o un disegno.

scenza di questo tipo non siano mai dati nell'immanenza né possano mai esserlo. E tutto questo modo di concepire presuppone che l'immanenza stessa non sia in questione. Come l'immanenza possa esser conosciuta è intelligibile; come possa esserlo la trascendenza, è inintelligibile.

Linea argomentativa delle lezioni ¹³⁵

P*ensiero naturale*, nella vita come nella scienza, noncurante delle difficoltà circa la possibilità della conoscenza — *pensiero filosofico*, definito dal prendere posizione sui problemi circa tale possibilità¹³⁶.

Gli imbarazzi in cui si impiglia la riflessione sulla possibilità di una conoscenza che colga le cose stesse: come può la conoscenza divenire certa di un suo accordo con le cose che sono in sé, come può «coglierle»? Che importa alle cose in sé dei movimenti del nostro pensare e delle leggi che li regolano? Esse sono leggi del nostro pensare, leggi psicologiche. — Biologismo, leggi psicologiche come leggi di adattamento¹³⁷.

Controsenso: riflettendo nel modo naturale sulla conoscenza e inquadrandola, insieme col suo operato, nel sistema di pensiero naturale proprio delle scienze, ci si imbatte sulle prime in teorie seducenti, che finiscono però ogni volta in una contraddizione o controsenso. — Tendenza all'aperto scetticismo¹³⁸.

Già quel tentativo, di una presa di posizione scientifica di fronte a questi problemi, può esser chiamato gnoseologia. Si fa in ogni caso strada l'idea di una gnoseologia come di una scienza che sciogla le difficoltà che qui ci stanno dinanzi e fornisca un'ultima, chiara, e quindi in se stessa univoca e diretta intuizione dell'essenza della conoscenza e della possibilità del suo operato. — La critica della conoscenza in questo senso è la condizione della possibilità di una metafisica¹³⁹.

Il metodo della critica della conoscenza: quello fenomenologico; fenomenologia: la dottrina generale delle essenze, in cui si inquadra la scienza che ha per oggetto l'essenza della conoscenza.

Ma che specie di metodo è questo? Come può stabilirsi una scienza della conoscenza quando la conoscenza in assoluto è posta in questione

135. Linea... lezioni: cf. *Nota al testo*, p. 32.

136. tale possibilità: cf. nota 1.

137. leggi di adattamento: cf. note 11 e 14.

138. Controsenso... scetticismo: cf. note 9 e 12.

139. possibilità di una metafisica: cf. note 16 e 17.

riguardo al suo senso e al suo operato? Quale metodo può condurre a questo scopo?

A. Primo gradino della considerazione fenomenologica

1. Sul cominciare stesso ci si trova a dubitare seriamente che una tale scienza sia affatto possibile. Se essa pone in questione ogni conoscenza, come può cominciare, visto che ogni conoscenza scelta come punto di partenza resta, anch'essa, posta in questione?¹⁴⁰

Eppure questa è una difficoltà solo apparente. Per il fatto che «è posta in questione», la conoscenza non è né *negata* né presentata come qualcosa di cui si debba dubitare in *tutti* i sensi. La questione verte su certe capacità che le vengono attribuite, mentre è ancora indeciso perfino se le difficoltà riguardano tutti i possibili tipi di conoscenza. In ogni caso, se la gnoseologia vuole dirigersi sulla possibilità della conoscenza, deve avere conoscenze — intorno a possibilità di conoscenza — che siano indubbiamente tali, anzi conoscenze nel senso più pregnante, a cui la fondatezza [Tijthgeit] sia connaturata, conoscenze — intorno alla propria possibilità di conoscenza — la cui fondatezza sia assolutamente indubbia. Se è divenuto oscuro e dubbio in che modo la fondatezza della conoscenza sia possibile. E se siamo portati a dubitare che una cosa simile sia possibile, dobbiamo cominciare con l'aver davanti agli occhi casi indubbi di conoscenze, o di possibili conoscenze, che colgano effettivamente o possano cogliere i loro oggetti di conoscenza. All'inizio non ci è lecito accettare nessuna conoscenza come conoscenza, altrimenti non avremmo proprio nessuno scopo perseguibile o, il che è lo stesso, nessuno scopo sensato. Qui è il *dubbio cartesiano*¹⁴¹ che ci offre un avvio: l'essere della *cogitatio*, del vissuto nel momento in cui lo si vive, e nel semplice riflettervi sopra, è indubitabile; il diretto, guardante, afferrare e possedere la *cogitatio* è già un conoscere, le *cogitationes* sono le prime datità assolute.

2. A questo si riannoda in modo naturale la *prima riflessione gnoseologica*:

In che consiste, in questi casi, l'insondabilità, e per contro, in altri casi di pretesa conoscenza, la questionabilità? Perché in certi casi la tendenza allo scetticismo, e l'eterna domanda «come si può cogliere nella

conoscenza un essere?», e perché nel caso delle *cogitationes* questo dubbio e questa difficoltà non si pongono?

Sulle prime si risponde — e questa è appunto la risposta più a portata di mano — con la coppia di concetti, o di parole, *immanenza e trascendenza*¹⁴². La conoscenza guardante che si ha della *cogitatio* è immanente, la conoscenza che compete alle scienze obbiettive — a quelle della natura e dello spirito, ma a ben riflettere anche alle scienze matematiche¹⁴³ — è trascendente. Nelle scienze obbiettive sussiste la *problematicità della trascendenza*, cioè la questione: come può la conoscenza andare oltre se stessa, come può cogliere un essere che non sia dato di trovare nell'ambito della coscienza? Questa difficoltà viene a cadere quando si tratta della conoscenza guardante della *cogitatio*.

3. Sulle prime si è inclini, e lo si dà per ovvio, a interpretare l'immanenza come *immanenza materiale* e addirittura, in senso psicologico, come *immanenza positiva*: nel vissuto di conoscenza in quanto realtà positiva, o nella coscienza individuale cui il vissuto appartiene, si troverebbe anche l'oggetto di conoscenza. Che nella medesima coscienza e nel medesimo reale «adesso» l'atto di conoscenza possa trovare e cogliere il suo oggetto, questo lo si dà per ovvio. L'immanente è in me, dirà qui il principiante¹⁴⁴, il trascendente è fuori di me.

A una più attenta considerazione, tuttavia, *immanenza materiale e immanenza nel senso della datità diretta che si costituisce nell'evidenza* si separano. Ciò che è *materialmente immanente* vale come indubitabile solo in quanto non rappresenta nulla d'altro, o non «intende» nulla «oltre» sé, poiché ciò che qui viene inteso è anche dato direttamente in senso pieno e in modo del tutto adeguato. Inizialmente nessun altro modo di datità diretta viene ancora preso in considerazione, oltre a quello del *materialmente immanente*.

4. Sulle prime, quindi, la distinzione non vien fatta. Il primo gradino della chiarezza è insomma questo: quel che è *materialmente immanente*

142. *immanenza e trascendenza*: cfr. note 31, 35, 66.

143. *anche alle scienze matematiche*: anche il numero è una trascendenza rispetto al vissuto coscienziale. Husserl era già pervenuto a tale consapevolezza nelle *Ricerche logiche*, dopo aver tentato, nella *Filosofia dell'arimetica*, una spiegazione psicologico-genetica del costituirsi delle oggettualità e della concettualità matematica, spiegazione che aveva suscitato la famosa obiezione di Frege: importa sapere che cos'è il numero tre, non come esso sorge nelle e dalle immagini psichiche (cfr. *Introduzione*, p. 11).

144. *il principiante*: cfr. nota 125.

140. Sul cominciare... posta in questione: cfr. nota 22.

141. *dubbio cartesiano*: cfr. nota 26.

o, ciò che qui vuol dire lo stesso, quel che è dato direttamente in modo adeguato, è fuori questione, mi è lecito farne uso. Del trascendente (non materialmente immanente) non mi è lecito fare uso, e quindi devo *effettuare la riduzione fenomenologica, l'esclusione di ogni posizione [Setzung] trascendente di realtà*¹⁴⁵.

Perché? Se non mi è chiaro in che modo la conoscenza possa cogliere qualcosa che la trascende, qualcosa che non è dato direttamente ma è «inteso oltre», certamente nessuna delle conoscenze o scienze trascendenti potrà aiutarmi a ottenere chiarezza. E *chiarezza* è quel che voglio, voglio comprendere la *possibilità* di quel cogliere, e cioè, se prendiamo in attesa considerazione il senso di ciò: voglio arrivare ad avere dinanzi agli occhi l'essenza della possibilità di quel cogliere, portare tale essenza e dattà, guardandola. Un guardare non si lascia dimostrare; il cieco¹⁴⁶ che vuole arrivare a vedere non vi arriverà attraverso dimostrazioni scientifiche; le teorie fisiche e fisiologiche dei colori non danno alcuna chiarezza guardante sul senso del colore come lo ha chi vede. Se dunque la critica della conoscenza è, come risulta indubbiamente dal nostro esame, una scienza che sia tutta ed esclusivamente intesa a far opera di chiarimento, e nei confronti di ogni modo e forma di conoscenza, allora non può far uso di *nessuna scienza di tipo naturale*; essa non deve riferirsi ai loro risultati, ai loro accertamenti di realtà; questi rimangono per essa in questione. Tutte le scienze sono per essa solo *fenomeni di scienza* [*Wissenschaftsphenomenen*]. Ogni suo siffatto rifarsi a esse rappresenta una *fallace perciò*¹⁴⁷. Questa arriva a darsi, del resto, solo attraverso uno *sittamento del problema*, fallace ma certo spesso difficile da evitare: quello dalla spiegazione scientifico-naturale, di tipo psicologico, della conoscenza come fatto naturale, al chiarimento della conoscenza riguardo alle possibilità essenziali del suo operato. Per evitare questo slittamento e rimanere saldamente fermi col pensiero al senso della domanda intorno a quella possibilità, occorre dunque la *riduzione fenomenologica*.

Questa dice: tutto il trascendente (ciò che non mi è immanentemente dato) va provvisto di un indice di nullità¹⁴⁸, cioè la sua esistenza, la sua

145. Sulle prime... di realtà: cf. note 35, 36, 37, 38.

146. il cieco: nelle *Lezioni* l'analogo esempio si riferiva al «sordo dalla nascita»: cf. nota 42.

147. *περὶ*: *metabasis*; cf. nota 43.

148. indice di nullità: cf. note 44 e 49.

validità, non va posta come tale ma, al più, come *fenomeno di validità* [*Geltungsphanomen*]. Di tutte le scienze, per esempio dell'intera psicologia, dell'intera scienza della natura, posso disporre solo come di fenomeni, e non, dunque, come di sistemi di verità che valgano per me, da usare quali punti di partenza a titolo di premesse o anche solo di ipotesi. Il vero e proprio *sensu* di questo *principio* è dunque la costante richiesta di stare saldamente alle cose che sono in questione *qui*, nella critica della conoscenza, e di non mescolare i problemi che si trovano *qui* con tutt'altri problemi. Il chiarimento di possibilità di conoscenza non si trova sulle vie della scienza obbiettiva. Portare a evidente dattà diretta la conoscenza, e voler guardare con ciò l'essenza del suo operato, non significa dedurre o indurre o calcolare¹⁴⁹ o altro del genere, non significa derivare con fondamento cose nuove da cose già date, o che valgano come date.

B. Secondo gradino della considerazione fenomenologica

Occorre a questo punto un *nuovo piano di considerazioni* per portare a un più alto livello di chiarezza l'essenza dell'indagine fenomenologica e dei suoi problemi.

1. Per prima cosa, anche la *cogitatio* cartesiana¹⁵⁰ ha bisogno della riduzione fenomenologica. Non il fenomeno psicologico che si dà nell'appercezione e nell'obbiettivazione psicologica è realmente una dattà assoluta, ma solo il *fenomeno puro*, quello ridotto. L'io che esperisce, l'io-oggetto, l'essere umano nel tempo cosmico, cosa fra le cose ecc., non è una dattà assoluta, e non lo è quindi neppure il vissuto inteso come suo vissuto. *Non abbandoniamo definitivamente il terreno della psicologia, anche di quella descrittiva*. Con ciò viene anche *ridotta* la domanda che inizialmente ci urgeva: come io, questo essere umano¹⁵¹, possa cogliere nei miei vissuti un essere in sé, all'esterno — diciamo —, fuori di me, e simili; al posto di questa complessa domanda, già fin dall'inizio polysensa e, a causa della sua carica trascendente, equivoca, sottrae ora la *pura domanda di fondo*: come può il puro fenomeno di conoscenza cogliere qualcosa che

149. dedurre o indurre o calcolare: il dedurre e l'indurre riguardano l'inferenza logica (dall'universale al particolare: deduzione, o viceversa: induzione); il calcolare la matematica. Cf. nota 88.

150. anche la *cogitatio* cartesiana: cf. note 45, 46, 67.

151. essere umano: cf. nota 125.

non gli sia immanente, come può l'assoluta datità diretta della conoscenza cogliere una non-datità-diretta [*Nicht-Selbstgegebenheit*], e come si deve intendere questo cogliere?

Contemporaneamente si riduce il concetto di *immanenza materiale*: questa non comporta più l'immanenza *positiva*, l'immanenza nella coscienza dell'essere umano e nel fenomeno psichico positivo.

2. Una volta che abbiamo fenomeni direttamente guardati, sembra che abbiamo con ciò anche una fenomenologia, una scienza di questi fenomeni.

Ma appena cominciamo da questo lato, avvertiamo una certa ristrettezza, il campo dei fenomeni assoluti — presi nella loro individualità — non sembra sufficiente a soddisfare le nostre intenzioni. Che cosa possono fornirci i singoli sguardi, per quanto possano portarci a datità diretta, e in tutta sicurezza, delle *cogitationes*?¹⁵² Che sul fondamento di questi sguardi si possano eseguire operazioni logiche, stabilire confronti e distinzioni, si possa concettualizzare, predicare, appare sulle prime ovvio, benché ci siano dietro tutto questo nuove oggettività¹⁵³, come risulterà più avanti. Ma anche concessa questa ovvietà e non volendo più discuterla, non è dato vedere come si lascerebbero compiere asserzioni universalmente valide come quelle che qui ci occorrono.

Una cosa sembra però soccorrere: *l'astrazione ideale*¹⁵⁴. Essa ci offre universalità che permettono di capire, specie, essenze, e con ciò sembra detta la parola risolutiva: dopotutto noi cerchiamo una chiarezza guardante intorno all'essenza della conoscenza. La conoscenza rientra nella sfera delle *cogitationes*, così noi dobbiamo — guardando — innalzare le sue oggettività universali alla coscienza d'universalità, e una dottrina dell'essenza della conoscenza diverrà possibile.

Noi compiamo questo passo rifacendoci a una considerazione di Descartes sulla *percezione chiara e distinta*¹⁵⁵. L'«esistenza» della *cogitatio* è garantita dalla sua *assoluta datità diretta*, dalla sua datità nella *pura evidenza*. Dovunque poi abbiamo pura evidenza, puro guardare e afferrare relativi a un'oggettività, in modo diretto e autentico, là noi abbiamo gli stessi diritti, la stessa indiscutibilità.

152. Ma appena... *cogitationes*: cfr. nota 71.

153. nuove oggettività: cfr. nota 73.

154. astrazione ideale: cfr. note 83 e 84.

155. percezione chiara e distinta: cfr. nota 67.

Questo passo ci ha fornito una nuova oggettività come datità assoluta, l'oggettività d'essenza, e poiché gli atti logici, che si manifestano nel discorso enunciativo sulla base di ciò che si scorge, da principio rimangono inosservati, emerge subito a questo punto il campo degli *enunciati d'essenza*, e dei rispettivi stadi di cose generali, dati nel puro guardare. In modo quindi dapprima non separato dai singoli casi di datità dell'universale.

3. Con questo abbiamo già tutto? Abbiamo la fenomenologia, pienamente delimitata, e il fatto, chiaro e ovvio, di possedere ciò che ci occorre per una critica della conoscenza? E siamo in chiaro circa i problemi che sono da risolvere?

No, il passo che abbiamo compiuto ci spinge più avanti. Prima di tutto ci rende chiaro che *l'immanenza materiale* (come la rispettiva trascendenza) è solo un caso speciale del *più ampio concetto di immanenza in generale*. *Absolutamente dato e materialmente immanente* ora non sono più tutt'uno, in modo ovvio e inavvertito; infatti l'universale è assolutamente dato ma non è materialmente immanente. La *conoscenza* dell'universale è qualcosa di individuale, è sempre un momento nella corrente della coscienza; ma *l'universale stesso*, che è dato in essa con evidenza, non è qualcosa di individuale, ma appunto qualcosa di universale, che perciò, in senso materiale, è trascendente¹⁵⁶.

Consequentemente il concetto di *riduzione fenomenologica* acquista una determinazione più precisa e più profonda e un senso più chiaro; non già esclusione di ciò che è materialmente trascendente (forse addirittura in senso empirico-psicologico)¹⁵⁷, ma esclusione del trascendente in assoluto, come di un'esistenza da accettare, ovvero esclusione di tutto ciò che non è evidente datità in senso schietto, assoluta datità del puro guardare. Ma naturalmente rimane valido tutto quello che dicevamo: validità e realtà di fatto, scientificamente ottenute per induzione o deduzione, o derivate a partire da ipotesi, da fatti reali e da assiomi ecc., restano escluse e am-

156. La conoscenza... è trascendente: cfr. nota 80.

157. in senso empirico-psicologico: riferimento all'empiricocriticismo di Mach e Avenarius (cfr. nota 17). Non si tratta di escludere, di porre in dubbio, la semplice realtà materiale delle cose e del mondo, tenendo fermo a una sorta di fenomenismo psicologico (ciò che c'è, è unicamente il mio vissuto; cfr. la critica di tale empirismo solo in apparenza radicale alle note 12, 74, 90); si tratta invece di escludere ogni trascendente, di non «accettarlo» come ovviamente esistente, e di porre il problema della sua trascendenza enigmaticamente immanente al fenomeno.

missibili solo come «fenomeni», e allo stesso modo resta naturalmente escluso ogni ricorso a qualsiasi «sapere», a qualsiasi «conoscenza»; l'indagine deve appunto mantenersi nel campo del *puro guardare*, ma non perciò fermarsi al materialmente immanente; essa è indagine nella sfera della pura evidenza, e precisamente indagine d'essenza. Noi abbiamo anche detto che il suo campo è l'*apriori*¹⁵⁸ nell'*ambito dell'assoluta datità diretta*.

Insomma, il campo è ora caratterizzato così: è un campo di conoscenze assolute, per il quale l'io e il mondo e Dio e le molteplicità matematiche e tutte le altre possibili oggettività della scienza rimangono in sospenso, coscienze che non dipendono dunque da tali oggettività, coscienze che valgono quel che valgono, che si sia scettici o no rispetto a quelle. Tutto ciò resta dunque assodato. Ma il fondamento di tutto ciò sta nell'*afferrare il senso dell'assoluta datità, dell'assoluta chiarezza dell'esser-dato*, che esclude ogni dubbio che abbia senso, ovvero, in una parola, il senso dell'*evidenza che guarda assolutamente e afferra direttamente*. Nella scoperta di questa evidenza consiste in certa misura il significato storico del dubbio cartesiano. Ma scoprire e lasciar cadere fu in Descartes tutt'uno¹⁵⁹. Noi non facciamo nulla più che intendere in modo puro e condurre conseguentemente avanti quanto era già contenuto in quell'antica intuizione. — È in questo contesto che noi ci siamo polemicamente confrontati con l'interpretazione psicologista dell'evidenza come sentimento¹⁶⁰.

C. Terzo gradino della considerazione fenomenologica

Ora occorre tuttavia un nuovo piano di riflessioni, per sollevarci a un più alto livello di chiarezza sul senso della fenomenologia e della problematica fenomenologica.

Fin dove arriva la datità diretta? È ristretta alla datità della *cogitatio*, e delle ideazioni che la colgono nel modo della generalità [general?]? Fin

158. l'apriori: cfr. nota 76.

159. Nella scoperta... tutt'uno: Cartesio aprì la strada alla fenomenologia, ma non intese il senso ultimo delle sue scoperte. Questo modo di considerare retrospettivamente la filosofia era frequente in Husserl. Già si è ricordato che egli considerò Hume come colui che aveva per primo percorso l'orizzonte e il terreno della fenomenologia, ma con occhi accecati (cfr. nota 12). Nella *Krisis* poi Husserl definisce Galileo «scopriore» (della scienza della natura) e «ricopriore» (del senso autentico della medesima). Analogo giudizio sull'«io penso» di Kant ecc.

160. evidenza come sentimento: cfr. nota 90.

dove essa arriva, < arriva > la nostra sfera fenomenologica, la sfera dell'assoluta chiarezza o dell'immanenza in senso schietto.

Siamo stati condotti un poco più nel profondo, e nel profondo giacciono le oscurità e nelle oscurità i problemi.

All'inizio tutto sembrava semplice e tale da non richiederci affatto un lavoro molto difficile. Il pregiudizio dell'immanenza come immanenza materiale, come se tutto dipendesse appunto da questa, si può ben rifiutare, ma all'immanenza materiale sulle prime si rimane tuttavia attaccati, almeno in un certo senso. Sembra sulle prime che la considerazione d'essenza [*Wesensbetrachtung*] non abbia che da cogliere nel modo della generalità ciò che è materialmente immanente nelle *cogitationes*, e da stabilire i rapporti che sulle essenze si fondano; una facile cosa, dunque, apparentemente. Si esercita la riflessione, si guarda indietro ai propri atti, si lasciano valere i loro contenuti materiali così come sono, purché sottoposti a riduzione fenomenologica; e questa sembra l'unica difficoltà. E a questo punto, naturalmente, non rimane nient'altro che elevare ciò che si guarda alla coscienza d'universalità.

La cosa diviene però meno agevole quando ci mettiamo a guardare le datità più da vicino. Per prima cosa: le *cogitationes*, che noi prendiamo, in quanto semplici datità, per qualcosa di niente affatto misterioso, nascondono ogni sorta di trascendenze.

Se noi osserviamo più da vicino e facciamo ora attenzione a come nel vissuto, poniamo, d'un suono¹⁶¹, anche in seguito a riduzione fenomenologica, si contrappongono l'apparenza e ciò che appare, e si contrappongono nel bel mezzo della pura datità, e quindi dell'autentica immanenza, diveniamo diffidenti. Poniamo che il suono duri: abbiamo, data nell'evidenza, l'unità del suono e della sua estensione temporale, con le sue fasi temporali, con la fase «adesso» e con le fasi «passato»; e d'altra parte, se esercitiamo la riflessione, abbiamo il fenomeno del durare del suono, che è anch'esso qualcosa di temporale, ha la sua fase «adesso» di volta in volta in atto e le fasi «esser-stato». E in una fase «adesso» di tale fenomeno, presa tra le altre, non c'è oggettualmente solo l'adesso del suono stesso, ma l'adesso del suono è solo un punto in una durata di suono.

Questo accenno basta già — dettagliate analisi saranno in seguito dedicate ai nostri compiti speciali — per renderci attenti al fatto nuovo: il fenomeno della percezione del suono, e proprio della percezione evi-

161. Se noi... suono: cfr. note 98, 100, 101.

dente e ridotta, richiede all'interno dell'immanenza una distinzione fra *l'apparire e ciò che appare*¹⁶². Abbiamo dunque due datità assolute, la datità dell'apparire e la datità dell'oggetto, e l'oggetto, all'interno di questa immanenza, non è immanente nel senso materiale, non è una porzione [Stück] dell'apparire: le fasi passate della durata di suono sono infatti ancora adesso oggettuali, e tuttavia non materialmente contenute nell'adesso dell'apparire. Insomma, quello che abbiamo riscontrato a proposito della coscienza d'universalità, il suo essere una coscienza nella quale si costituisce una datità diretta che non è contenuta nell'effettualità materiale [im Reellen] e che non è dato affatto trovare come *cogitato*, lo riscontriamo anche nel fenomeno della percezione.

Al livello minimo d'indagine, nello stato di ingenuità, pare sulle prime che l'evidenza sia un mero guardare, uno sguardo inostanziale dello spirito, uno e lo stesso da ogni parte e privo in sé di ogni differenza: il guardare guarda appunto le cose, le cose sono semplicemente lì, e lì nella coscienza, nel guardare davvero evidente, e il guardare si dirige appunto semplicemente su di esse. O, con un'immagine presa dall'altra capacità sensoriale: c'è un diretto afferrare o prendere o indicare qualcosa, che semplicemente è, ed è lì. Ogni distinzione <è> quindi nelle cose, che sono per sé, e da sé presentano differenze.

Quanto diverso risulta, a un'analisi più precisa, il guardare le cose! Si mantenga pure, sotto il nome di attenzione, l'indescrivibile guardare privo di differenziazioni: si rivela comunque che non ha propriamente nessun senso parlare di cose che siano semplicemente lì, e richiedano solo di essere osservate; si rivela al contrario che questo «semplice esser lì» è certi vissuti di struttura specificata e variabile, quali percezione, fantasia, ricordo, predicazione, e così via; e che in essi le cose non sono — diciamo — come in un guscio o in un vaso¹⁶³, ma vi si *costituiscono*, e non è dato affatto ritrovarvele materialmente. L'«esser dato delle cose» vuol dire il loro *presentarsi* [sich darstellen] così e così in quei fenomeni (l'esser rappresentate [vorgestellt sein]). Ma non è che allora le cose, ancora una volta, esistano per sé, e «spediscono all'interno della coscienza i loro rappresentanti [Repräsentanten]». Una cosa simile non può venirci in mente

nell'ambito della riduzione fenomenologica; invece le cose sono, e sono date direttamente, e lo sono nell'apparenza e in virtù dell'apparenza¹⁶⁴; esse sono o valgono sì come separabili individualmente dall'apparenza, per quel tanto che questa o quella singola apparenza (coscienza di datità) non è rilevante, ma essenzialmente, secondo l'essenza, ne sono inseparabili.

Si mostra quindi da ogni parte questa meravigliosa correlazione¹⁶⁵ tra *fenomeno di conoscenza e oggetto di conoscenza*. Ora noi possiamo notare che il compito della fenomenologia, o piuttosto il campo dei suoi compiti e delle sue ricerche, non è affatto una cosa così banale come se si avesse solo da guardare o soltanto da aprire gli occhi. Già nei primi e più semplici casi, nelle forme inferiori di conoscenza, si fanno incontro alla pura analisi e alla considerazione d'essenza le più grosse difficoltà; è facile parlare in generale della correlazione, ma molto difficile mettere in chiaro il modo in cui un oggetto di conoscenza si *costituisce* nella conoscenza. E adesso il compito è pur questo: *approfondire tutte le forme di datità e tutte le correlazioni*, nell'ambito della pura evidenza o della datità diretta, e su tutte esercitare l'analisi chiarificatrice. E naturalmente non entrano allora in considerazione solo i singoli atti, ma anche le loro formazioni complesse, i loro contesti di accordo e disaccordo e le teleologie¹⁶⁶ che qui vengono in luce. Questi contesti non sono agglomerati, ma unità combinate in modo tutto particolare, quasi combacianti, unità di conoscenza che come unità conoscitive hanno i loro unitari correlati oggettuali. Quindi anche questi contesti sono da annoverare tra gli *atti di conoscenza*, e i loro tipi sono tipi di conoscenza, e le forme che vi trovano luogo sono forme di pensiero e di intuizione (non intendendo qui l'espressione in senso kantiano)¹⁶⁷.

Vale ora la pena di seguire passo passo le datità nelle loro diverse modalità, quelle autentiche e quelle non autentiche¹⁶⁸, quelle semplici e quelle composte, quelle che si costituiscono per così dire d'un sol colpo e quelle che vengono costruendosi, per loro essenza, solo gradualmente, quelle che valgono in modo assoluto e quelle che nel processo conoscitivo

164. e in virtù dell'apparenza: cfr. nota 113.

165. correlazione: cfr. note 120 e 125.

166. teleologie: cfr. note 86, 122, 123.

167. in senso kantiano: cfr. note 2, 30, 96.

168. non autentiche: cfr. nota 123.

162. l'apparire e ciò che appare: cioè tra esistenza ed essenza, come ha detto nella *Lezione V*; cfr. nota 112, esemplificazione c; cfr. anche, più avanti, nota 170.

163. in un guscio... vaso: nelle *Lezioni*, in una scatola o in un sacco (cfr. note 112 e 121).

si appropriano una datità e una piena validità solo attraverso un incremento illimitato.

Su questa strada arriviamo anche a comprendere, infine, come si possa cogliere nell'atto di conoscenza l'oggetto positivo trascendente (come si possa conoscere la natura) quale è intenzionato da principio, e come il senso di questa intenzione si riempia gradualmente nel crescente contesto di conoscenza (solo che tale contesto abbia le forme appropriate che appartengono appunto alla costituzione dell'oggetto esperienziale). Comprendiamo allora come l'oggetto esperienziale si costituisca in modo continuo, e come proprio questo modo di costituzione gli sia prescritto: comprendiamo che l'oggetto esige per sua essenza proprio una tale costituzione graduale.

È chiaramente su questa strada che si trovano le forme metodologiche determinanti per ogni scienza e costitutive delle forme di datità di ogni scienza, e qui si trova anche il modo di chiarire la teoria della scienza, e con ciò, implicitamente, il chiarimento di tutte le scienze; ma certo solo implicitamente, vale a dire che la critica della conoscenza sarà abilitata a criticare ogni singola scienza e con ciò abilitata alla propria utilizzazione metafisica, quando questo enorme lavoro di chiarimento sarà stato fatto¹⁶⁹.

Questi sono dunque i problemi della datità, i problemi della *costituzione di oggettualità d'ogni specie nella conoscenza*. La fenomenologia della conoscenza è scienza dei fenomeni di conoscenza nel doppio senso, da una parte delle conoscenze come apparenze, rappresentazioni, atti di coscienza, in cui si presentano queste o quelle oggettualità e se ne diviene consapevoli (passivamente o attivamente); e dall'altra parte è scienza di queste oggettualità stesse in quanto in tali forme si presentano. La parola fenomeno ha un doppio senso¹⁷⁰ per via dell'essenziale correlazione fra l'*apparire e ciò che appare*. *Фаво́ явнов* vuol dire propriamente ciò che appare, e tuttavia è usato di preferenza per l'apparire stesso, per il fenomeno

169. È chiaramente... fatto: un primo svolgimento del compito qui indicato è stato delineato da Husserl nel secondo e terzo volume delle *Ideen* (apparisi postumi). Per l'*«utilizzazione metafisica»* di tale compito cfr. nota 86.

170. *doppio senso*: donde l'*«equivoco»* poco oltre richiamato: tra il fenomeno come apparire, come apparenza del vissuto, e il fenomeno come datità di *ciò* che appare. In sostanza è ancora la distinzione tra *esistenza* (del fenomeno) ed *essenza* (del medesimo). Cfr. nota 162.

meno soggettivo (se è permessa questa espressione che si presta a essere fraintesa in modo grossolanamente psicologico).

Nella riflessione diviene oggetto la *cogitatio*, l'apparire stesso, e questo favorisce il formarsi dell'*equivoco*. Infine non occorre sottolineare di nuovo che quando si parla di indagine sugli oggetti di conoscenza e sui modi della conoscenza, si intende sempre un'indagine d'essenza, che evidenzia nel modo della generalità, nella sfera della datità assoluta, il senso ultimo¹⁷¹, la possibilità e l'essenza dell'oggettualità della conoscenza e della conoscenza dell'oggettualità.

Naturalmente la *fenomenologia generale della ragione* deve anche risolvere i problemi paralleli della correlazione fra *valutazione e valore* ecc. Se la parola fenomenologia venisse usata in modo così largo da comprendervi <I> analisi di ogni datità diretta, verrebbero con ciò a confluire dati che pure sono privi di connessione: analisi delle datità sensibili secondo le loro diverse specie, e così via; l'elemento comune si troverebbe allora nell'aspetto metodologico dell'analisi d'essenza in quanto condotta nella sfera dell'evidenza immediata¹⁷².

171. il senso ultimo: cfr. note 17, 32, 86. È entro il senso ultimo attinto dalla fenomenologia che si porterà a chiarimento, come è detto subito dopo, sia l'essenza della oggettualità trascendente cui la conoscenza intenzionalmente si riferisce, sia l'essenza della conoscenza stessa (che è il compito centrale delle *Lezioni*: cfr. nota 16) in quanto conoscenza di oggettualità.

172. Naturalmente... immediata: cfr. note 75 e 127