

La Dottrina delle Possibilità in Husserl tra Riconoscimento e Intersoggettività

Giorgio J. Mastrobisi*

Abstract:

One of the most neglected aspects of Husserl's philosophy is certainly the phenomenological notion of “possibility” [*Möglichkeit* / *Vermöglichkeit*], which in the course of Edmund Husserl's great production has taken on multiple forms and meanings, in order to allow some fundamental questions to emerge and prove the legitimacy and the internal coherence of entire phenomenological method. The question which, to this regard, is decisive and which this short contribution aims to highlight is the following: what relationship exists between “consciousness” and “possibility”? Is it possible to establish a precedence of consciousness on empirical possibilities, or the latter are determined spontaneously and only subsequently enter into a relationship with transcendental consciousness? By analyzing this kind of problem, it will be clear that a fundamental role is played by the subjective and intersubjective kinesthetic dimension of recognition [*Wiedererkennen*], which provides a plausible possible solution to the question proposed.

Keywords: Husserl, Phenomenology, Possibility, Intersubjectivity, Kinesthetics, Consciousness, Recognition.

1. Introduzione: A proposito del rapporto tra Possibilità, Essenza e Riconoscimento in Husserl.

La «dottrina delle possibilità» in Husserl ricopre un ruolo di fondamentale importanza per comprendere l'origine e lo sviluppo dello stesso metodo fenomenologico. Nonostante l'estrema esiguità di risorse bibliografiche sull'argomento¹, Husserl considera l'indagine sulla categoria della «possibilità» [*Möglichkeit*] - che non costituisce soltanto una categoria logica fondamentale - come un passaggio ineludibile per rintracciare all'interno del costruito fenomenologico quella coerenza ed unità interna che permettono di legare insieme quelle che vengono tradizionalmente considerate le due anime della fenomenologia, quella “statica”, che è propria delle prime opere di Husserl come *Le ricerche logiche*² e le *Idee*³, e quella “genetica” che si svilupperà successivamente alla pubblicazione di queste opere e che caratterizza la produzione husserliana a partire dagli anni '20 in poi⁴.

Tale dottrina ha la sua origine in ciò che nei primi studi sull'aritmetica e la logica [l'analisi matematica], ossia i primi studi sulla costituzione fenomenologica di un'ontologia formale, Husserl denomina come *Dottrina delle molteplicità*, ovvero la «dottrina delle forme possibili di teoria» scientifica⁵. Non indugeremo ulteriormente su tale tema, tuttavia è necessario e congeniale allo studio qui proposto accennare all'origine di questa formula che fa riferimento alla formazione iniziale di Husserl, una formazione prevalentemente matematica alla scuola di Weierstrass e Kroneker, studiando i problemi legati ad una rifondazione logica e critico-empirica dei fondamenti delle scienze esatte⁶.

*Independent Researcher, Ph.D. Università del Salento; giorgiojulesmastrobisi@gmail.com

¹ Per un primissimo interesse su questo argomento *cfr.* lo studio pionieristico di Hintikka (1979) e successivamente quello di Mohanty (1999), a cui si riallacciano i recenti studi di Zhok (2012); (2016).

² Hua XVIII (1975).

³ Hua III-V (1950-76).

⁴ *Cfr.* Costa, Franzini, Spinicci (2002).

⁵ Hua XXX (1995).

⁶ Il riferimento è qui soprattutto alla sua tesi di laurea *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung*: Husserl (1882); e poi anche agli studi successivi: Husserl (1887); Hua XII (1970) e Hua XXI (1983). Per comprendere a fondo l'importanza di questi studi per la formazione della fenomenologia dello spazio husserliano *cfr.* Boi (1991). Recentemente è apparsa un'utile guida al pensiero geometrico-matematico di Husserl curata da V. Costa: *cfr.* Husserl (2021).

Pertanto, possiamo ragionevolmente sostenere che il tema della *possibilità* sia una sorta di sottile filo rosso che lega insieme e attraversa l'intera produzione scientifica husserliana, intrecciando le diverse tipologie di temi fenomenologici; inoltre, esso permette di stabilire una certa affinità con il tema del *riconoscimento*, con i diversi gradi o livelli di riconoscimento, un tema che è strettamente legato non solo alla soggettività individuale, ma soprattutto all'intersoggettività. È fin da subito necessario chiarire che il termine *riconoscimento* in Husserl non fa assolutamente riferimento all'*Anerkennung* hegeliana, né tantomeno da essa trae la sua origine teoretica specifica⁷, perché se è vero che, sia per Hegel che per Husserl, l'empiria è innervata di rapporti oggettivi e nessi interni, e che i dati sensibili non sono altro che sistemi di rimandi a possibilità affini e predelineate, al punto che nella percezione andiamo spontaneamente oltre il dato e tendiamo ad afferrare il singolo come un tipo, per Hegel altresì non è una coscienza attiva su una realtà in sé informe a costruire una complessa trama di concetti⁸. Ciò che, d'altro canto, potrebbe avvicinare Husserl ad Hegel sarebbe la radicale intenzione di superare la tradizionale dicotomia tra *passività* del senso e *attività* della coscienza per comprendere l'attualità e la spontaneità all'opera nella ricettività, in cui non trova spazio alcuna ingenua presupposizione di un Polo-egoale o un intelletto già dato come qualcosa di costituito e definito⁹.

Diviene allora evidente che una *Dottrina o Teoria delle possibilità*, anche se non organicamente e tematicamente sviluppata, costituisce all'interno dello sviluppo stesso del metodo fenomenologico la base di una *critica* alla teoria dell'esperienza. Husserl sostiene infatti, rifacendosi ad una concezione metafisica di matrice leibniziana¹⁰, che «la conoscenza delle possibilità deve precedere la conoscenza delle realtà effettive»¹¹ e che quindi la Fenomenologia non può che proporsi come «un'indagine sulle possibilità reali dell'esperienza»¹², del vissuto d'esperienza. Tuttavia sappiamo anche che Husserl stesso presenterà la fenomenologia come una «Teoria o dottrina delle essenze [*Wesenslehre*] dei fenomeni puri»¹³, una definizione questa che individua una sorta di travaso problematico, non solo teoretico, ma anche ontologico dell'essenza fenomenologica nella possibilità, per cui le leggi essenziali sembrano a volte corrispondere alle leggi delle pure possibilità e la possibilità spesso viene fatta coincidere con la possibilità eidetica¹⁴.

Quindi, Husserl in qualche maniera sembrerebbe rispondere già alla questione che è stata sollevata da alcuni studiosi e cioè se bisogna guardare alla coscienza e alla sua attività intenzionale come ad una realizzazione di possibilità a priori, oppure dobbiamo guardare alle possibilità come contenuti concettuali prodotti da atti di coscienza¹⁵.

2. Il problema kantiano-husserliano della “possibilità”.

Il problema husserliano è in definitiva il problema kantiano, ovvero il problema fondamentale che Kant aveva posto nella *Critica della ragion pura*: «come le condizioni soggettive del pensiero abbiano validità oggettiva, vale a dire come si diano le condizioni della possibilità di ogni conoscenza degli oggetti»¹⁶. Naturalmente il problema si poneva perché lo stesso Kant aveva scavato un solco profondo e insuperabile tra il piano dell'esperienza sensibile, dell'intuizione sensibile e quello del pensiero, della funzione sintetica dell'intelletto. Le «condizioni di possibilità» della conoscenza degli oggetti dovevano dunque passare attraverso una *Deduzione trascendentale* che aveva il compito di

⁷ Cfr. Ferrarin, Magrì, Manca (2015, 10).

⁸ Cfr. ib.

⁹ Cfr. ib.

¹⁰ Cfr. Leibniz (1890, 224).

¹¹ Hua III (1977, 194).

¹² Hua V (1952, 69)

¹³ Hua XIX (1984, 765).

¹⁴ Cfr. Hua V (1952, 69 e 83).

¹⁵ Cfr. Zhok (2012).

¹⁶ Kant (1904-1973a, A 89/90, B 122).

dimostrare «come questi concetti possano riferirsi ad oggetti, mentre non traggono la loro legittimità dall'esperienza»¹⁷.

Il filosofo di Königsberg sottolinea come il concetto di possibilità sia di ambito tipicamente gnoseologico: infatti se la possibilità indica «una posizione della cosa in rapporto con l'intelletto, col suo uso empirico, la realtà è anche una connessione della cosa con la percezione»¹⁸ e pertanto, soltanto così si passerebbe ad un livello ontologico in cui è strettamente necessario il ricorso all'esperienza. Per Kant solo i principi dell'intelletto hanno la possibilità di determinare il concetto di un qualcosa e di costituire nella coscienza un'oggettualità. Questi principi, che sono principi propriamente matematici [ovvero metafisici], rendono possibile stabilire la: «*Bestimmung eines Dinges in Ansehung seines Wesens [als Ding] ist transcendentale* – la determinazione di una cosa in vista della sua essenza (in quanto cosa)» e, poiché il pensare passa oltre la realtà, «tale determinazione essenziale [o eidetica] è trascendentale»¹⁹.

Ma perché le categorie in quanto forme logiche del pensiero dovrebbero valere anche per gli oggetti dell'esperienza? Perché dovrebbe esserci una corrispondenza biunivoca tra le determinazioni logiche del pensiero e quelle della percezione? Si tratta del resto, come afferma Vincenzo Costa²⁰, di un tema costante nella riflessione husserliana, già a partire dalla *Filosofia dell'Aritmetica*, in cui Husserl scrive espressamente che «nessun concetto può essere pensato senza una fondazione in un'intuizione concreta»²¹. Successivamente nelle *Ricerche Logiche* Husserl aveva cercato ancora di rispondere a questa problematica attraverso la nozione di “intuizione categoriale”, secondo la quale le categorie non devono essere intese come qualcosa che dall'esterno conferisce forma ad un'esperienza informe, ma come qualcosa che si dà intuitivamente nell'esperienza stessa. Infatti, come egli afferma: «Il rapporto tra il concetto più ampio e quello più ristretto di percezione, tra percezione *sovrasensibile* [cioè che si costituisce sulla sensibilità o percezione categoriale] e percezione *sensibile*, non è esteriore o accidentale, ma è un rapporto radicato nelle cose stesse»²².

Il problema kantiano delle “condizioni di possibilità dell'esperienza” e della loro origine diviene in Husserl il problema della specificazione di tali condizioni, che sono al contempo *reali* e *ideali*: sono *reali* perché fanno riferimento innanzitutto alle condizioni psicologiche del soggetto senza le quali non si darebbero le strutture causali di pensiero; sono *ideali* perché esse pertengono alla sfera che Husserl chiama “noetica”, che è una sfera completamente apriorica, che si basa cioè sui procedimenti “ideali” della nostra conoscenza, «senza ricorso alla particolarità empirica del conoscere umano nei suoi condizionamenti psicologici»²³. Accanto a queste condizioni ideal-noetiche vi sono anche quelle “logiche”, che non si fondano tanto sui procedimenti o atti della nostra capacità conoscitiva quanto sui suoi “contenuti”, che sono validi indipendentemente dal fatto che noi li comprendiamo oppure no. Pertanto la loro validità esula dalle condizioni della nostra possibilità di conoscenza in quanto possono essere considerate come «condizioni obiettive ideali della possibilità della conoscenza» e di conseguenza le leggi a priori che su di esse si fondano devono essere considerate come «leggi che esprimono condizioni ideali della possibilità della conoscenza in generale»²⁴. È questo, allora, il senso del motto husserliano “Alle cose stesse!”²⁵, che definisce il senso stesso dell'indagine fenomenologica, del metodo husserliano, che intende porsi e proporsi come alternativa al riduzionismo empiristico da una parte e al dogmatismo scientifico dall'altra.

In quanto soggetti d'esperienza noi siamo quindi costantemente riferiti ad un mondo, il mondo intuitivo ante-predicativo. In questo mondo intuitivo noi siamo completamente immersi e ci rendiamo

¹⁷ *Ivi*, A 85 B 117.

¹⁸ *Ivi*, A 225 B 272.

¹⁹ Kant (1995, 340). Si confronti a questo proposito anche la definizione di “essenza” kantiana che è strettamente legata a quella di “possibilità”: *cfr.* Kant (1973b, n.1).

²⁰ Costa (1999; 2016, 9).

²¹ *Hua XII* (1970, 79).

²² *Hua XVIII* (1975, 615).

²³ *Ivi*, § 65.

²⁴ *Ibi*.

²⁵ *Ivi*, § 41.

conto, attraverso un processo introspettivo, che noi siamo sia soggetti agenti che soggetti passivi, siamo Io-polo - “cose che pensano” direbbe Descartes - ma anche oggetto delle nostre *cogitationes*, dei nostri atti e contenuti di coscienza. Per tale ragione non possiamo considerare la coscienza come un sostrato ultimo datore di senso in maniera apodittica e definitiva, ma come una reciproca inerenza o coappartenenza del percepire e del percepito, in cui l'unica struttura fissa e determinata appare essere quella della temporalità immanente. Ecco che si dispiega in questo flusso percettivo la soggettività fenomenologica trascendentale, che è una “soggettività fungente” [*fungierende Subjektivität*]²⁶, una soggettività che vive ed opera nella passività, nel mondo fenomenico pre-scientifico, che è di volta in volta intenzionalmente “flusso percettivo” che si realizza in una durata, in cui tutti le stratificazioni temporali, che non hanno fra loro non hanno una chiara sequenza causale, *fungono* ugualmente. Le cose, gli oggetti, si danno a noi come manifestazioni, come correlati di quelle cose e di quegli oggetti, in diversi sensi, diversi *orizzonti* di senso, che esprimono non vuote possibilità ma potenzialità che riguardano possibili vissuti riferibili allo stesso oggetto intenzionale che, in qualche maniera, ovvero in modo corretto o anche in modo errato, l'io trascendentale cerca di cogliere attraverso delle sintesi parziali. Infatti non dobbiamo pensare ad una coscienza come ad un insieme di momenti percettivi separati e ben disposti, «che sono incollati uno all'altro esteriormente», bensì come «unificati, così come è unificata la coscienza e lo scorrere della coscienza»²⁷. Ogni coscienza è sempre «una nuova coscienza, è ancora coscienza di qualcosa»²⁸ di possibile, di un tratto percettivo che sta-per-arrivare oppure che non-sta-per-arrivare; ogni percezione infatti «procede e predelinea un orizzonte di attesa come un orizzonte d'intenzionalità, presentando in maniera anticipatrice la futura serie percettiva»²⁹.

Ma seguiamo da vicino l'esempio che ci fornisce lo stesso Husserl:

Se io ho come tema, ad esempio, la percezione di un esaedro, allora, nella pura riflessione, noto che l'esaedro è dato con continuità come unità oggettuale in una multiforme molteplicità di modi di manifestazione che gli appartengono in modo determinato. Lo stesso esaedro - lo stesso che si manifesta ora da questo e ora da quest'altro lato, ora da questa e ora da qualche altra prospettiva, ora da vicino, ora da lontano, ora in modo chiaro e determinato e ora in modo meno chiaro e determinato. Tuttavia, se afferriamo con lo sguardo una qualunque delle sue facce, uno spigolo, un vertice o un qualche tratto di colore, in breve un momento qualsiasi del senso oggettuale, notiamo per ciascuno di questi momenti la medesima cosa: la cosa è l'unità di una molteplicità di modi di manifestazione che cambiano continuamente, delle sue particolari prospettive, delle particolari distinzioni soggettive del qui e del là. Visto direttamente emerge un colore immutato e rimasto identico, ma riflettendo sui modi di manifestazione [17] *riconosciamo* che essi non sono altro e non possono essere pensati come nient'altro che ciò che si presenta ora in questi, ora in questi altri adombramenti di colore. L'unità che abbiamo è sempre e solo un'unità derivante dalla presentazione, che è presentazione del presentarsi in se stesso del colore o dei lati³⁰.

L'oggetto, la cosa, non è altro che una prima sintesi originaria non solo di una serie di dati sensibili, di elementi percettivi molteplici e a volte anche contrastanti, ma anche dei modi di manifestazione che si prefigurano come potenzialità dell'intero impianto percettivo e che sono direttamente o indirettamente collegate alla mia posizione particolare in questo sistema, così come alle potenzialità di poter-dirigere-lo-sguardo-altrove, oppure al poter-guardare-in-modo-diverso³¹. Se il flusso percettivo si dà, quindi, in tutta la sua potenziale discontinuità, come alternanza, sovrapposizione e giustapposizione di possibili livelli percettivi; tutto ciò, è reso possibile, d'altra parte, da una continua interazione tra individuo e mondo, tra dimensione soggettiva [l'io-polo trascendentale] e fattore

²⁶ Hua VI (1976, 265).

²⁷ Hua I (1950, 18).

²⁸ *Ibi*.

²⁹ *Ivi*, 19.

³⁰ *Ivi*, 18-19.

³¹ *Cfr. ibi*, 19.

contestuale o ambientale [l'*Umwelt*]³², il mondo circostante, sulla base di un processo dialettico-referenziale in cui si affinano e si perfezionano le funzioni della soggettività e diventano capacità o disposizioni [*affordances*] essenziali³³.

Se di originalità teoretica si può parlare, allora l'originalità teoretica della Fenomenologia consiste proprio in questo: nel proporsi in tutta la sua irriducibilità semantica e radicalità metodologica come "teoria dell'esperienza pura", in cui "mondo" e "soggetto" non siano considerati come due elementi indipendenti e antitetici di un rapporto irriducibile, quanto le due facce di un'unica realtà che dialetticamente si confrontano, si coappartengono all'interno di un nuovo tipo di *metafisica*, in cui oggettività, soggettività e intersoggettività si *riconoscano* e riconoscano la reciproca pretesa di possibilità conoscitiva.

4. "Il visibile ridiventa invisibile": Possibilità ed esperienza.

Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*³⁴ Husserl vuole appunto mostrare che le categorie e le forme del giudizio non possono essere "dedotte", ma si danno già nell'esperienza, ed è proprio per questo che i giudizi non "mettono in forma l'esperienza" ma si limitano ad esplicitarne le articolazioni: il pensiero può parlare della realtà dell'esperienza perché le sue forme proprio da questa sono state tratte. Le stesse categorie di "realtà", "negazione", "possibilità", che fondano i corrispettivi giudizi "affermativo", "negativo" e "problematico", non sono categorie del pensiero e non vengono calate dal pensiero sull'esperienza, ma sono presenti nel decorrere stesso dell'esperienza ed il pensiero sorge esplicitando queste strutture e questa articolazione fenomenica dell'esperienza³⁵.

Tutto questo processo è segnato dalla una certa discontinuità, come si è già evidenziato, ovvero tutto si svolge sullo sfondo di un'indeterminatezza costante che ha come unico punto fermo la «ritenzione ininterrottamente co-fungente»³⁶. Tale ritenzione permette una sintesi d'identificazione di diversi orizzonti percettivi, di molteplici potenzialità percettive, riguardante possibili vissuti riferibili allo stesso oggetto intenzionale. Infatti, l'oggetto rimane identico, ciò che si modifica sono le modalità intenzionali, i nostri atti percettivi che ricevono diverse manifestazioni dell'oggetto: «appena un nuovo lato diventa visibile, un altro, che lo era appena divenuto, diventa mano a mano non più *visibile*, per divenire infine *invisibile*» [mio il corsivo], ma questo non significa che ciò che diviene totalmente invisibile finisca per essere dimenticato dalla nostra attività coscienziale-ritenzionale. Ciò che dell'oggetto si era manifestato in primo tempo viene parzialmente perso nel flusso continuo della datità fenomenica: «il visibile ridiventa invisibile», così che

un percepire che si realizza tematicamente non mira soltanto ad avere nell'intuizione qualcosa di sempre nuovo dell'oggetto, come se ciò che è vecchio potesse legittimamente sfuggire alla presa d'interesse; esso mira piuttosto a produrre nel suo decorso l'unità di un originario prender atto grazie al quale l'oggetto, nel suo contenuto determinato, si trasforma dapprima in *acquisizione originaria* [*originärer Kenntnisnahme*] e, attraverso essa, in uno stabile processo conoscitivo³⁷.

Possiamo ragionevolmente sostenere, dunque, che ogni percezione in modo "indeterminato" rinvii a molteplici possibili manifestazioni dell'oggetto, a *continua* percettivi in cui esso si mostrerebbe sempre da lati diversi, in un sistema di rimandi in cui si "aprono", si dischiudono, diverse possibilità percettive legate allo stesso oggetto. In tutti questi rimandi, nella potenzialità tutt'altro che vuota ed invisibile del flusso percettivo, è come se l'oggetto lasciasse un'impronta originale di sé, una «iscrizione originaria» [*Urstiftung*], una traccia fenomenica o «impressione originaria» di sé, che

³² Cfr. Bower (2015).

³³ Cfr. Husserl (2022, 12). Ovviamente il termine "*affordance*" qui fa riferimento agli studi di Gibson (1979).

³⁴ Hua XI (1966).

³⁵ Cfr. Costa (2016, 11).

³⁶ Hua XI (1966, 8).

³⁷ *Ivi*, 9.

rimanda a «nuovi modi di manifestazione [dell'oggetto] che, sopraggiungendo, si presentano nel loro fungere in parte da conferme ed in parte da determinazioni più precise»³⁸ dell'oggetto. In questo modo possiamo affermare che nulla dell'oggetto si perde, ma tutto si conserva all'interno della coscienza ritenzionale, grazie al nucleo fenomenico originario costituito da quella traccia, da quella impressione iniziale che ha messo la prima radice all'interno del nostro orizzonte interno di senso e che ci permette per una legge essenziale della nostra coscienza - la legge analogica dell'associazione - di *riconoscere* tutto ciò che si presenta secondariamente o contemporaneamente come un elemento *simile*, che concorda con tale impressione originaria.

La nostra coscienza vuota ha ora un tracciato di senso, articolato e sistematico, che precedentemente non c'era, che non c'era [10] all'inizio della percezione. Ciò che era allora una mera intelaiatura di senso, una generalità carica di tensione, è ora una particolarità sensatamente articolata che naturalmente, per poter assumere più ricchi contenuti conoscitivi, cioè più ricchi contenuti di determinazione, attende ulteriori esperienze. Così, se ritorno alle percezioni del precedente processo di determinazione, allora esse scorrono nella coscienza del riconoscere [*im Bewußtsein des Wiedererkennens*], nella coscienza dell'io-tutto-ciò-lo-conosco-già. Ha così luogo una mera illustrazione intuitiva, e con essa una conferma che riempie le intenzioni vuote, ma non una più precisa determinazione³⁹.

Da quanto detto finora scorgiamo che ogni percezione porta implicitamente con sé un intero "sistema percettivo", che è come un insieme di più livelli percettivi, che ogni manifestazione che si fa avanti nella percezione porta con sé un intero sistema di rimandi. Pertanto, non è immaginabile un modo di manifestazione che dia compiutamente l'oggetto che si manifesta: in nessuna manifestazione l'oggetto è dato in quella definitiva e concreta vivezza che sarebbe in grado di darci in modo esaustivo il sé dell'oggetto: ogni manifestazione porta infatti con sé, nel suo orizzonte vuoto un *plus ultra*. Ora poiché con ogni manifestazione la percezione pretende tuttavia di dare l'oggetto *in carne ed ossa*, ne segue che essa pretende in effetti di dare costantemente più di ciò che essa, per essenza, può fare⁴⁰. A questo punto si crea una sorta di *asimmetria* tra sistemi di rimandi esterni e pre-delineazioni di possibilità percettive, per cui io posso convincermi che nessuna determinazione è mai definitiva e che l'oggetto di cui io faccio esperienza possiede sempre «un orizzonte infinito di esperienza possibile»⁴¹.

Tuttavia, questo risulta essere un passo successivo che ci spinge a considerare un'acquisizione importante nel processo fenomenologico, ovvero che esistono almeno due differenti livelli nel processo cognitivo-esperienziale: un primo livello in cui sembra prevalere una certa *simmetria* tra sistemi di rimandi esterni e vuote possibilità ideali interne al processo ritenzionale; successivamente subentra un livello di *asimmetria*, nel momento in cui quell'unità sintetica della nostra coscienza inizia ad attribuire un senso a tutto ciò che incontra nell'esperienza quotidiana. In altre parole, quando inizia ad intravedersi sulla scena percettiva un vero e proprio sistema "cognitivo-semiotico" determinato dalla comparsa di un polo egoale, un agente "creatore di significato", è proprio in questo momento che si stabilisce una relazione *asimmetrica*. Molti altri tipi di relazioni sistemiche sono simmetriche, ad esempio un sistema autonomo in cui le relazioni dipendono dagli input e gli output potrebbero funzionare senza l'interpretazione di un agente: questo è il caso delle linee di produzione automatizzate. Anche le azioni di un robot sono prive di significato fino a quando un agente appropriato non entra in scena. Pertanto, creazione di significato e intenzionalità introducono nei sistemi cognitivi un'asimmetria fenomenologica, che non può essere confrontata con una semplice relazione azione-reazione⁴².

³⁸ *Ivi*, 12.

³⁹ *Cfr.* *ivi*, 9-10.

⁴⁰ *Ivi*, 11.

⁴¹ Husserl (1939, 27).

⁴² *Cfr.* Mendoza-Collazos (2020, 8-9). Su tale argomento *cfr.* anche l'interessantissimo studio di Costa (2018) da cui prendono spunto gran parte delle considerazioni qui riportate.

Malafouris⁴³, a questo proposito, spiega bene come siamo “ingaggiati” materialmente con il mondo e come questo mondo può essere usato come un “artefatto cognitivo”, ovvero qualcosa che migliora le nostre capacità cognitive supportando le nostre scelte, la percezione e la risoluzione di determinati problemi. Egli si avvicina a quanto precedentemente aveva affermato lo stesso Husserl, e che ci permette di evidenziare meglio la cogenza teoretica del pensiero husserliano: ovvero, che non solo il contenuto degli stati mentali, ma anche le condizioni esterne fanno chiaramente parte del processo cognitivo stesso. Su questo i due possono essere d'accordo: che ciò che è al di fuori del cervello non è necessariamente al di fuori della nostra psiche; e la cognizione non è semplicemente una questione di rappresentazione interna. La mente [o la “psiche” come direbbe Husserl] non è un magazzino di rappresentazioni interne, un flusso ininterrotto di sensazioni o percezioni interne come vorrebbe Hume. Il sistema percettivo-cognitivo implica anche la trasformazione e la diffusione all'esterno di “stati rappresentativi interni”. Le cose fungono da “*segni enattivi*”⁴⁴, che non hanno funzioni comunicative o rappresentative, e operano attraverso un processo materiale di *attivazione* o innesco di determinate qualità intenzionali: «il significato non è il prodotto della rappresentazione ma il prodotto di un processo di integrazione concettuale tra ambiti concettuali e materiali»⁴⁵. È questa la dimensione propria di ciò che Husserl intende per “*Vermöglichkeit*”, che dal punto di vista dell'Io è un innesco di “possibilità esperienziali attive” [potremmo tradurre così il termine] «non solo di esplicitare gradualmente la cosa che si dà al primo sguardo, in ciò che in essa si dà propriamente da sé, ma anche di ottenere sempre nuove determinazioni della stessa cosa nell'esperienza»⁴⁶.

Non vi è un passaggio immediato, continuo quindi tra *esperienza* e *pensiero*. Come già detto, il processo percettivo si dà in tutta la sua discontinuità, una discontinuità che accentua il fatto che l'oggetto intenzionale, come “segno materiale”, è trascendente rispetto alla coscienza e non nel senso che è al di là della manifestazione. La cosa è più delle manifestazioni, ma non si trova dietro le manifestazioni; essa non è una collezione di sensazioni, bensì ciò che nella sensazione si manifesta pur restando ad essa trascendente. Proponendo la distinzione tra immanenza e trascendenza Husserl non allude dunque alla distinzione tra un *interno* ed un *esterno*, bensì ad una differenza insita nel modo di apparire della cosa, per cui l'oggetto che si manifesta è sempre di più [quindi trascendente] rispetto alla sensazione attraverso cui si presenta di volta in volta. La coscienza rispecchia il carattere asimmetrico e processuale dell'esperienza.

Ogni datità percettiva è, in modo peculiare, un miscuglio inscindibile di noto e di ignoto, un ignoto che rimanda ad una nuova possibile percezione che lo renderebbe noto⁴⁷.

Quindi, in un primo momento Husserl era fermamente convinto che per ogni oggetto realmente esistente dovesse esistere una relazione *simmetrica* con una corrispondente coscienza possibile vuota, in cui l'oggetto fosse adeguatamente attingibile e la cui possibilità di connessione essenziale divenisse un *a priori*, una possibilità per tutte le coscienze in generale; a questo proposito, potremmo pensare, ad esempio, che dire che “A esiste” è come dire che “è possibile costruire una via per provare l'esistenza di A”, ovvero “esiste la possibilità ideale e vuota di tale dimostrazione”. Questo tipo di

⁴³ Malafouris (2013).

⁴⁴ *Ivi*, 89.

⁴⁵ *Ivi*, 90. Anche per Malafouris la capacità di agire è comune a qualsiasi organismo vivente, tuttavia il senso dell'agire è tipicamente umano (*cf.* Malafouris 2013, 214). La forza della teoria dell' “ingaggio materiale” non viene meno quando accettiamo che gli organismi viventi abbiano il ruolo esclusivo di agenti. Agiamo sugli artefatti e interagiamo con essi, ma non interagiamo con loro allo stesso modo degli altri agenti, cioè degli uomini. Quando un io-agente agisce nel mondo ciò che emerge è sempre un significato, un senso delle cose e mai una mera azione. Gli agenti scoprono le affordances nelle caratteristiche del mondo materiale; esse non esistono di per sé, ma come risultato che emerge dell'interazione agente-mondo. L'agire e l'intenzionalità sono proprietà esclusive degli esseri viventi e non proprietà delle cose. Come già affermato, il prodotto emergente del nostro impegno materiale è il significato, e il significato ha senso solo per gli agenti. La materia inerte esiste, ma non agisce. *Cfr.* Mendoza-Collazos (2020, 9).

⁴⁶ Husserl (1939, 27).

⁴⁷ Hua XI (1966, 11).

possibilità che traggono dalla matematica e dalla geometria la loro origine più specifica⁴⁸, e che si presentano come pure possibilità “vuote” o “ideali” [in cui si afferma che gli enti matematici per i quali si dia come possibile una dimostrazione, già esistono e sono da sempre esistiti], successivamente costituiranno delle “possibilità reali”, delle possibilità empiriche, motivazionali, nella relazione asimmetrica della “variazione eidetica” operata nella nostra coscienza dalla fantasia, strettamente connesse al nostro operare concreto nel mondo-della-vita.

Ed è in questo senso che la realtà esperita attraverso la nostra corporeità sembrerebbe precedere le vuote possibilità ideali di ogni scienza positiva, soprattutto delle costruzioni e idealizzazioni della fisica contemporanea⁴⁹.

5. Dalle “possibilità aperte” all’ “apertura” delle possibilità fisico-matematiche: l’identificazione scientifica come forma di riconoscimento “superiore”.

In *Esperienza e giudizio*, Husserl afferma che: «l’esser-possibile, la possibilità è dunque un fenomeno che, allo stesso modo della negazione, ha luogo già nella sfera ante-predicativa e ha qui la sua sede più originaria»⁵⁰.

In questo caso assistiamo non solo ad un tentativo di stabilire un certo parallelismo, una certa corrispondenza tra le possibilità esistenti nell’esperienza ante-predicativa ed i giudizi della modalità, ma anche ad una critica serrata all’ingenua credenza che si diano solo possibilità concomitanti e concordanti, o più opportunamente, modalizzazioni che riguardano il giudizio predicativo *simmetricamente* concordanti. In altri termini Husserl afferma che nella certezza dell’interesse percettivo, che è una certezza ininterrotta, queste serie di possibilità antagoniste, queste modalizzazioni, costituiscono una sorta di *Hemmung*, di inibizione, di rallentamento, di ostacolo nella formulazione di giudizi. Ciò avviene soprattutto per ciò che riguarda la “possibilità problematica” che in sé porta sempre elementi intenzionali percettivi che sono in reciproco contrasto fra di loro e che mette “in questione” la stessa pretesa d’esistenza dell’oggetto⁵¹. Tuttavia, accanto a questo tipo di possibilità emerge nella sua specificità un altro genere di possibilità, che si mostra in tutta la sua generica indeterminatezza intenzionale e che allo stesso tempo apporta elementi di certezza percettiva, ossia di una certezza che si stratifica attraverso tutte le sue immaginabili specificazioni. È il caso della “possibilità aperta”, una possibilità «a favore della quale c’è sempre qualcosa, di una possibilità che ha sempre il suo peso»⁵².

Sono quest’ultimo genere di possibilità che spingono verso l’identificazione ed il riconoscimento, e che si producono a partire dall’*attualità* dell’esperienza e non dalla sua *realtà*. La realtà è la realtà spazio-temporalmente determinata attraverso l’esperienza⁵³ e non può sussistere indipendentemente da essa; mentre l’attualità dell’esperienza viene esemplificata dall’espressione *Vermöglichkeit*, “possibilità attuale o attiva” che indica propriamente la concatenazione e stratificazione, anche discontinua, di singole esperienze, ma sinteticamente congiunte come un’esperienza unica, infinitamente “aperta”, di una stessa cosa⁵⁴. Essa corrisponde ad un orizzonte infinito ed indeterminato di possibili esperienze, fondamento del nostro incontro con il mondo-della-vita, è talvolta designata da Husserl come il “fatto assoluto” [*absolute Tatsache*]⁵⁵, che non corrisponde ad alcun *fatto* spazio-temporale ordinario. Ecco individuato allora l’inizio: un fatto ordinario è per definizione contingente, cioè viene interpretato come qualcosa che realmente accade su uno sfondo

⁴⁸ Cfr. Husserl (1882), (1887), (2021).

⁴⁹ Così come egli affermerà in Hua VI (1976) e Hua XXIX (1992). In questi testi diviene ancora più cogente la riflessione e il confronto con la Teoria della Relatività di A. Einstein già avviato nella discussione sui fondamenti matematici e geometrici della stessa teoria con O. Becker e H. Weyl. Cfr. Weyl (1952); Becker (1923).

⁵⁰ Husserl (1939, 219).

⁵¹ Cfr. ib.

⁵² *Ivi*, 227.

⁵³ Cfr. Claesges (1964, 2-3).

⁵⁴ Cfr. Husserl (1939, 27).

⁵⁵ Hua XV (1973, 403).

di possibilità alternative e contrastanti; mentre questo è precisamente ciò che il “fatto assoluto” dell’esperienza non può essere: l’attualità dell’esperienza fonda le possibilità perché non ci sono possibilità in assenza dell’attualità dell’esperienza. Certo, possiamo ben immaginare un mondo in cui nessun essere vivente è mai apparso, ma siamo noi, che proiettiamo le possibilità di un tale mondo sulla scia del “fatto assoluto” della costituzione del mondo [inter-]soggettiva⁵⁶.

Tale carattere costitutivo dell’esperienza ci disvela una sorta di *mondo capovolto*: non è certamente l’esperienza ad essere considerata un semplice *fatto* nella realtà spazio-temporale; piuttosto essa - tale infatti è l’esperienza percettiva - si propone come fonte costitutiva primaria e irriducibile da cui emergono costantemente le unità di significato e le possibilità.

Analoghe considerazioni possono essere svolte a proposito dell’attribuzione alla possibilità di un carattere temporale: le possibilità sono precedenti o successive all’esperienza? Nonostante le possibilità dipendano dall’esperienza, ciò non significa che esse siano temporalmente “a posteriori”. Non sono a posteriori in senso temporale, poiché la temporalità non “esiste” al di fuori dell’esperienza stessa. Possiamo dire che i cambiamenti avvengono indipendentemente dall’attività cosciente, ma ciò è ben lungi dal dire che la temporalità esiste separatamente dall’esperienza: la temporalità non è solo cambiamento, ma è un ordine di cambiamento in cui due forme di assenza [le ritenzioni e le protenzioni] sono legate all’attualità dell’esperienza che conferisce a tutti i fenomeni un ordinamento temporale intrinseco.

Per tale loro carattere «sovratemporale» [*überzeitlich*]⁵⁷, le possibilità non possono essere considerate né temporalmente *a posteriori* né temporalmente *a priori*; anche ammesso che le possibilità siano *a priori*, tale aprioricità non va letta come una qualche forma di precedenza temporale⁵⁸. Questo non implica la loro preesistenza all’esperienza reale, bensì il loro carattere sovratemporale richiede semplicemente che siano identificabili nel tempo in modo iterativo.

Adesso possiamo comprendere in modo più adeguato un fondamentale passaggio husserliano:

Le cose non sono manifestazioni, bensì l’elemento identico che si manifesta a me o a chiunque altro attraverso una molteplicità, adesso in questo modo adesso in questo altro, conformemente alla posizione soggettiva di questo io e alla sua costituzione corporea, normale o anomala, etc.⁵⁹

Ecco allora che ci si presenta il “problema eidetico di un mondo possibile in generale come mondo dell’esperienza pura, in quanto essa precede tutte le scienze di senso superiore”⁶⁰, in base alla quale noi siamo costantemente riferiti ad un mondo, al mondo della nostra vita quotidiana [*Umwelt/Lebensumwelt*], e questo mondo pur in costante variazione o mutamento, mantiene un’identità invariante di senso.

Ricoeur sostiene che: l’identificazione perdura di per sé così a lungo che le deformazioni non la rendono problematica⁶¹. Con Merleau-Ponty si può parlare di una fede originaria a proposito di questo insieme di esperienze e per esprimere questa fiducia nella stabilità delle cose: «il mondo naturale», dice Merleau-Ponty, «è la tipica dei rapporti intersensoriali»⁶² ed aggiunge Ricoeur che in questo rapporto di familiarità con le cose non ha molto senso parlare di riconoscimento, perché «ciò che noi riconosciamo non è la cosa stessa, ma è uno stile, il fondo costante della cosa»⁶³.

In realtà da quanto abbiamo detto si evince facilmente che la sfera fenomenologica non è una sfera assolutamente indubitabile, non vi è nulla di apoditticamente certo. Posso pensare che le cose siano andate in un certo modo e poi scoprire che sono andate diversamente, oppure credere di aver vissuto

⁵⁶ Cfr. Zhock (2012).

⁵⁷ Hua XVIII (1975, 134).

⁵⁸ Cfr. Hua XXXVI (2003, 20)

⁵⁹ Hua XIII (1973, 122).

⁶⁰ «Sie behandelt das eidetische Problem einer möglichen Welt überhaupt als Welt “reiner Erfahrung”, als wie sie aller Wissenschaft im “höheren” Sinne vorangeht»: Hua XVII (1974, 256).

⁶¹ Cfr. Ricoeur (2005, 75).

⁶² Merleau-Ponty (2003, 426).

⁶³ Ricoeur (2005, 75).

un certo evento per poi scoprire che mi era stato soltanto raccontato. «Il ricordo inganna, e inganna tanto il ricordo empirico quanto quello fenomenologico»⁶⁴.

Nonostante tutte le possibili modalizzazioni - ovvero le molteplici forme di possibilità di cui abbiamo accennato sopra - e correzioni che la nostra conoscenza del mondo può subire, resta pur sempre una struttura invariabile, un essere universale del mondo che permane e che Husserl definisce appunto: la *Gestalt* o *Form* invariante che possiede il mondo dell'esperienza in quanto tale, e che il soggetto non può che "riconoscere" come «forma invariante del sistema delle possibili esperienze di un mondo»⁶⁵. Allora si comprende la puntuale precisazione husserliana sulla presunta - sebbene non effettiva - sovrapposizione logico-semanticamente del concetto di *essenza* [*Wesen*] fenomenologica con quello di *possibilità*; infatti il concetto di *essenza* va inteso proprio:

come *universum* delle pure possibilità, nelle quali la natura fattuale s'inserisce in base ad un ordinamento in quanto possibilità realizzata "in modo contingente", allora i concetti di spazio e tempo, movimento, mutamento, causalità, forza, realtà ecc., ottengono una forma di principio, purificata dal *factum*, e ne deriva una scienza a priori di una natura possibile in generale, con le discipline dello spazio puro (a priori), del tempo puro, dei principi di un possibile movimento, di un possibile mutamento, di una possibile forza ecc. di principio, e quindi una geometria, una meccanica razionale ecc⁶⁶.

L'idea di "esperienza pura" ci riconduce proprio all'assunzione da parte del soggetto di un mondo naturale, un mondo di regolarità osservabili, che è appunto il concetto naturale di mondo in senso husserliano in cui:

L'esperienza costituisce una sua trasformazione continua, una continua apertura [*Erschließen*] e, allo stesso tempo, l'apertura di un continuo processo di apertura immediata⁶⁷.

Questo ci conduce ad affermare che il mondo naturale si dà a noi nelle sue *possibilità aperte*, che costituiscono diverse o molteplici modalità interpretative del mondo. Le scienze, ed in particolare modo la scienza moderna, si basano su fondamenti che le precedono e che rappresentano la loro "apertura" o se vogliamo la loro condizione di possibilità⁶⁸.

Se nessun mondo fosse stato già dato mediante esperienza e se questo essere-dato non fosse un'operazione di legittimità originaria, da intendere come tale, allora nessuna conoscenza predicativa, e quindi nessuna scienza, avrebbe avuto un terreno legittimo, o ciò che sarebbe un mondo legittimo per noi esistente come substrato coscienziale per ulteriori operazioni e per ulteriori problematizzazioni⁶⁹.

È perché si è "aperta" la comprensione della natura come struttura matematica che la scienza moderna è divenuta possibile. E tuttavia essa, ed in generale le scienze, fraintendono il senso delle loro operazioni e giungono a considerare il mondo dell'esperienza un mondo illusorio, un mondo dominato dalla parvenza, dietro cui si cela il mondo vero, il mondo determinato dalle operazioni tecnico-scientifiche, da quei processi di passaggio al limite e di idealizzazioni costituiti dalla matematizzazione dei piena, che solo una possibile interpretazione della natura come struttura matematico-geometrica può giustificare⁷⁰.

Husserl imputa alla scienza, a tutta la tradizione scientifica moderna e contemporanea, l'errore fondamentale di aver identificato nei *fenomeni* che essa esamina nella sua ricerca degli elementi puramente "relativo-soggettivi" e che, di conseguenza, i concetti e le verità sensibili che ad essi si

⁶⁴ Hua XIII (1973, 163).

⁶⁵ Hua I (1950, 147).

⁶⁶ Hua XXXII (2001, 48).

⁶⁷ *Ivi*, 138.

⁶⁸ Su questo argomento *cfr.* Heidegger (1987).

⁶⁹ Hua XXXII (2001, 142).

⁷⁰ Costa (2008, 25; 2016, 15).

riferiscono sarebbero validi solo relativamente ai soggetti esperienti. Rispetto a ciò, la scienza in generale cerca di riconoscere come “verità oggettive” gli oggetti dell’esperienza mediante l’uso di concetti e giudizi non sensibili, «in modo tale ch’essi rimangano liberi da questa *relatività* ai soggetti sensorialmente esperienti»⁷¹. Secondo Husserl, quindi, nella loro pratica scientifica, gli scienziati non si rendono conto che ciò che essi dapprima denominano come “fenomeni” sono già le *cose oggettivamente vere* della vita ordinaria, le cose con cui noi abbiamo a che fare e che esperiamo nel nostro vivere in modo comunitario. Ad uno sguardo più attento, la scienza non afferma, però, che le *verità relative* siano false, ma soltanto che esse sono appunto *relative* e, per tale motivo, essa impiega l’espressione di “apparenza”, soltanto in determinati casi, quelli in cui anche la vita naturale distingue tra *apparenza e realtà effettiva*.

Per lo scienziato è come se le “possibilità aperte” non esistessero più: viene meno l’atteggiamento dell’*epoché* fenomenologica, egli è orientato secondo la scienza della natura verso la natura fisica. Non si trova più nell’ambiente di vita semplicemente dato e familiare. Per lui l’elemento reale è solo ciò che esiste in un determinato tempo come ciò che è sempre lo stesso nella sua stessa tipica.

Il vetro rotto non è più vetro; l’organismo morto non esiste più. Per lo scienziato, l’identico viene posto in questione nell’alterazione della tipica. Egli si lascia guidare dall’idea di una natura che è in sé. Il mondo circostante nella sua essenza intima, cioè nella sua tipica, è soggettivo-relativo [estensione di ciò che è semplicemente riconoscibile]. Il metodo scientifico-naturale mostra che - solo con la sua applicazione - è possibile un più alto livello di riconoscimento e identificazione, la cui identità non si limita a ciò che è familiare nel mondo circostante⁷².

Il metodo scientifico, dunque, mediante una forma di riconoscimento “superiore”, elimina dalle sue formalizzazioni le “possibilità”, qualsiasi tipo di possibilità, e cerca di ipostatizzare il movimento intrinseco nel gioco delle modalizzazioni, fissando le leggi eidetiche che individuano queste invarianze fenomeniche. Lo scienziato abbandona completamente l’idea che le cose prese singolarmente o in gruppo, con i loro ambienti circostanti [*Umgebungen*], cambiano sempre, cambiano sia singolarmente sia in base ai loro ambienti circostanti⁷³.

L’invarianza fenomenologica [*Unveränderung*] si coglie principalmente nella discretizzazione dello scambio percettivo e l’identificazione scientifica “oggettiva” ritorna alla sua naturale *relatività* esperienziale cinestetica. Qui i movimenti del corpo, di ciò che Husserl definisce *Leib*, ovvero “il mio essere corpo”, determinano l’asimmetria nello scambio percettivo, quella sovrabbondanza di informazioni percettive, alcune delle quali completamente perdute, non recepite o selezionate in base alla mia orientazione, quell’universo discreto di possibilità aperte di cui la scienza pretende di sbarazzarsi cristallizzandolo in teorie matematiche.

Di questa natura sono le possibilità cinestetiche, quelle possibilità *aperte* strettamente legate ai movimenti e all’orientazione del mio corpo e da questo in qualche maniera *motivate*, prodotte ed orientate in maniera sempre intenzionale.

Assumiamo, per esempio, che vi sia un mobile in una stanza. Se torno indietro, lo riconosco chiaramente, poiché, anche se mi ero allontanato, posso fare a ritroso la stessa strada, percorrendo così in generale a piacimento vie d’accesso che mi riconducono allo stesso posto, nel quale posso fare la stessa esperienza un numero di volte qualsiasi, a mio piacimento; per tale ragione, posso affermare che è la stessa cosa e che ha anche avuto una certa durata mentre non la esperivo — certamente vi sarei potuto ritornare prima, ed è anche certamente confermato in modo regolare il fatto che non avrei avuto perplessità ad assumere l’uguaglianza dell’esperienza come identità di un qualcosa che dura⁷⁴.

⁷¹ *Ivi*, 72.

⁷² Hua XXXIX (2008, 60).

⁷³ Hua XXXII (2001, 96).

⁷⁴ *Ivi*, 61.

L'invito fenomenologico è dunque quello di recuperare l'assenza: il riconoscimento è nient'altro che un *Widererkennen*, un ripassare in rassegna l'apertura [*Erschliessen*] cinestetica delle possibilità percettive motivate che hanno determinato la cosa nel suo darsi alla coscienza; significa che l'identificazione avviene attraverso la «possibilità di passare a piacimento sulla stessa posizione e, mediante un atto di riconoscimento, fare esperienza di un qualcosa di completamente identico»⁷⁵.

Se si riflette bene su quanto presuppongono tali riflessioni certamente si comprenderà il senso della ricerca fenomenologica: il compito fondamentale dovrebbe essere quello di recuperare la ricchezza inesauribile della fonte percettiva primaria nell'incessante possibilità d'accesso della iterabilità cinestetica «e, in essa, del concetto di posizione, di una posizione, però, <in> un intero sistema di posizioni»⁷⁶. Infatti, la coscienza vive nell'assenza perenne del dato percettivo originario: essa ricorda, anticipa e soprattutto associa, tessendo la tela intricata delle diverse ritenzioni e rimemorazioni, riproducendosi in incerte protenzioni. E quando «io voglio giudicare così, operando una constatazione, e voglio cogliere ciò che mi è dato realmente in quanto adesso, questo è già passato»⁷⁷, perché la percezione è vero che possiede un suo punto fluente di originaria presenza [*Selbstgegenwart*], ma questo punto fluente è in sé *adesso-non-più*, appena passato, e si muove sull'orizzonte ritenzionale e futuro della datità proto-ritenzionale; è come se - afferma Husserl - al posto della vera percezione sia subentrata una mera ritenzione che vive per poco nella forma dell'“inabissarsi” progressivo ed infine si “inabissa” interamente⁷⁸. Così tutto sembra farsi più incerto e più insicuro se è vero che la nostra coscienza vive nell'assenza della percezione originaria, quando per noi diventa dubbio se qualcosa sembri soltanto esistere oppure esista realmente, quando il “sembrare essere” nel modo della percezione o del ricordo o dell'indicazione o del giudizio siano validi oppure no, se ad essi in realtà non corrisponda forse niente.

Tuttavia noi possiamo portare sempre di nuovo sotto lo sguardo intenzionale ed intuitivo lo sfondo percettivo della cosa, quello sfondo che era in dubbio perché in parte osservato ed in parte non-osservato. «Ma dove il ricordo non è chiaro, lì esso può diventarlo»: la molteplicità delle possibilità dell'esperienza, che sono - come abbiamo visto - possibilità reali, motivate e aperte, possono diventare esperienze realmente effettive che, se sono motivate, attraverso una corrispondente direzione dell'intenzione diventano e devono diventare attese⁷⁹. Ed è così, dunque, che la mia prima percezione, la percezione che mi ha fornito la cosa nella sua primaria datità in quanto è quella che appartiene alla postura originaria del capo e del corpo, è questa percezione a “motivare” ed aprire una molteplicità di possibili altre percezioni con determinate altre posture del corpo e del capo che mi permettono di ritornare ad avere la cosa sotto lo sguardo percettivo.

«[...] Ogni cosa esperita come tale è un *indice* per certe regole della coscienza in quanto coscienza pura»: a ciò appartiene la possibilità di convincersi dell'esistenza della cosa in conferme rinnovate e di nuovo rinnovate, le quali restringono e praticamente escludono la possibilità che la cosa non esista o che risulti essere un'illusione⁸⁰.

La nostra coscienza vuota ha ora un tracciato di senso, articolato e sistematico, che precedentemente non c'era, che non c'era all'inizio della percezione. Ciò che era allora una mera intelaiatura di senso, una generalità carica di tensione, è ora una particolarità sensatamente articolata che naturalmente, per poter assumere più ricchi contenuti di determinazione, attende ulteriori esperienze. Così se ritorno alle percezioni del precedente processo di determinazione, allora esse scorrono nella coscienza del riconoscere [*Bewußtsein des Wiedererkennens*], nella coscienza dell'“io tutto ciò lo conosco già”⁸¹.

⁷⁵ *Ib.*

⁷⁶ *Ivi*, 62.

⁷⁷ Hua XIII (1973, 160).

⁷⁸ *Cfr. ib.*

⁷⁹ *Ivi*, 180-181.

⁸⁰ *Ivi*, 182.

⁸¹ Hua XI (1966, 10).

Girando attorno alla cosa, avvicinandomi, tastando con le mani, posso rivedere tutti i lati già noti e quelli meno noti della cosa, li posso esperire nuovamente: sono dunque pronti per essere di nuovo percepiti ed è solo attraverso la possibilità della ri-percezione, di una nuova percezione del medesimo, che io esperisco e riconosco il mondo e la realtà come liberamente offerti a me⁸². Ma ciò non è tutto: è come se il mio corpo vivo, il mio essere corpo, riconoscesse nell'iterabilità del processo esperienziale se stesso come "corpo in posizione", ma senza alcun carattere di precedenza temporale, nella discretizzazione delle possibilità aperte e motivate, in un *continuum* che è sempre a sua volta un *discretuum*. Tutto ciò costituisce una sorta di "condizione di possibilità dell'esperienza", perché solo attraverso una coscienza incarnata in un corpo vivo può sorgere e stabilizzarsi in maniera ragionevole la nostra credenza nell'esistenza continuata e duratura degli oggetti.

Se la temporalità è necessaria per intendere la coscienza trascendentale come "flusso" e perché quanto appena esperito non venga immediatamente perso e possa quindi essere ritenuto nel ricordo primario o ricordato nella rimemorazione, con la tematica dell'associazione accediamo in realtà alle strutture fondamentali che regolano la vita di coscienza, e oltrepassano quel carattere formale che caratterizza invece ancora le sintesi della coscienza originaria del tempo. Le associazioni sono ciò che rende possibile l'esperienza e nello stesso tempo una coscienza. Solo grazie alle associazioni abbiamo un mondo, l'esperienza di un mondo unitario e di noi stessi come soggetti "narrativi", che hanno una storia personale.

A tal proposito, non possiamo trascurare di accennare brevemente a due dimensioni fondamentali che ci permettono di introdurre il tema dell'intersoggettività; due dimensioni che costituiscono la base del riconoscimento fenomenologico: l'*appresentazione* e l'*appaimento originario*. Il mondo esterno, trascendente, oggettivo, «deve ritenersi con ragione come una parte del contenuto concreto dell'ego, come qualcosa di suo proprio»⁸³ e infatti che cos'è l'esperienza se non la mia propria azione vivente in questo mondo e il contenuto dell'esperienza nient'altro che un'unità sintetica di questa vita e delle sue potenzialità, cioè delle sue possibilità aperte⁸⁴. Tuttavia, il fatto che io possa mettere in contrapposizione nella mia esperienza quotidiana ciò che per essenza è mio proprio con qualcosa d'altro, oppure, che io possa diventare cosciente di qualcosa che non sono, di qualcosa che mi è estraneo, mi attesta che non tutti i miei modi di coscienza appartengono al campo di quelli che sono i modi della mia auto-coscienza. È questa l'esperienza dell'altro, dell'estraneo, di qualcosa che non sono io, di un mondo d'esperienza oggettivo in cui si presentano "altri io", un modo sul quale è intervenuta già la stessa riduzione fenomenologica e che si dà come "mondo primordiale", trascendente. Il *rendersi-presente-insieme* dell'altro che è in *carne ed ossa* davanti a me costituisce un'*appresentazione*, che non è affatto una deduzione logica; essa è invece una *trasposizione appercettiva* che parte dal mio corpo vivo e che per analogia conduce all'attestazione dell'esistenza di un altro corpo vivo, di cui né i suoi vissuti, né le sue manifestazioni, così come niente di ciò che costituisce la sua essenza propria perviene a datità originaria. L'*appresentazione* è dunque un'*istituire originario*, in cui si costituisce un oggetto per la prima volta con un senso analogo⁸⁵. A ciò si aggiunga il fatto questa "trasposizione appercettiva analogizzante" è motivata da possibilità cinestetiche che determinano una certa somiglianza che congiunge quel particolare oggetto o corpo fisico che è lì davanti a me con il mio corpo fisico. Ma tutto ciò ha un carattere molto diversificato:

Ciò che in virtù dell'analogizzazione viene appresentato non può mai pervenire alla presenza, cioè ad una percezione vera e propria⁸⁶.

L'*appaimento* originario, che è una forma di sintesi passiva dell'identificazione, agisce in modo intenzionalmente [ed essenzialmente] «nel momento in cui i dati che si sono appaiati sono dati alla

⁸² Cfr. *ivi*, 25.

⁸³ Hua I (1950, 134).

⁸⁴ Cfr. *ivi*, 135.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, 141.

⁸⁶ *Ivi*, 142.

coscienza come dati che risaltano distintamente nella simultaneità»⁸⁷. Nel caso in cui si formino più di due appaiamenti, si costituisce un gruppo fenomenico, una moltitudine fondata su singoli appaiamenti e questo è un fenomeno proprio della sfera trascendentale nella forma di un'attività vivente, psicologico-intenzionale, una straordinaria tipologia di istituzione originaria dell'apprensione analogizzante come prima peculiarità dell'esperienza dell'altro.

È evidente che il processo di accrescimento e di conferma di tale esperienza può essere solo il risultato di «nuove appresentazioni che procedono sinteticamente in modo concordante» e in modo tale che queste appresentazioni, che mi offrono ciò che nell'altro è inaccessibile in modo originario, si presentino solo in conseguenza di un'istituzione originaria, ovvero in base al fatto che il corpo fisico dell'altro come parte della natura mi è dato in ciò che mi appartiene propriamente. «L'estraneo è quindi pensabile solo come analogo a ciò che mi appartiene propriamente»⁸⁸. È questa una delle affermazioni più controverse di tutta la fenomenologia husserliana, che introduce a sua volta il tema della *monade* su cui non indugeremo però più di tanto:

Se quel corpo fisico ha una funzione appresentativa, allora insieme ad esso io ho coscienza dell'altro; io sono cosciente, in primo luogo, dell'altro con il suo corpo vivo che è dato a lui nella modalità della manifestazione del suo assoluto essere qui. Ma come posso in generale parlare io in termini d'identità tra questo corpo fisico che, nella mia sfera primordiale, si manifesta nel modo d'essere lì e nella sua sfera primordiale e per lui si manifesta nel modo d'essere qui? Non sono entrambe le sfere primordiali, la mia che per me come ego è la sfera originaria e la sua, che per me è appresentata, separate da un abisso che per me è effettivamente insormontabile, dato che superare questo abisso significherebbe riuscire a conseguire un'esperienza originaria e non appresentativa dell'altro?⁸⁹

Ecco definito dallo stesso Husserl il problema fondamentale della fenomenologia: l'inaccessibilità e l'incomunicabilità dell'altro. Tali caratteristiche rimangono pregiudizialmente ferme e solidamente confermate anche nella dimensione dell'intersoggettività, creando non pochi paradossi. Tuttavia, ciò che sta a fondamento di ogni forma intersoggettiva di essere in comune è «l'aver in comune una natura e, insieme ad essa, l'essere in comune del corpo vivo estraneo e dell'io psicofisico estraneo in appaiamento con il mio proprio io psicofisico»⁹⁰. A partire da ciò, come si può ben comprendere, ogni oggetto naturale di cui faccio esperienza e di cui posso fare esperienza nella serie infinita di possibilità aperte acquisisce anch'esso una dimensione *appresentativa*. Questa dimensione, unita con la stratificazione che mi è data nell'originalità primordiale, forma una vera e propria unità sintetica, ovvero determina l'identità dell'oggetto naturale che è anche identico nei possibili modi di datità per qualsiasi *alter ego*⁹¹.

6. Il riconoscimento fenomenologico e il recupero delle possibilità: l'intersoggettività.

Il compito della fenomenologia husserliana appare ora abbastanza chiaro: la fenomenologia non è un campo di assoluta certezza esperienziale - questo lo avevamo già ampiamente ribadito - tuttavia essa rimanda ad un ambito di datità assolute, gli atti e soprattutto i contenuti degli atti di coscienza, che si costituisce appunto come ambito di “vera datità”⁹², di datità assoluta, su cui anche chi si occupa di scienza della natura deve in qualche modo ritornare. Infatti anche lo scienziato, il fisico «sa bene che ognuna delle sue asserzioni, per quanto siano metodicamente esatte, possono essere essenzialmente modificate alla luce di esperienze future»⁹³.

⁸⁷ *Ib.*

⁸⁸ *Ivi*, 144.

⁸⁹ *Ivi*, 150.

⁹⁰ *Ib.*

⁹¹ *Cfr. ibi*, 153.

⁹² *Cfr. Hua XIII* (1973, 158).

⁹³ *Ib.*

E forse le cose stanno in modo tale che di fatto è possibile difendere la datità fenomenologica in quanto assoluta datità, mentre, d'altra parte, la sua elaborazione scientifica, come ogni processo teoretico, per esempio nella forma della fissazione linguistica, porta con sé la sue fonti d'inganno⁹⁴.

Così come tutte le altre forme di operazioni scientifiche, anche le operazioni e le metodiche fenomenologiche potrebbero incappare in questo difetto, ovvero nell'esigenza di porsi come compito principale quello dell'identificazione dei fenomeni esperienziali nella forma delle elaborazioni teoretiche più svariate, dimenticando il vasto ed impervio campo delle datità assolute e delle possibilità aperte che solo l'indagine fenomenologica, come metodo, lascia intravedere. Ecco svelato un'altra questione irrisolta della fenomenologia: essa può proporsi come metodo della scienza della natura richiamando e avviando la critica sistematica delle operazioni scientifiche, ma facendo ciò essa è soltanto un metodo, una delle molteplici vie che potrebbero essere battute dalla scienza, non è essa stessa una scienza; per diventare tale essa deve riferire ogni sua operazione alla datità immediata ed assoluta nella stessa sfera fenomenologica dove si costituirebbe tuttavia come scienza autentica, ma assolutamente staccata e lontana da tutte le altre scienze empiriche della natura⁹⁵.

Allora il dubbio di Husserl è proprio questo: «Forse il titolo fenomenologia è più il titolo di un metodo che di una disciplina»⁹⁶. Anche perché lo stesso Husserl ricorderà come la fenomenologia non ponga delle teorie, ovvero non ponga la natura determinandola sulla base di teorie; piuttosto, l'intento è quello di risalire «alle connessioni fondazionali e giudicative, delle quali queste teorie esprimono il contenuto di significato e il contenuto di validità»⁹⁷.

La questione, in realtà, non venne mai risolta da Husserl ma soltanto procrastinata, aggirata. La soluzione doveva essere quella - già peraltro annunciata dalle pretese di “*ex mathematicus*”⁹⁸ nei suoi primissimi studi ma mai unitariamente realizzata - di una fondazione di un'enciclopedia di “scienze fenomenologiche”, progetto immane cui avrebbero dovuto prendere parte tutti gli allievi del filosofo a cominciare da Heidegger e che avrebbe dovuto porre come modello ideal-tipico cui ispirarsi il corpo delle conoscenze della geometria e della logica formale [*Mathesis universalis*].

Tuttavia, una soluzione parziale ai problemi sollevati dall'indagine fenomenologica fu parzialmente trovata *in primis* nella dimensione della *cinestesi* e per estensione dell'*intersoggettività*. Queste due dimensioni propriamente fenomenologiche costituiscono in realtà un primo esempio di “esteriorizzazione ritenzionale” - in cui il primo termine non vuole per nulla riproporre lo schema dualistico “interno-esterno” all'interno del processo fenomenologico - che riproduce il tracciato intenzionale-ritenzionale del flusso coscienziale della temporalità, integrandolo con un primo supporto trascendente *ipomnestico*⁹⁹ che è il “corpo vivo” *in primis*, l' “altro”, come “corpo fisico”, *in secundis*. Tali dimensioni divengono supporti primari e necessari all'attività di riconoscimento, verifica e convalida, e dunque all'attività di identificazione dell'oggetto come un in sé, della cosa reale, non più soltanto come “datità assoluta” nella coscienza ma anche e soprattutto come “un in sé trascendente”.

Ma ecco farsi evidente un altro limite della ricerca fenomenologica: fino a che punto arriva il mondo percettivo, così strettamente definito e caratterizzato in modo che tutte le determinazioni di ciò che viene esperito nel mondo, di ciò che è appresentato, possano essere identificate dall'esperienza effettiva? Qui si disvela il limite dell'empatia. Gli “altri” appartengono al mondo, fanno parte del mio campo esperienziale, ma ciò che viene psicologicamente appresentato non può essere presente in me. «Qual è il senso di questa sorta di *preferenza* all'interno del “mondo della

⁹⁴ *Ib.*

⁹⁵ *Cfr. ib.*

⁹⁶ *Ib.*

⁹⁷ *Ivi*, 183.

⁹⁸ Espressione che Husserl usa in una lettera ad H. Weyl. *Cfr.* Van Dalen (1984).

⁹⁹ Impiego qui, senza giustificarne la scelta, un termine che è già stato utilizzato da Platone (*Fedro* 275c-275e) ma che diviene familiare nella filosofia contemporanea grazie ai lavori e agli studi di B. Stiegler (2017, 62-63 ss.).

percezione”?)»¹⁰⁰. Abbiamo, infatti, l’illusione di vivere sempre e soltanto di ricordi reali e primari che sono eternamente presenti in noi, quando invece facciamo esperienza dell’altro, lo riconosciamo, attraverso l’appresentazione che è solo “memoria”, *ad-percezione*, *ad-riproduzione*, e infine attraverso l’empatia, che è un terzo momento di questo processo percettivo¹⁰¹. Husserl intende sottolineare come «la percezione è presentazione “rispetto” alla cosa e contiene tante componenti di rappresentazione autentica quante componenti io posso effettivamente aver percepito [nel mio corpo vivo, *leibhaftig gegeben*] in aspetti corrispondenti. “Rispetto” ai componenti vuoti, invece, si apre l’appresentazione¹⁰². Non è in questione qui il semplice passaggio dalla «percezione cosale a un’interpretazione» che conferisce agli altri corpi «una capacità di sentire, e dunque, una psiche come la nostra»¹⁰³, ma, come dice Husserl, c’è un passaggio dall’Ego [*Ich*], che produce l’appresentazione come propria formale operazione di validità, all’essere umano [*Mensch*], che naturalmente contiene anche l’Ego nella temporalizzazione [*Weltverzeitlichung*] del mondo¹⁰⁴.

Pertanto, nell’orientamento spazio-temporale e causale della natura, invece che la corporeità [*Leibkörper*], emerge una soggettività che co-appartiene [*Mitzugehöriges*], co-esiste [*Mitdaseiendes*], che qui si localizza nella verità intersoggettiva nella natura oggettiva ed è natura seconda, annessa al naturale, e tuttavia non è ancora qualcosa di *fisico*. Poiché il *fisico* in quanto tale ha una sua propria costitutiva donazione di senso (che deve attestarsi con la percezione), «nulla di psichico è costitutivo del fisico» [*nichts Psychisches ist konstitutiv für Physisches*]¹⁰⁵.

La cosa naturale fisico-oggettiva è la cosa per tutti, unità di apparenze che sono possibili apparenze per tutti, “intercambiabili” attraverso la comprensione reciproca ed identificabili secondo la propria posizione unitaria¹⁰⁶.

E così si comporta tutto il complesso fisico della natura [*die physische Allnatur*]. Anche la soggettività viene esperita come oggetto per tutti, attraverso l’identificazione di “corpi” vissuti esternamente come corpi oggettivi con i corpi che vengono appresentati. Esattamente attraverso la conseguente appresentazione della soggettività, che si intreccia con la corporeità cinesteticamente vissuta, essa è anche riconoscibile come soggettività identica per chiunque esperisce lo stesso corpo vivo e lo intende come sua espressione. Husserl è fermamente convinto che «tutti possono fare esperienza di tutti, del corpo di tutti come la stessa cosa e la soggettività di tutti come la stessa soggettività»¹⁰⁷, senza con ciò implicare un presupposto idealistico latente. Ciascuno può identificare il proprio corpo esperito con quello vissuto dall’altro come una mera cosa e può riconoscere questo identico corpo intersoggettivo come membro della natura fisica [*Glied der physischen Natur*]. Di conseguenza anche la sua soggettività è qualcosa che appartiene a questa natura fisica, così come la soggettività di chiunque altro appartiene al suo corpo fisico¹⁰⁸.

Tuttavia, è evidente che ciò che viene appresentato è una natura che appare sensibilmente nella vita di coscienza, che appare soprattutto in un certo orientamento spaziale intorno ad un corpo, che s’identifica con il corpo fisico che mi appare esternamente; per tale ragione l’appresentazione è determinata solo parzialmente, mi restituisce una rappresentazione *tipica* ma solo in maniera

¹⁰⁰ Hua XXXIV (2002, 236).

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, 360.

¹⁰² Cfr. Hua XXXIX (2008, Beilage IX, 142).

¹⁰³ Cfr. Costa (2011, 114).

¹⁰⁴ Hua XXXIV (2002, 376). Così come aveva affermato in *Metidationen V*, § 60: «Ciò implica che si tratti di una molteplicità di monadi che costituisce in se stessa un mondo oggettivo e che si spazializza, si temporalizza, si realizza essa stessa in questo mondo oggettivo nella sua animalità e, in particolare, nella sua essenza umana. L’essere insieme delle monadi, il loro puro e semplice esistere simultaneamente comporta, per una necessità essenziale, una coesistenza temporale e quindi anche un’esistenza che avviene nel tempo, che ha la forma della temporalità reale» [Hua I (1950, 166)].

¹⁰⁵ Hua XV (1973, 65).

¹⁰⁶ *Ib.*

¹⁰⁷ *Ib.*

¹⁰⁸ Cfr. *ib.*

approssimativa, perché «io so che le apparenze che l'altro ha devono essere approssimativamente ciò che io ricevo da "li", dalla sua posizione spaziale, in rapporto corretto con le sue condizioni di esperienza»¹⁰⁹. Questo è il travaso cinestetico nell'intersoggettività: il percorso osmotico passa ora, dall'asimmetria delle possibilità genetico-trascendentali dell'Io, alle possibilità *aperte* del riconoscimento dell'altro nella natura e nella comunità.

Si è già detto che un oggetto, una cosa esiste perché è in relazione all'io agente, datore di senso e di significato, un oggetto è *alla mano* [*zur Hand*] per l'Io solo in quanto è qualcosa di permanentemente disponibile e di nuovamente identificabile¹¹⁰ nelle sue aperte e motivate [*cinesteticamente*] possibilità. Il soggetto, dal canto suo, è solo un punto cui l'ambiente circostante si riferisce costantemente - *Zentralglied* scrive Avenarius¹¹¹ - e l'oggetto è qualcosa che si manifesta in questa relazione, cosicché ciò che io vedo non sono solo immagini della cosa, ma la cosa vista da un certo punto di vista all'interno di un sistema di molteplici, possibili orientazioni¹¹².

Questo passo tratto da *Natura e Spirito* è illuminante a questo proposito:

Dovunque mi trovi, io ho un posto (*Stellung*), e in esso ho una posizione in cui io stesso ritrovo il mio Qui momentaneo, e così ho la possibilità di rendere come un mio Qui ogni posizione nel sistema delle posizioni, a partire dal quale io faccio esperienza e a partire dal quale posso andare in qua e in là ed esperire qualsiasi altra cosa. Inseparabilmente da ciò, le cose stesse devono avere necessariamente le loro posizioni e giungere ad esperienza nelle loro posizioni con questo mutamento delle mie posizioni. È chiaro che — nel nostro mondo spaziale infinito in cui tutte le cose hanno il proprio posto (*Ort*) — il sistema delle posizioni deve necessariamente essere un sistema che permane identico attraverso il tempo ed essere esso stesso sempre di nuovo identificabile in base ai suoi luoghi in un riconoscimento. Ma in che modo deve essere riconoscibile senza essere numerabile e misurabile? L'espressione "andare" rimanda [all'esecuzione di] alcune fasi (*Schritte*) pratiche, attraverso la cui misurazione, e valutando la loro ampiezza, posso, dapprima in misura grossolanamente approssimativa, determinare se, seguendo una direzione da un luogo determinato sono giunto ad un altro luogo, e precisamente allo stesso luogo. Nel procedere mi posso anche girare, nella mia libertà rientra anche il cambiamento di direzione e la relativa misurazione: abbiamo, così, in noi stessi uno dei più primitivi sistemi di coordinate (*Koordinatensystem*) per una relativa (*relative*) e, quindi, quantitativa determinazione di luogo¹¹³.

Ciò, tuttavia, non fa riferimento ad una determinazione di una spazialità pre-data, bensì costituisce la condizione di possibilità affinché la spazialità abbia per noi un senso, e cioè: se in generale un mondo individuale essente in sé — un'infinità di quanto è individualmente essente per il soggetto che esperisce e che quindi conosce — deve poter avere un senso, deve necessariamente darsi un ordinamento spazio-temporale, ma anche una misurazione spazio-temporale in quest'ordinamento¹¹⁴.

In queste riflessioni deve necessariamente essere preso in considerazione il carattere di variabilità (*Veränderlichkeit*) che appartiene *all'essenza* di un oggetto individuale in quanto oggetto temporale.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, 83.

¹¹⁰ Cfr. Hua XI (1966, 203).

¹¹¹ Cfr. Avenarius (1905, 58).

¹¹² Cfr. Costa (2008, XXX).

¹¹³ Hua XXXII (2001, 62). L'impiego del termine *Koordinatensystem* deriva dallo studio attento della fisica contemporanea ed in particolare modo dall'influenza filosofica indubbiamente esercitata dalla Teoria della Relatività di A. Einstein sulla fenomenologia husserliana [Cfr. Feist (2004); ed anche e soprattutto Ryckman (2001; 2005)]. Non è un mistero che nello studio privato di Husserl fossero presenti delle opere di Einstein [Cfr. Hartimo (2016)]. Inoltre, questa concezione dell'Io come "primo sistema di coordinate originario" comparirà anche in H. Weyl (1949) mantenendo la stessa valenza epistemologico-fenomenologica. Per un approfondimento generale su questo tema mi permetto di rimandare il lettore ai miei lavori (Mastrobisi, 2015; 2020).

¹¹⁴ Hua XXXII (2001, 62). Per comprendere a fondo queste considerazioni husserliane dovremmo partire dalle lezioni sulla *Ding* del 1907, dove la costituzione della spazialità è strettamente intrecciata alle considerazioni su una fondazione trascendentale del movimento cinestetico dell'Io: Cfr. Hua XVI (1973). Tutto ciò porterà successivamente ad alcune importanti riflessioni sulla fondazione della spazio-temporalità confluite sia in *Krisis* [Hua XXIX (1992)], che in alcuni manoscritti pubblicati postumi [Farber, M. (1940)].

Ed è proprio lo spazio che ci fornisce una prima “esteriorizzazione ritenzionale” della temporalità: lo spazio in quanto «forma della coesistenza [che rimane] identica attraverso tutto il tempo, collegata alla capacità di spostarsi ad essa relativa e che gli conferisce il carattere soggettivo di una forma di via d’accesso costituisce una condizione di possibilità per il riconoscimento empirico e, ancora, per una verifica conoscitiva di un oggetto che perdura, ma propriamente e innanzitutto solo finché detto oggetto dura e non si modifica»¹¹⁵. Ciò significa che potrebbe darsi una differenza nella riproducibilità “esteriore” della ritenzione spaziale sotto forma di possibilità cinestetica.

Si può, quindi, fare riferimento ad un riconoscimento in cui sussiste la possibilità costante del mutamento, e di un riconoscimento relativo a ogni elemento passato (*Vergangenheiten*) in cui si sarebbe potuto esperire un oggetto qualsiasi per mezzo di un possibile libero accesso, ma che per l’appunto temporaneamente non era stato ancora esperito o che in generale non è mai pervenuto ad esperienza? E che dire, ugualmente, riguardo al futuro? Certamente anche il contenuto qualitativo degli oggetti, variando nel tempo e dovendo gli stessi oggetti rimanere identificabili, deve avere una sua struttura identificabile e riconoscibile, ovvero invariabile; tuttavia bisogna riconoscere che è presente nel mondo della nostra vita quotidiana una “legalità causale unitaria”, una serie di leggi invarianti, che si riferisce alla spazio-temporalità. Tale legalità, da parte sua, è ciò che viene scandagliato e portato all’evidenza dalla scienza: essa deve essere conoscibile e può rendere possibile, a partire da ciò che è attualmente esperito, di costruire anticipatamente con il mutamento di posizione ed eventualmente con l’esperimento di verifica, ciò che non viene ad essere esperito, di costruirlo come un qualcosa che avrebbe potuto essere esperito o che eventualmente verrà esperito, ma anche nel caso in cui ciò non avvenga, dovrebbe possedere sempre il suo contenuto intrinseco di esperienza possibile¹¹⁶.

Pertanto, la singola cosa percepita ha senso in un orizzonte aperto di possibili percezioni, in cui acquisisce senso solo in quanto essa “ritaglia” un certo campo di cose percepite in un universo di possibili percezioni in cui si rappresenta il mondo.

Validità e rettifica sono concetti che vanno qui di pari passo: soltanto attraverso mutue rettifiche ha luogo anche una costante evoluzione della validità della percezione della cosa¹¹⁷. Tale evoluzione di validità del processo di riconoscimento riceve maggiore sviluppo nell’esperienza intersoggettiva:

Le mie esperienze e i risultati delle mie esperienze si connettono con quelle degli altri, in una connessione analoga alla serie delle mie esperienze o delle esperienze degli altri; si produce la concordanza o discordanza intersoggettiva, attraverso il commercio reciproco e la critica oggettiva. Ognuno, quindi, perviene ad una stabile validità, in cui si esperisce un mondo che è sempre un unico e medesimo mondo, esperito ed esperibile, in quanto orizzonte di esperienze possibili, orizzonte universale delle cose realmente essenti, comune a tutti gli esseri umani¹¹⁸.

Non è da ignorare il fatto che a tale dimensione intersoggettiva appartiene ogni criterio di verità, anche per tutti i concetti della scienza, come anche eventualmente il carattere ininterrotto (*Jederzeitlichkeit*) di validità, nel senso di validità per tutti e ciascuno e non solo per me, che giudico in questo momento.

Infatti, afferma Husserl:

In modo ingenuo, noi ci riconosciamo sempre in una effettiva e possibile connessione empatica con “tutti gli altri” e comprendiamo perfettamente e secondo un carattere di evidenza ingenuo, quando lo rendiamo chiaro a noi stessi, il fatto che le evidenze, come quelle della matematica, che noi possediamo, potrebbero essere riprodotte in qualsiasi momento da noi stessi così come da tutti gli altri e che il modo

¹¹⁵ Hua XXXII (2001, 62-63).

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, 63.

¹¹⁷ Cfr. Hua VI (1976, 164).

¹¹⁸ *Ivi*, 165.

in cui essi sono divenuti evidenti per loro deve essere esattamente lo stesso anche per noi e non potrebbe ad esempio, trasformarsi nel suo opposto¹¹⁹.

È segnatamente questo tipo di rapporto di *relatività* nella datità di manifestazione, che è anche determinata materialmente dal punto di vista del suo contenuto intrinseco della struttura d'identità, a fornirci l'oggettività reale. Nell'intersoggettività essa deve necessariamente tradursi in una struttura teoretica, una struttura pura di proposizione e di significato, che, però, chiunque deve poter ricondurre alla sua propria molteplicità di manifestazione e può anche riconoscere con evidenza come valida per ognuno¹²⁰.

L'oggettività conduce necessariamente all'intersoggettività e *viceversa*. Si può affermare che siamo all'interno di un "circolo fenomenologico" in cui i vari punti si sostengono e si fondano a vicenda senza soluzione di continuità: una comunità di soggetti conoscenti porta ad una totalità di soggetti coesistenti che, in quanto soggetti di una possibile ed effettiva conoscenza di ogni essere che è detto oggettivo proprio per loro, trovano in quella totalità il comune "mondo circostante"; ma se essi stessi devono essere oggettivamente conoscibili gli uni per gli altri e ciascuno per se stesso, allora essi appartengono come oggetti al loro mondo circostante nella sua interezza.

Ad ogni modo, si può vedere che se i soggetti (a cui appartiene essenzialmente la possibilità della conoscenza dell'originale) dovrebbero poter esistere per gli altri, essi devono necessariamente disporre di un mondo circostante comune e spirituale come mezzo di possibile empatia. Soggetti non possono esperire originariamente soggetti altri. Essi devono avere a disposizione degli oggetti che esperiscono insieme in modo originario¹²¹.

Così la fisica ha davanti a sé un mondo sensibile, un mondo che si mantiene in modo oggettivo e che è completamente familiare; proprio a questo mondo fa riferimento la sua attività di oggettivazione superiore. La sua "costruzione" teoretica consiste in un *riconoscimento* di un mondo d'essere [*Seinswelt*] più alto e *irrelativo* (che supera, solo in minima parte, certe relatività sistematiche) in quanto mondo che si presenta nel mondo dei sensi, che si "manifesta" in esso. Una trascendenza, cui non deve essere sotteso alcun senso metafisico incomprensibile. La struttura proposizionale della teoria fisica costituisce il senso identico di questo mondo sensibile, il senso identico in tutte le sue modificazioni, che esprime in sé stesso un senso di verità. Tutte le proposizioni, pensate nella loro vuota generalità, che derivano da una libera modificazione di questa teoria (e che devono essere formate a partire dai suoi "concetti fondamentali"), hanno però un rapporto con il mondo sensibile, ovvero esse devono poter essere dimostrate come vere o false. I concetti non possono essere "sensibili", né si possono riferire ad una sensibilità particolare per filiazione diretta. D'altra parte, non possono neanche essere concetti analitici-formali vuoti, ma piuttosto concetti che possiedono un loro senso, che si riferisce al mondo, lo stesso che attraversa tutti i mondi normali e che proprio a partire da essi deve essere identificato o riconosciuto nel commercio dei soggetti di questo mondo¹²².

Anche il sistema proposizionale della fisica, dunque, non può che essere intersoggettivo, in quanto esso garantisce, in base alla metodica fisica, la possibilità "aperta" di formare tali concetti in modo determinato, di giudicare secondo questi concetti in modo determinato, e in modo tale che i giudizi in questione emergano come giudizi di conoscenza e, in secondo luogo, che emergano in maniera concomitante determinate "essenze intersoggettive" che attestino questi concetti e giudizi nell'esperienza come validi o non validi.

Allora, per concludere, è come se l'essere intersoggettivo, la soggettività trascendentale, precedesse e sostenesse - come afferma Husserl - ogni tipo di attività e oggettività mondana e contemporaneamente permettesse di accomunare tutte le "monadi". Tuttavia, una "filosofia universale" deve poter prendere le mosse dalla sfera monadica effettiva, dalle possibilità eidetiche di

¹¹⁹ *Ivi*, 184.

¹²⁰ *Cfr. ivi*, 203.

¹²¹ *Cfr. Hua XIII* (1973, 188-190).

¹²² *Cfr. Hua XXXII* (2001, 223).

ogni sfera immaginabile, in cui si presentano tutti i problemi della contingenza mondana, per poi estendersi alla sfera inter-monadica.

Il motto delfico “conosci te stesso” ha acquisito un nuovo significato. La scienza positiva è scienza che si è smarrita nel mondo. Bisogna prima perdere il mondo attraverso l’epoché per poi poterlo riottenere nell’universale presa di coscienza di sé¹²³.

BIBLIOGRAFIA

Dall’ “Husserliana” (Hua):

Hua I: Husserl, E. (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. S. Strasser (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua III/1: — (1977), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1*. K. Schuhmann (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua V: — (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua VI: — (1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. W. Biemel (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua X: — (1969), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. R. Boehm (ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XI: — (1966), *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, M. Fleischer (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XII: — (1970), *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, L. Eley (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XIII: — (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*. I. Kern (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XV: — (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, I. Kern (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XVI: — (1973), *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, U. Claesges (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XVII: — (1974), *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, P. Janssen (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XVIII: — (1975), *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, E. Holenstein (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

¹²³ Hua I (1950, 39).

- Hua XIX: — (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. Panzer (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hua XXI: — (1983), *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, I. Strohmeyer (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hua XXVII: — (1988), *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, T. Nenon & H.R. Sepp (eds.), Dordrecht: Kluwer.
- Hua XXIX: — (1992), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, R. N. Smid (ed.), Dordrecht: Kluwer.
- Hua XXX: — (1995), *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11*, Ursula Panzer (ed.), The Hague: Kluwer.
- Hua XXXII: — (2001), *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, M. Weiler (ed.), Dordrecht: Kluwer.
- Hua XXXIV: — (2002), *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, S. Luft (ed.), Dordrecht: Kluwer.
- Hua XXXVI: — (2003), *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, R. D. Rollinger (ed.), Dordrecht: Kluwer.
- Hua XXXIX: — (2008), *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. R. Sowa (ed.), Dordrecht: Springer.

ALTRE OPERE DI E. HUSSERL

- Husserl, E. (1882), *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung*. Wien: Universität Wien.
- (1887), *Über den Begriff der Zahl: Psychologische Analysen*. Halle (Saale): Heynemann'sche Buchdruckerei.
- (1939), *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. L. Landgrebe (ed.), Praga: Academia.
- (1940), *Notizen zu Raumkonstitution (I) and (II)* in «Philosophy and Phenomenological Research» I (1940) n. 2,; 21-37 e 217-226.
- (1982), *Foundational Investigation of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature*, in P. McCormick & F. Elliston, *Husserl's Shorter Works*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- (2021), *Fenomenologia dello spazio e della geometria*, V. Costa (ed.), Brescia: Morcelliana.
- (2022), *Esperienze del mondo: l'essere umano e l'animale*, G. Iocco (ed.), Milano: Mimesis, Collana: Filosofia/Scienza.

OPERE DI KANT (KGS=Kants Gesammelte Schriften)

- (KGS) III: Kant, I. (1904), *Kritik der reinen Vernunft, Zweite Auflage (1787)*, B. Erdmann (ed.), Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- (KGS) IV: — (1973a), *Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage 1781*, B. Erdmann, P. Menzer, A. Höfler (eds.), Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- (KGS) IV: — (1973b), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786*, B. Erdmann, Paul Menzer, Alois Höfler (eds.), Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- (KGS) XVIII: — (1995), *Metaphysik II*, (III/Band 5) *Metaphysik*, 2 Hälfte, Berlin-Boston: De Gruyter.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA IMPLICITA ED ESPLICITA

- Avenarius R. (1905), *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig: O. R. Reisland.
- Becker O. (1923), *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalische Anwendung*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Boi L. (1991), *Le problème mathématique de l'espace*, New York-Berlin: Springer.
- Bower M. (2015), *Husserl's Concept of the Vorwelt and the Possible Annihilation of the World*, in: «Research in Phenomenology» (45): 108–116.
- Claesges U. (1964), *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, in «Tijdschrift Voor Filosofie», 29 (1964), n.1: 182-183.
- Costa V. (1999), *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano: Vita e Pensiero.
- (2008), *Premessa*, in V. Costa (ed.), *Husserl. I problemi fondamentali della filosofia*. Macerata: Quodlibet.
- (2011), *Alterità*, Bologna: Il Mulino.
- (2016), *Premessa*, in V. Costa (ed.), *Husserl. Lezioni sulla sintesi passive*, Brescia: La Scuola.
- (2018), *Psicologia fenomenologica. Forme dell'esperienza e strutture della mente*, Brescia: Morcelliana.
- Einstein A. (1920), *Relativity. The special and general Theory*, New York: H.Holt & C.
- Farber M. (1940), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge: Harvard University Press.
- Feist R. (2004), *Husserl and the Sciences: Selected Perspectives*, Ottawa: University of Ottawa Press.
- Ferrarin A., Manca D., Magrì E. (eds.) (2015), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*. Pisa: Edizioni ETS.
- Gibson James J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception: Classic Edition*, Houghton: Mifflin.
- Hartimo M. (2016), *Husserl's Scientific Context 1917-1938, a look into Husserl's private library* in: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, R. KB Parker, I. Quepons (eds.), 16: 317-337.
- Heidegger M. (1987), *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Berlin-New York: De Gruyter.

- Hintikka J. (1979), *The Intentions of Intentionality and Other New Models for Modalities*, in «Synthese» 42 (1979), n. 2: 315-334.
- Kerszberg P. (1989), *The Invented Universe, The Einstein-De Sitter Controversy (1916-17) and the Rise of Relativistic Cosmology*, Oxford: Clarendon Press.
- Leibnitz G.W. (1890), *Philosophical Works*. Duncan, G.M. (ed.), New Haven: Tuttle, Morehouse & Taylor, Publishers.
- Malafouris L. (2013), *How things shape the mind: A theory of material engagement*, Cambridge: MIT Press.
- Mastrobisi G.J. (2015), *Fenomenologia e Relatività. Studi su possibilità ed essenza nella fisica contemporanea*, Roma: Stamen.
- (2020), *Why Relativity Needs Phenomenology? Eidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein*, in «Phainomenon», XXX (2020): 69-106.
- Mendoza-Collazos J.C. (2020), *On the importance of things: a relational approach to agency*, in «Cognitive Semiotics», XIII (2020), n. 2: 2-10.
- Merleau-Ponty M. (2003), *Fenomenologia della percezione*, Milano: Bompiani.
- Mohanty J.N. (1999), *Husserl on "Possibility"*, in: *Logic, Truth and the Modalities*, Synthese Library, vol. 278, Dordrecht: Springer.
- Mohanty J.N. (2018), *Philosophy of Logic*, in «J. Indian Counc. Philos. Res.», 35 (2018): 3–14.
- Ricoeur P. (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris: Stock; tr. it., Polidori F., (2005) Milano: Cortina editore.
- Ryckman T.A. (2001), *Weyl's Debt to Husserl: The Transcendental Phenomenological Roots of the Gauge Principle*, Oxford: Symmetry Workshop.
- (2005). *The Reign of Relativity. Philosophy and Physics 1915-1925*, Oxford: University Press.
- Stiegler B. (2017), *La société automatique. Vol. 1. L'avenir du travail*, Parigi: Fayard.
- Van Dalen D. (1984), *Four letters from Husserl to Weyl*, Husserl Studies, 1: 1-12.
- Weyl H. (1949), *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton: University Press.
- (1952), *Space-Time-Matter*, New York: Dover.
- Zahavi D. (2005), *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge: The MIT Press.
- Zhok A. (2012), *The Ontological Status of Essences in Husserl's Thought*, in: «New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», XI: 99-130.
- (2016), *Possibility and Consciousness in Husserl's Thought*, in: «Husserl Studies», 32 (3): 213-235.