



Università degli Studi di Ferrara

DOTTORATO DI RICERCA IN
Studi Umanistici e Sociali

CICLO XXVII

COORDINATORE Prof.ssa Angela Andrisano

*La donazione al limite.
La fenomenologia di Husserl di fronte alle
questioni-limite dell'esperienza*

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/06

Dottorando

Dott. Fraccaroli Marcello

Tutore

Prof. Sansonetti Giuliano

Anni 2012/2015

Indice

Introduzione

Il problema generale della donazione in fenomenologia, 3

1. *Donazione ed evidenza*, 3

2. *Donazione e intuizione*, 16

3. *La pre-donazione*, 22

4. *Genesi e passività; la necessità del metodo genetico*, 30

5. *La donazione dell'infinità e della vita*, 37

6. *Fenomenologia come archeologia*, 44

7. *La fenomenologia ricostruttiva*, 50

8. *Il limite e la non-donazione*, 59

I

La donazione della temporalità originaria, 68

1. *Il flusso originario di coscienza*, 68

2. *La temporalità originaria del presente vivente*, 76

3. *L'archi-donazione temporale e la ricostruzione*, 83

4. *L'io come fenomeno-limite. Archi-io e pre-io*, 91

II

L'infinità del flusso e della vita.

Problema della morte, della nascita e del sonno, 99

1. *Il flusso originario infinito*, 99

2. *La morte e la nascita come eventi mondani. La generatività*, 105

3. *L'archeologia fenomenologica della non-donazione*, 112

3.1. *Nascita e morte come inizio e fine*, 112

3.2. *Il sonno senza sogni*, 119

4. *La morte come evento irrapresentabile; l'analogia*, 123

5. *Il primato della vita. "Non c'è morte senza vita"*, 129

III

L'alterità e l'anormalità, 134

1. *La donazione dell'altro e l'individuazione*, 134

2. *La non-donazione dell'altro Leib*, 140

3. *La comprensione dell'anormalità*, 146

4. *L'animalità*, 152

IV

L'inconscio e la pulsione, 158

1. *L'inconscio come limite*, 158

2. *La vita pulsionale e l'inconscio*, 171

Conclusioni

Questioni-limite dell'esperienza e metafisica, 182

Bibliografia, 192

Introduzione

Il problema generale della donazione in fenomenologia

1. Donazione ed evidenza

Difficilmente potremmo parlare di fenomenologia e aprirci alla ricerca propriamente fenomenologica senza utilizzare il termine “donazione”. In tutte le sue sfumature – “datità”, “ciò che si dà”, “il dato” ecc. –, la parola donazione, che traduce il termine tedesco *Gegebenheit*, si inserisce in maniera quasi naturale nell’analisi dei fenomeni; il linguaggio fenomenologico è in un certo senso costretto a farne uso. Il giovane Martin Heidegger, nelle lezioni del semestre invernale del 1919/20, i *Grundprobleme der Phänomenologie*, lo riconosce esplicitamente, nel momento in cui afferma: «Cosa significa “dato”, “donazione” – questa parola magica della fenomenologia, e “pietra d’inciampo” per altri?»¹. Il fatto che il fenomeno possa essere oggetto di descrizione da parte della fenomenologia non significa altro che questo possiede un determinato modo di donarsi; in altre parole, esso “si dà” in quanto fenomeno, e questo “darsi” avviene attraverso modalità specifiche, che possono essere descritte. Questo è uno degli insegnamenti principali di Husserl; l’intera produzione del padre della fenomenologia è una ricerca incessante che mira ad analizzare la donazione in tutti i suoi aspetti e in tutte le sfumature, sebbene, com’è noto, una definizione chiara e unitaria della *Gegebenheit* non venga mai messa in campo; in sé, essa non diviene mai oggetto specifico di ricerca.

¹ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe 58, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1993, p. 5.

È certamente merito di Jean-Luc Marion avere posto, in anni recenti, il tema della donazione al centro del dibattito fenomenologico. Secondo il filosofo francese, il noto momento della riduzione, studiato in profondità da Husserl stesso e oggetto di innumerevoli studi da parte della critica, non può essere separato dalla donazione, poiché la riduzione è proprio ciò che conduce alla *Gegebenheit*. Il fatto che «le condizioni della riduzione fissano le dimensioni della donazione» è ben espresso dal principio posto da Marion «autant de réduction, autant de donation», nella sua importante opera del 1989 *Réduction et donation*². A partire da questo testo egli ha cercato di mostrare – basandosi fondamentalmente sulle *Ricerche logiche* e *L'idea della fenomenologia* – come la fenomenologia husserliana, dai suoi esordi, fosse un pensiero assolutamente legato alla donazione. Sebbene l'intuizione sembri essere il concetto essenziale attorno a cui ruotano la maggior parte delle analisi delle *Ricerche*, un concetto che trova un effettivo ampliamento in quanto ad esso nulla pare sfuggire, né le forme sensibili, né quelle categoriali, non si deve misconoscere, per Marion, che tutto ciò è possibile solo grazie al primato della donazione. Quella che viene definita “la percée”, l'apertura caratteristica della fenomenologia, consiste proprio nel «primato unico e incondizionato della donazione del fenomeno», un primato che pone la necessaria precedenza della *Gegebenheit* su ogni altra forma: «*Rien ne précède la donation*»³. Certamente le cinque lezioni del 1907 che formano *L'idea della fenomenologia* rappresentano il luogo privilegiato in cui è possibile riscontrare il tema donazione intesa come “donazione assoluta”, legata alla necessità di una riduzione che metta fuori gioco ogni posizione di esistenza naturale, o trascendente, al fine di ottenere il fenomeno puro, sciolto da ogni legame naturale: «Solo attraverso una riduzione, afferma Husserl, che noi vogliamo chiamare *riduzione fenomenologica*, conseguono una datità assoluta (*absolute Gegebenheit*) che non presenta più nulla di ciò che è trascendente»⁴. Si delinea, a partire da qui, una “riduzione all'immanenza”, che costituisce il vero campo di ricerca

² J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie*, P.U.F., Paris 1989, p. 303.

³ *Ibid.*, pp. 53-55.

⁴ Hua II, p. 44. [Le opere della *Husserliana* saranno indicate con l'abbreviazione “Hua”, a cui seguirà il numero del volume].

per la fenomenologia, l'unico campo in cui il fenomeno si dà come fenomeno puro, e, di conseguenza, l'unico in cui la donazione è effettiva, autentica. Difatti, la *Gegebenheit* assoluta, o, come Husserl altre volte la chiama, la *Selbstgegebenheit*, è raggiungibile quasi per esclusione, tralasciando il fenomeno nel senso della psicologia, che non rappresenta una datità autentica, ed escludendo altresì l'oggetto trascendente, definito anche come "quasi-datità". Il campo di puri fenomeni che così si apre non si limita tuttavia a uno sguardo diretto sul singolo evento immanente di coscienza, ma si apre all'universalità, allo stato di cose universale; anche questo può pervenire ad assoluta datità. Questo è forse uno dei punti centrali di tutto il pensiero fenomenologico, che lo caratterizza come forma di conoscenza diretta alle "essenze"; la fenomenologia è innanzitutto fenomenologia eidetica, aperta all'essenza che si manifesta nel flusso di coscienza ridotto. È certamente un pregiudizio contro cui Husserl si batte con fermezza il considerare l'immanenza come un insieme di eventi individuali, come un "flusso eracliteo" in cui ciò che si dà è solamente un momento contingente che scorre in un mutamento continuo. Anche l'universale rientra nella donazione, poiché non è nulla di ricavato tramite inferenza o per via astrattiva; anche l'essenza allora si dà, è una *Selbstgegebenheit* che rientra nella pura immanenza aperta dalla riduzione. Questo pensiero trova la sua radice già nelle *Ricerche logiche* del 1900/1901, e in particolare nella *Sesta ricerca*, nel momento in cui viene espressa la necessità di una forma di intuizione che oltrepassi la dimensione del sensibile, in grado di afferrare la datità categoriale. Il fatto che la forma categoriale non sia una costruzione, o ricavata per via induttiva, permette di considerare l'essenza come un qualcosa di dato in maniera diretta, che è possibile afferrare attraverso un atto intuitivo: «I concetti sensibili trovano la loro base immediata nelle datità dell'intuizione sensibile, mentre quelli categoriali nelle datità dell'intuizione categoriale»⁵. Su questa via Husserl arriverà ad ammettere che tutti vedono costantemente idee o essenze, e queste devono essere considerate effettivamente oggetti, afferrabili attraverso atti specifici, e non semplici formazioni psichiche. La visione quindi, da

⁵ E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. II, trad. it. a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano 1968, p. 486.

un punto di vista fenomenologico, non può ridursi al solo sensibile; accanto a questo, la visione “eidetica” si pone come un dato di fatto necessario. Ora, il richiamo all’intuizione categoriale ci sembra necessario per mettere ben in chiaro che in fenomenologia la donazione non è un qualcosa di semplice, non può ridursi alla percezione sensibile e nemmeno alla sfera dei vissuti di coscienza attuali. Se l’universale, l’essenza, può essere oggetto d’intuizione – di *Wesensanschauung* – ciò significa innanzitutto che essa si dà, è una modalità della donazione. Secondo l’analisi di Marion, uno degli elementi di maggiore importanza che la fenomenologia ha immesso nel pensiero filosofico, a partire dalle *Ricerche* husserliane, consiste proprio nell’ampliamento della donazione, a cui corrisponde parallelamente l’ampliamento dell’intuizione. Su questo punto tuttavia occorre prestare attenzione: è la donazione stessa che richiede un’estensione dell’intuizione, che pone al pensiero la necessità di uscire dai limiti dell’intuizione sensibile, la quale rimane una forma che permette di accedere alla *Gegebenheit* solamente in una modalità delimitata, quella appunto della sensibilità. Leggiamo a tal proposito, in *Réduction et donation*: «La decisione che conduce all’intuizione categoriale non dipende dall’intuizione stessa, ma dall’eccesso di donazione sul sensibile, sull’intuizione donatrice nel sensibile. Se l’intuizione si fa categoriale, è perché l’essere si dà, e non dobbiamo pensare che l’essere si dà in virtù dell’intuizione categoriale»⁶. La donazione, in tal senso, possiede un primato essenziale; non dipende direttamente dall’intuizione categoriale, ma, diciamo, la rende possibile e in fondo necessaria, al fine di potere rendere accessibile quella dimensione dell’esperienza che non si riduce alla sensibilità. Pertanto, «l’intuizione categoriale rimane un bisogno della donazione»⁷.

La fenomenologia, così come emerge dalle cinque lezioni del 1907, si caratterizza come una ricerca pura, svincolata dai legami con la dimensione naturale, ma al tempo stesso assolutamente legata alla necessità della donazione – e, dovremmo dire, bisognosa di questa. Tuttavia, se la necessità della “datità assoluta” rimane un principio che sorregge dal fondo l’analisi husserliana, rimane il fatto che essa non

⁶ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, cit., p. 58 (la lettura di Marion non nasconde la forte vicinanza con la lettura che Heidegger ha fatto dell’intuizione categoriale di Husserl).

⁷ *Ibid.*, p. 61.

viene mai – nemmeno in testi successivi – tematizzata in maniera specifica. A ben vedere, l’ampliamento della donazione, e quindi dell’intuizione, che possiamo riscontrare nell’*Idea della fenomenologia* sembra dipendere da un altro fattore che affiora esplicitamente: quello della *visione*, del puro vedere. Lo sguardo diretto, immediato, che porta a indubitabile chiarezza la datità, è la caratteristica esclusiva del procedere fenomenologico⁸, un procedere, afferma spesso Husserl, per “sguardi chiarificatori”. Se infatti, oltre alla sfera del mondo sensibile, anche l’essenza perviene alla donazione assoluta, ciò è dovuto al fatto che l’ambito della visione è ben più ampio di quello che si possa pensare. In fenomenologia, la visione è un principio fondamentale; non solo ci è dato, ad esempio, il colore del singolo oggetto, ma altresì il colore “in generale”, l’essenza-colore. Per questo la visione pura è anche visione eidetica. L’essenza si dà in quanto può essere vista, può essere oggetto di uno sguardo puro. Il carattere peculiare della fenomenologia, scrive Husserl, «è il suo essere analisi d’essenza e indagine d’essenza, nel quadro di una considerazione puramente guardante (*rein schauender Betrachtung*), nel quadro di una assoluta datità diretta»⁹. La visione, che in queste lezioni sembra elevarsi a principio fondamentale, è al tempo stesso unita, in maniera inscindibile, a un altro concetto che le lezioni mettono in primo piano: quello dell’*evidenza*. La visione è evidenza, è ciò che si dà allo sguardo come pura datità, sensibile o eidetica, è nel contempo una datità evidente. Il cammino cartesiano che Husserl qui intraprende è chiaro, ed egli stesso non cerca di nascondere; anzi, la *clara et distincta perceptio* è proprio il punto di partenza a cui la fenomenologia deve rifarsi. Ciò che può essere visto in maniera pura è anche evidente, e tutto ciò che per il fenomenologo rientra in quest’ambito può essere studiato, analizzato come donazione assoluta: «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»¹⁰. Ciò significa allora che non occorre delineare un determinato campo dell’esperienza ed elevarlo a paradigma dell’evidenza; difatti,

⁸ «Il procedere guardando e ideando all’interno della più rigorosa riduzione fenomenologica è la sua caratteristica esclusiva» (Hua II, p. 58).

⁹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰ *Ibid.* p. 8.

l'evidenza si dà nella pura visione, e ogni cosa che rientra in essa può manifestarsi nell'evidenza più diretta. L'immediatezza di ciò che è evidente è sullo stesso piano dell'immediatezza del vedere¹¹; la visione è qualcosa di diretto, anche semplice potremmo dire, che non segue vie trasversali. L'estensione dello sguardo puro è così l'estensione dell'evidenza, e, conseguentemente, l'ambito in cui la datità assoluta dimora. La visione diretta è il medium entro cui si muove la conoscenza fenomenologica, una visione che non rimanda ad altro se non a se stessa, in quanto "misura" ultima che legittima il campo in cui l'analisi fenomenologica può costituirsi, a differenza della psicologia, come analisi pura¹². Quanto detto, è reso in maniera esplicita e diretta da Husserl nella parte finale della quinta lezione, attraverso un principio che non può passare inosservato, poiché sembra racchiudere il senso generale della via fenomenologica che le lezioni del 1907 ci offrono: «fin dove arriva l'effettiva evidenza, arriva anche la datità»¹³.

Ora, seguendo le indicazioni sull'idea di visione e di evidenza che abbiamo presentato, sembra emergere un fatto certo: la donazione – ciò che può pervenire a datità assoluta nell'ambito della fenomenologia – è indiscutibilmente legata alla necessità dell'evidenza, dello sguardo puro, fino a dipenderne. In fondo, questo sembra essere la conseguenza implicita al succitato principio: la datità assoluta è tale se rientra nei confini dell'evidenza. Il problema della donazione e quello dell'evidenza sembrano allora un problema unico¹⁴. Posto in questo modo, quindi, il principio non sembra lasciare spazio a sfumature. O si dà evidenza, e la datità, sia essa sensibile o categoriale, perviene alla pura visione come puro fenomeno, oppure ciò non accade. Tuttavia, sebbene l'idea d'evidenza rappresenti la misura "ultima" per la donazione in senso fenomenologico, cadremmo in errore se pensassimo tutto questo tralasciando la *gradualità*. Ciò che le *Ricerche logiche*, e

¹¹ L'evidenza inoltre non si manifesta come sentimento, e contro questa forma "psicologica" d'intenderla Husserl si è espresso a più riprese. Si veda ad esempio il § 39 della *VI Ricerca*, ma anche *L'idea della fenomenologia*, in particolare la quarta lezione.

¹² Su questo punto, si vedano le interessanti analisi di Taguchi (S. Taguchi, *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*, Springer, Dordrecht 2006, pp. 37-41).

¹³ «soweit wirkliche Evidenz reicht, soweit reicht Gegebenheit» (Hua II, p. 73).

¹⁴ In un passaggio delle lezioni *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* leggiamo infatti: «infine, incontriamo il problema dell'evidenza, o, e ciò è la medesima cosa, il problema della donazione» (Hua XXIV, p. 155).

la *Sesta* in particolare, hanno insegnato a proposito della teoria della conoscenza in senso autenticamente fenomenologico è il fatto che il conoscere procede per gradi, possiede una gradualità specifica¹⁵; questo perché il momento della conoscenza, il momento in cui la coscienza si riferisce “intenzionalmente” all’oggetto, non è un atto unitario e semplice, ma è sempre costituito da una dinamica che lega l’“intenzionare” – l’intenzione significativa – e il possibile riempimento dell’intenzione – l’intuizione riempiente –, dinamica questa che non traspare con efficacia nelle lezioni del 1907, ma che costituirà un punto centrale ed essenziale che Husserl non abbandonerà mai fino alla fine delle sue ricerche. Già dal 1900-1901 questo è chiaro, e la quinta parte della *Sesta ricerca* non lascia spazio a dubbi. Ciò a cui mira il nostro conoscere, negli atti di coscienza, è il riempimento ultimo di ciò che viene intenzionato, un riempimento che, portato a termine, costituisce l’ideale dell’adeguazione, in cui l’evidenza si manifesta come un’autentica *adequatio rei et intellectus*; ma questo caso è fondamentalmente il *Telos* verso cui tende la conoscenza, un caso che tuttavia non costituisce la regola. È chiaro infatti che molte modalità dei vissuti di coscienza non possono pretendere di raggiungere l’adeguazione: «Ha senso allora, scrive Husserl, parlare di *gradi* e di *livelli di evidenza*. Da questo punto di vista, vanno considerate le approssimazioni della percezione alla completezza oggettiva della loro rappresentazione oggettuale, e poi ancora i progressi verso l’ideale ultimo di perfezione: l’ideale della percezione adeguata»¹⁶. Queste riflessioni hanno come base altre analisi importanti sempre della *Sesta ricerca*, si pensi ad esempio al §23, in cui vengono presentati i casi limite del rapporto intenzione-intuizione – il caso in cui non si ha nemmeno il minimo riempimento intuitivo, e, dall’altra parte, il caso dell’intuizione pura, in cui ogni intenzione è riempita. La pienezza è un processo graduale, per questo motivo se pensassimo alla donazione assoluta come il correlato dell’evidenza adeguata, chiaramente dovremmo ammettere che una tale donazione rappresenta un ideale dell’atto di conoscenza. Ma l’evidenza, come abbiamo visto, possiede dei gradi; essa può anche

¹⁵ Si veda, ad esempio, la parte terza della *VI Ricerca*, dal titolo: “Sulla fenomenologia dei gradi della conoscenza”.

¹⁶ E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. II, cit., p. 422.

darsi come forma “inadeguata”. A ben vedere, la maggior parte dell’esperienza che può essere descritta fenomenologicamente non ci pone di fronte a nessuna forma di adeguazione; in fondo, anche la semplice percezione di una cosa naturale, di un oggetto trascendente, sembra secondo Husserl presentarsi “inadeguatamente”. L’idea di perfezione, di completezza che l’evidenza adeguata porta con sé è difficile da riscontrare; nella percezione, ad esempio, l’oggetto che ci sta di fronte possiede lati che non ci sono dati in maniera diretta, che permangono nello stato di intenzioni che devono procedere verso un possibile riempimento. Ma anche il caso della percezione riflessiva dei propri vissuti presenta delle imperfezioni, e ciò è chiaro se si pensa al fatto che i vissuti possiedono sempre un carattere temporale, scorrono nel flusso, e una volta trascorso l’istante presente sprofondano in maniera ritenzionale nell’esser-stato. L’ideale dell’adeguamento non racchiude allora l’intera teoria husserliana dell’evidenza. Di conseguenza, la donazione non deve necessariamente sottostare alla regola del perfetto riempimento dell’intenzione; essa è tale anche se i riempimenti sono parziali, e in questo caso si parlerà di inadeguazione¹⁷.

Ora, messa in luce la necessaria gradualità che comporta l’evidenza, ci sembra doveroso tornare sul principio «fin dove arriva l’effettiva evidenza, arriva anche la datità», e in particolare sulle conseguenze che sembrano derivarne. Abbiamo detto infatti che il problema della donazione e dell’evidenza formano una questione unica, ma altresì che la donazione pare dipendere dall’evidenza, poiché solo nei suoi confini si dà la datità assoluta. Questa concezione però, alla luce del discorso sulla gradualità, sembra vacillare. Se l’evidenza, come criterio fondamentale della pura fenomenologia, deve poter abbracciare l’intero campo di donazione che l’esperienza ci offre, essa deve necessariamente perdere ogni rigidità e farsi “plastica” – ed è questo in fondo ciò che Husserl cerca di fare pensando a un concetto

¹⁷ Se poniamo l’attenzione ad esempio al capitolo secondo della quarta sezione delle *Idee* del 1913, vedremo con chiarezza il tentativo che Husserl porta avanti al fine di “ampliare” la concezione di evidenza rendendola più “generale”, e, dovremmo dire, più adatta a far fronte al vasto campo dell’esperienza da descrivere. La sola terminologia impiegata è sufficiente a capire la volontà di pensare all’evidenza come qualcosa di graduale: “visione evidente”, “evidenza assertoria e apodittica”, “evidenza pura e impura”, “evidenza adeguata e inadeguata” (Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, pp. 338-352).

più “generale” d’evidenza, che possa abbracciare anche l’inadeguazione, quindi ciò che non è dato direttamente. È su questa via che si arriverà a preferire l’idea della “apoditticità”, la quale incorpora anche evidenze inadeguate; d’altra parte, la perfezione dell’adeguazione sembra quasi porsi come un principio infinito, motivo per cui non può divenire il principio unico della ricerca fenomenologica. Su questo punto, le *Meditazioni cartesiane* sono chiare, nel momento in cui affermano, in merito all’evidenza adeguata: «però rimane indeciso se essa non stia per principio all’infinito»¹⁸.

Se ci fermiamo a pensare alla donazione come correlato dell’evidenza assoluta, del puro guardare diretto, allora non potremmo pensare ad altro che la donazione assoluta. Ma se, come abbiamo detto all’inizio, la fenomenologia si pone come ricerca mirante a far luce sulla donazione in tutti i suoi aspetti e le sue sfumature, questo non può più essere accettato. Perché allora prendere in considerazione, come Husserl scrive nelle lezioni del 1909, solo «ciò che nel puro guardare perviene alla donazione nel senso più proprio e rigoroso»¹⁹? In fondo, il correlato dell’evidenza, come già insegna la *Sesta ricerca*, è “l’essere nel senso della verità” (§38). La donazione allora, non può essere pensata come il risultato dell’evidenza, bensì *ciò che può essere condotto all’evidenza*. È chiaro che, posta in questi termini, l’impostazione delineata precedentemente cambia. La *Gegebenheit* assume, da questo punto di vista, un primato essenziale; lo sforzo di Husserl per rendere più plastico, più graduale il concetto d’evidenza non rappresenta uno sforzo fine a se stesso, ma è fondato sulla donazione, sulla dimensione di ciò che *si dà* nell’esperienza. Le analisi di Marion ci vengono qui in aiuto; con ragione, egli afferma che «l’evidenza non vede nulla se la donazione non gli permette di lasciar apparire ciò che non gli appartiene, l’inevidenza essenziale dell’apparire come apparire fenomenale»²⁰. La fenomenologia quindi, secondo Marion, non comincia con l’evidenza, poiché questa rappresenta solo il «luogo della donazione. Luogo, dunque non origine»²¹. In effetti, è sufficiente rico-

¹⁸ Hua I, p. 55; tr. it. p. 49).

¹⁹ Hua Mat. VII (*Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis, Vorlesung 1909*), p. 50.

²⁰ Intendendo con inevidenza il fenomeno stesso. J.-L. Marion, *Étant donné*, P.U.F., Paris 1997, p. 32.

²¹ *Ibid.*

noscere che l'ambito specifico dell'analisi fenomenologica, aperto dalla riduzione, porta in sé diversi gradi di donazione, modi di datità che comprendono anche forme "oscuri", meno visibili, per comprendere che la donazione non può dipendere dall'evidenza, ma, al contrario, questa deve modularsi *sulla* donazione. Già nel finale dell'*Idea della fenomenologia* Husserl si è reso conto che il dominio della donazione, di ciò che propriamente "è dato", è molto vasto; basti pensare all'elenco dei "modi della datità" esposto nella quinta lezione – datità della *cogitatio*, del ricordo recente, dell'unità che dura nel flusso, la datità del mutamento, della cosa nelle diverse forme della percezione, immaginazione, ricordo, la datità delle forme logiche, dell'universale e così via, fino a comprendere la datità del controsenso e del non-essere – per comprendere come il tema della *Gegebenheit* sia una questione centrale per il pensiero fenomenologico, che al tempo stesso apre grandi problematiche. Husserl, in queste lezioni, cerca di domare la situazione, per così dire, attraverso il citato principio dell'evidenza; ma nell'affermazione «fin dove arriva l'effettiva evidenza, arriva anche la datità», sembra essere implicito il fatto che dove non si dà evidenza, non si dà donazione. Se l'obiettivo tuttavia è analizzare l'intero ambito della *Gegebenheit*, nei suoi modi e nella rispettiva gradualità, il principio non pare reggere. La donazione, allora, deve essere qualcosa di primario, la "guida", potremmo dire. Se in alcuni luoghi Husserl sembra propendere per il primato dell'evidenza sulla donazione, è vero al tempo stesso il contrario; si noti ad esempio il passo in cui scrive: «Vale ora la pena di seguire passo passo le datità nelle loro diverse modalità, quelle autentiche e quelle non autentiche, 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 si appropriano una datità e una piena validità solo attraverso un incremento illimitato»²². È chiaro che, stando al passo, è la donazione che deve essere seguita, in ogni grado, per vedere fino a che punto possa dirsi evidente, autentica; ma proprio il fatto che la *Gegebenheit* debba poter essere analizzata "in ogni grado", comporta che non solo la donazione "assoluta", quella che rientra nel "puro

²² Hua II, p. 13.

guardare diretto”, possa rientrare nella sfera fenomenologica, bensì la donazione “in generale”, dai gradi più oscuri fino alla massima chiarezza²³. D'altronde, proprio l'oscillazione tra la *Klarheit* e la *Unklarheit* diverrà un motivo essenziale della ricerca husserliana, che permetterà di uscire dalle ristrettezze del paradigma della “pura visione”, della luce dello sguardo²⁴. Se la dimensione della donazione si allarga, essa si estende verso i confini di ciò che non è propriamente visibile in maniera immediata, ciò che “si dà”, certamente, ma non come assoluta autodonazione (*Selbstgegebenheit*). Va da sé che proprio questa via conduce a un ampliamento della ricerca fenomenologica, e spiega il perché Husserl abbia potuto proseguire le sue indagini spingendosi sempre più verso i limiti della fenomenalità – si pensi allora alle analisi sulla corporeità, sull'intersoggettività e sulla comunità, alle analisi della passività della coscienza, fino a quelle sull'inconscio, sull'origine della temporalità, sulla nascita e morte ecc.

Uno dei testi fondamentali per comprendere con precisione la necessità fenomenologica dell'oltrepassamento della sola donazione assoluta è rappresentato dalle lezioni del 1910-1911, i *Grundprobleme der Phänomenologie*²⁵, e in particolare il capitolo IV, che porta un titolo inequivocabile: “Il superamento fenomenologico del dominio del dato assoluto”. Il pensiero che guida Husserl in queste lezioni è che la percezione fenomenologica – o anche intuizione fenomenologica –, autentico ambito dell'assoluta datità, si intreccia inevitabilmente con quella dimensione dell'esperienza i cui modi di datità non possono

²³ Siamo pienamente in accordo con Marion nel momento in cui afferma: «La donazione ammette quindi dei gradi, non solo per le cose individuali, ma per le essenze; non solo per le visioni vaghe, distanti o povere, ma per ciò che avviene in persona. Tutta l'impresa husserliana potrebbe allora definirsi come una classificazione dei gradi della donazione» (J.-L. Marion, *Étant donné*, cit., p. 45).

²⁴ È importante ricordare tuttavia che Husserl non ha mai accettato fino in fondo l'identificazione dell'evidenza con la luce, intesa come portare-luce su qualcosa di oscurato; si veda ad esempio cosa scrive in *Allgemeine Erkenntnistheorie, Vorlesung 1902/03*: «La metafora della luce è tuttavia inappropriata. Una luce rende visibile ciò che era invisibile; l'evidenza al contrario non rende visibile, poiché è il vedere stesso» (Hua Mat. VII, p. 95). Rimane il fatto però che il *vedere* mantiene un ruolo paradigmatico nella ricerca fenomenologica, almeno fino alle *Idee* del 1913. Nell'*Idea della fenomenologia* troviamo certamente la migliore manifestazione del primato fenomenologico del puro guardare, ma ciò è espresso chiaramente anche in altri testi di quegli anni.

²⁵ “*Aus den Vorlesungen ‘Grundprobleme der Phänomenologie’ Wintersemester 1910–11*”, in Hua XIII, n. 6; trad. it. a cura di V. Costa, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, Quodlibet, Macerata 2008.

certo essere difesi come momenti assoluti della *Gegebenheit*. Il richiamo alla temporalità del flusso di coscienza è essenziale, ed è ciò che permette di riconoscere che il “dato presente” non è la stessa cosa del “dato passato”; su queste vie, occorre ammettere che, nella «riduzione fenomenologica, abbiamo a che fare con molte cose che non possono più essere considerate “assolutamente date”»²⁶. Il passato, ad esempio, è un campo dell’esperienza che possiede i suoi modi di datità, così come il futuro che si delinea nelle anticipazioni delle attese; in casi come questi non possiamo parlare di percezione diretta, poiché essa è limitata alla sola sfera del presente. D’altra parte, escludere tutto questo dall’ambito della fenomenologia sarebbe, in un certo senso, un’operazione artificiosa. L’immanenza, in fondo, è ben più ampia di come la si possa intendere in un primo momento; se infatti, argomenta Husserl, non ci limitiamo allo scorrere dell’adesso esperienziale, che muta nell’appena-stato attraverso il fluire delle ritenzioni, ma prendiamo in considerazione anche “ciò di cui si dà ritenzione”, un contenuto passato quindi, dobbiamo necessariamente ammettere una certa forma di “trascendenza” nel campo fenomenologico²⁷. Tale trascendenza oltrepassa l’assolutezza dell’immanenza della *cogitatio*, ma in ogni modo *si dà*, anche se non nel modo della percezione. Ed è proprio questo il punto; limitarsi al percepire fenomenologico significa creare limiti artificiali, in quanto il dominio della donazione è a tutti gli effetti il dominio dell’intera *esperienza*. Quello che avviene con le lezioni del 1910-11, allora, è un effettivo ampliamento del dominio immanente, un ampliamento che passa anche per una nuova forma di riduzione, di grande importanza, che trova qui la sua prima formulazione. Essa prende il nome di “doppia riduzione”, e Husserl la descrive in questo modo, prendendo in considerazione il ricordo: «ogni esperienza ammette una doppia riduzione fenomenologica. Una prima riduzione porta al puro intuire immanente *l’esperienza stessa*, mentre una seconda viene esercitata *rispetto al contenuto e all’oggetto intenzionale dell’esperienza*. Quindi, vi è una riduzione fenomenologica che viene esercitata nei confronti del contenuto e dell’oggetto intenzionale della rimemorazione»²⁸. La doppia riduzione può essere con-

²⁶ Hua XIII, p. 161; tr. it. p. 51.

²⁷ *Ibid.*, p. 162; tr. it. p. 51.

²⁸ *Ibid.*, p. 178; tr. it. p. 66.

siderata a tutti gli effetti un superamento della riduzione all'immanenza che rappresenta ancora la via paradigmatica di riduzione nelle lezioni sull'*Idea della fenomenologia*; essa, estendendosi al di là di ciò che è assolutamente dato nell'immediatezza, si apre alla sfera dell'inattualità per la coscienza, un'inattualità che può essere rappresentata dal contenuto di un momento passato, che non può essere ricondotto alla percezione ma solo, in termini husserliani, "presentificato", oppure dalla coscienza di un altro soggetto che non sono io, in quanto correlato del mio empatizzare, della mia percezione dell'altro²⁹. L'ampliamento che è all'opera nei *Grundprobleme* è così un momento di massima importanza per ripensare il concetto di donazione nella fenomenologia di Husserl. Egli stesso lo riconosce, come possiamo leggere in un'appendice alle lezioni *Erste Philosophie (1923-24)*, in cui, ripercorrendo il cammino dell'idea di riduzione dal 1907 al 1910, afferma che inizialmente il concetto della datità assoluta era il modello dominante della fenomenologia, ma ciò portava grandi problemi, non riuscendo a risolvere alcune questioni essenziali, come quella del solipsismo e anche dell'intersoggettività. Tali problemi si dissolvono, prosegue Husserl, attraverso l'estensione della riduzione fenomenologica, che ha il suo punto chiave nella "doppia riduzione" presentata nelle lezioni del 1910-11³⁰. Su questa via la *Gegebenheit* si offre all'analisi fenomenologica come campo da studiare in tutta la sua ampiezza possibile, un'ampiezza che, secondo i *Grundprobleme*, deve essere all'unisono con l'estensione dell'esperienza stessa e di ciò che in essa è implicito – e che si "dona" quindi secondo gradi e modi differenti, non necessariamente in maniera assoluta: occorre, scrive Husserl, una «riconversione complessiva dell'intera esperienza naturale non solo riguardo a ciò che in essa è *cogitatio*, bensì anche riguardo a ciò che in essa è implicito intenzionalmente»³¹. Solo così è possibile cogliere la vita di coscienza nella sua interezza, al di là di ciò

²⁹ I *Grundprobleme* rappresentano infatti l'avvio di quella che viene definita riduzione intersoggettiva; questa è resa possibile proprio dalla doppia riduzione, la quale si apre, sempre restando nel campo fenomenologico, all'altra coscienza, che può essere così oggetto del secondo momento ridotto. Su questo tema, si veda in particolare: N. Depraz, *Transcendance et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris 1995, p. 199.

³⁰ Hua VIII, pp. 433-35.

³¹ Hua XIII, pp. 178-79; tr. it. p. 67.

che per essa è puro “presente”; la donazione, infatti, solo artificialmente potrebbe essere limitata nei confini della presenza.

2. Donazione e intuizione

Al §24 delle *Idee* del 1913 troviamo l’enunciazione di uno dei principi fondamentali della fenomenologia, la cui importanza è resa evidente dallo stesso titolo che esso porta: “il principio di tutti i principi”, che così recita: «ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, [...] tutto ciò che si dà originalmente nell’“intuizione” (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà»³². Posto in questa maniera, il principio sembra aprire una via sicura per l’intera ricerca fenomenologica, una via che ha come base di legittimazione proprio l’intuizione, quel momento in cui la datità si presenta “in carne e ossa”, nell’immediatezza originaria. Su questa strada, è facile pensare alla fenomenologia come forma di intuizionismo, e d’altra parte è lo stesso Husserl, in diversi luoghi, a puntare sull’intuizione come via d’accesso principale alla dimensione autenticamente fenomenologica. Si prenda, come esempio, il finale della quarta lezione dell’*Idea della fenomenologia*, nel momento in cui si afferma: «intelletto meno che si può e intuizione più pura che si può (*intuitio sine comprehensione*)»³³. In fondo, concentrarsi nel modo più diretto possibile sull’intuire, senza interferenze, è ciò che permette al fenomenologo di mettere da parte ogni pregiudizio non fondato, e di puntare così, senza interpolazioni interpretative, alla cosa stessa. Tuttavia, quasi per contraccolpo, sono proprio le cose stesse, e, per dirla fino in fondo, la volontà di dar voce

³² «jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der "Intuition" originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt» (Hua III, p. 51; tr. it. pp. 52-53). Secondo Michel Henry questo principio costituisce uno dei quattro principi essenziali della fenomenologia, assieme a «autant d’apparence, autant d’être», al motto «zu den Sachen selbst» e in ultimo al principio posto da Marion in *Réductio net donation*, ovvero «d’autant plus de réduction, d’autant plus de donation» (M. Henry, *Quatre principes de la phénoménologie*, in *Phénoménologie de la vie*, t. I, *Sur la phénoménologie*, P.U.F., Paris 2004, pp. 77-104).

³³ Hua II, p. 62.

in maniera assoluta alle cose – e non intendendo “cose”, ovviamente, con semplici oggetti, bensì come tutto ciò che può essere oggetto per la coscienza, tutto ciò che può avvenire come fenomeno –, a mettere a dura prova il principio dell’intuizione. E questo può essere compreso facilmente sulla base di quanto abbiamo detto per l’evidenza; in effetti, il principio dell’intuizione non si allontana di molto dal principio dell’evidenza. Abbiamo detto che il principio secondo cui «fin dove arriva l’effettiva evidenza, arriva anche la datità» tende a scontrarsi proprio con il primato della donazione, che impone così all’evidenza di divenire “graduale”, e plasmarsi sulla base dei modi della datità. Per l’intuizione allora il discorso non cambia. D’altronde, se leggiamo attentamente la formulazione del principio, ci accorgeremo che, seppure nella schiettezza e semplicità con cui viene espresso, esso nasconde alcune ambiguità essenziali; ambiguità che, secondo Marion, rappresentano effettivamente il limite del principio dei principi. Difatti, quella che viene riconosciuta come sorgente legittima per la conoscenza è “l’intuizione originalmente offerente”, o meglio, per attenersi più strettamente alla terminologia tedesca, “l’intuizione donatrice”, *gebende Anschauung*. Ma se la donazione, per essere ammessa nell’ambito della conoscenza, deve essere legata all’intuizione, cosa dire di tutta quella sfera dell’esperienza che non può presentarsi in maniera intuitiva? In fondo, basta ricordare che, come abbiamo già visto, la conoscenza si esprime sempre all’interno di un rapporto che va dall’intenzione all’intuizione della stessa, una dinamica di riempimento, che tuttavia non sempre si presenta nella forma del riempimento completo; l’intenzione può infatti essere vuota (come quella “significativa”), quindi non trovare una traduzione intuitiva. Ma se la sorgente legittima è costituita dall’intuizione donatrice, come considerare tutto ciò che non rientra in essa? Per i fenomeni che non dipendono dall’intuizione allora, «l’intuizione come tale non apporterebbe nulla e la donazione potrebbe o dovrebbe attuarsi senza intuizione, senza il suo riempimento dell’intenzione»³⁴. Come nel caso del principio dell’evidenza, a cui sembrerebbe in un primo momento spettare il primato sulla donazione assoluta, relegando quest’ultima a correlato dell’evidenza stessa, anche nel caso dell’intuizione l’ambiguità è simi-

³⁴ J.-L. Marion, *Étant donné*, cit., p. 28.

lare; la donazione in sé, anche qui, sembra dover sottostare all'atto dell'intuire. Questa difficoltà era stata vista con chiarezza già da Natorp, il quale, nella recensione alle *Idee* di Husserl, proprio in riferimento al principio di tutti i principi, affermava: «Appare subito chiaro tuttavia che non si parla assolutamente mai di un *essere*-dato, ma di un *atto* o di una *coscienza* originariamente *offerente*, di intuizione *offerente* [donatrice], e così via. Si tratta solo di un modo di esprimersi diverso, sfuggito involontariamente, o si è giunti alla concezione per la quale non c'è un dato nel senso della mera *ricettività*, e il “dare” non può invece di per sé significare che un “atto”, l'atto fondamentale della conoscenza, l'atto del *porre?*»³⁵. Questa osservazione è molto importante; se infatti si vuole arrivare a riconoscere il primato della donazione, come abbiamo fatto, occorre effettivamente pensare alla datità, nei termini di Natorp, come ricettività. Sulla base della donazione si dà l'evidenza; questo avevamo concluso. La donazione presenta inoltre una gradualità, e differenti modi di datità, e di conseguenza l'evidenza deve farsi graduale; l'immediatezza evidente, adeguata o assoluta, è solo un caso specifico. Pertanto, l'evidenza non *pone* la donazione, non si esplica come *atto* a cui segue la datità assoluta; la *Gegebenheit*, potremmo dire, non è nel modo del “porre”, piuttosto del “ricevere”. Da qui allora sorgono i dubbi di Natorp in merito al principio dei principi. È l'intuizione a essere originariamente donatrice, o è la donazione stessa che rende possibile, nel modo della ricettività diretta, l'intuizione originaria? Noi crediamo che la donazione sia la presupposizione, e inoltre che il termine “intuizione donatrice” sia un termine ambiguo³⁶ – tra l'altro, al di là delle *Idee*, difficilmente può esserne trovato l'impiego. Proprio l'intuizione infatti, prima di dirsi donatrice nel senso dell'originalità, deve “fare i conti” con *ciò che si dà*, e la donazione stessa può rendersi accessibile in modo tale da non

³⁵ P. Natorp, *Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, in *Die Geisteswissenschaften*, 16-17 (1913/14); rist. in *Logos. Internazionale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 7 (1917/18), p. 228; tr. it. a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, «Le *Idee* per una fenomenologia pura di Husserl», in *Paul Natorp. Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, Le Lettere, Firenze 2011, p. 143.

³⁶ J.-F. Lavigne nota, in merito al principio dei principi, che esso lascia molte cose nell'indeterminazione, in particolare che tipo di intuizione debba essere considerata; sembra infatti, stando alla formulazione, che sia sufficiente un'intuizione e che qualcosa sia dato intuitivamente affinché possa darsi conoscenza (J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*, P.U.F., Paris 2005, p. 28).

permettere all'intuizione di coglierla nell'intuizione più originaria³⁷. L'intuire allora, come nel caso dell'evidenza, deve farsi graduale, e non può assumere affatto una forma rigida; possono darsi differenti modi dell'intuizione, dal modo originario, che Husserl riscontra sempre nella percezione³⁸, fino a quelli in cui non è possibile accedere alla datità in maniera originale. Già nelle *Idee* questa concezione, che si svilupperà sempre più negli scritti successivi, sembra essere all'opera, nel momento in cui, parlando proprio dell'intuizione donatrice, Husserl precisa che essa può essere distinta in «*adeguata e immanente*», in cui «l'oggetto è appunto ciò che è afferrato, posto come se stesso originario nell'intuizione adeguata», e in «intuizione donatrice trascendente», in cui «l'elemento oggettivo non può giungere ad adeguata datità»³⁹.

Posta la necessaria gradualità dell'intuizione, sulla linea di quanto detto per l'evidenza, non dobbiamo dimenticare che il principio dei principi si presenta in maniera problematica anche nel suo finale, in cui è detto che «*tutto ciò che si dà originalmente nell' "intuizione"* (per così dire in carne e ossa) è *da assumere come esso si dà*, ma anche *soltanto nei limiti [Schranken] in cui si dà*». Entro parentesi viene chiarito cosa si intenda con «dato originalmente nell'intuizione», e l'espressione usata, nel testo tedesco, è *leibhafte Wirklichkeit*; l'originario, dal punto di vista intuitivo, è ciò che si dà «effettivamente in carne e ossa», e proprio questa donazione originaria deve essere limitata; occorre attenersi ad essa, senza oltrepassare i limiti del suo darsi. Va da sé che, volendo pensare all'intuizione in maniera «plastica», questa limitazione si pone in contrasto; certamente ciò che si dà in carne e ossa deve essere preso proprio così com'è, e non c'è alcun motivo per cercare altro, o al di là della donazione originale che si dà così nell'intuizione. Ma questo significa che solo il cogliere qualcosa in carne e ossa deve essere ammesso come principio fondamentale della ricerca fenomenologica? Cercando in maniera attenta, potremmo trovare, sempre nelle *Idee*, un altro luogo in cui viene usata proprio

³⁷ Non a caso in un testo del 1913-1914 Husserl osserva: «Intuizioni, intuizioni donatrici originarie. Tuttavia, nella sfera della percezione esterna le intuizioni donatrici originarie sono esse stesse di nuovo bisognose di riempimento» (Hua XX/2, p. 1).

³⁸ Cfr. Hua XI, p. 68.

³⁹ Hua III, p. 332; tr. it. pp. 355-356.

l'espressione *leibhafte Wirklichkeit*; stiamo parlando del §91, nel momento in cui Husserl, in riferimento ai correlati noematici, osserva che essi si danno in maniera differente a seconda che si tratti della percezione, della fantasia, della presentificazione d'immagine, del ricordo ecc.; a questa osservazione segue: «In un caso, ciò che si manifesta è caratterizzato come “effettività in carne e ossa” [*leibhafte Wirklichkeit*], in un altro come finzione, in un altro ancora come presentificazione rimemorativa»⁴⁰. La datità in carne e ossa, propria della percezione, è “un caso”, come evidenzia il passo, ma non per questo occorre escludere dall'ambito della ricerca fenomenologica ciò che non rientra nella *leibhafte Wirklichkeit*. Se la formulazione del principio dei principi sembra rimandare ancora a quel primato della donazione assoluta presente nelle lezioni del 1907, non dobbiamo dimenticare che all'epoca delle *Idee* questo primato era già stato ripensato e oltrepassato, come abbiamo visto in particolare nei *Grundprobleme der Phänomenologie*. Questo, ancora una volta, ci fa pensare al principio dell'intuizione come una formulazione ambigua, in particolare nella limitazione che impone, in contrasto con i tentativi di “ampliamento” del campo dell'evidenza che abbiamo mostrato. In particolare, una delle maggiori perplessità deriva dalla possibile identificazione dell'intuizione con ciò che si dà in carne e ossa. Intuire, per la fenomenologia, significa allora cogliere la datità nella sua “effettività in carne e ossa”, in maniera assolutamente originale, e limitarsi a questa? La risposta a questa domanda è offerta da un testo che precede di poco le *Idee*, databile tra la fine del 1911 e l'inizio del 1912⁴¹. Qui Husserl, analizzando la percezione nei suoi vari aspetti, si interroga in modo particolare sul carattere specifico della donazione in carne e ossa, il *Leibhaftigkeitscharakter*. Questo carattere appartiene a tutti gli effetti al percepito, a ciò che si dà quindi nella percezione, ma non può esser detto di quello che viene ricordato a immaginato; l'albero percepito, ad esempio, è presente in carne e ossa, è nell'originalità, mentre nella fantasia è semplicemente sospeso davanti a noi (“*schwebt er bloß vor*”), e in modo simile anche nel ricordo. Anche la datità che non ha

⁴⁰ Hua III, p. 210; tr. it. mod., p. 232.

⁴¹ Il titolo del testo è *Ausarbeitungen zur Schrift „Über Wahrnehmung“*, ed è stato recentemente pubblicato in Hua XXXVIII, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, pp. 327-370.

il carattere del “percepito” può essere afferrata in maniera intuitiva, ma non possiede la *Leibhaftigkeit*. A questo punto Husserl osserva: «Possiamo vedere qui che l’essere in carne e ossa [*Leibhaftigkeit*] include l’intuitività [*Anschaulichkeit*], ma non vale il contrario»⁴². Questa osservazione è molto importante, innanzitutto perché afferma con chiarezza che l’intuizione non deve limitarsi alla sola donazione originale; inoltre, questa non-limitazione pone ancora una volta in dubbio la formulazione del principio dei principi, e supporta la tesi della gradualità dell’intuizione. Questa, infatti, non deve necessariamente includere l’essere in carne e ossa; per questo, diciamolo ancora, limitarsi a “tutto ciò che si dà *originalmente* nell’intuizione”, attenendosi ai limiti del suo darsi, si pone in contrasto con l’apertura che Husserl stesso ha cercato di portare avanti a partire almeno dal 1907, un’apertura di certo non immediata, ma che attraverso l’oltrepassamento del paradigma del dato assoluto, reso possibile anche grazie alla doppia riduzione all’opera nelle lezioni del 1910-11, ha cercato di estendere il campo della fenomenologia, uscendo dalla pura immanenza verso il trascendente, pensato come correlato della coscienza, afferrabile nei suoi differenti modi, sia nell’essere in carne e ossa che non. L’apertura del campo della fenomenologia coincide con la necessità di dar voce alla donazione, senza preconcetti; su questa via, l’evidenza e l’intuizione non possono essere principi che impongono alla *Gegebenheit* un determinato modo d’essere. La datità, per la fenomenologia, non può essere il frutto di un atto di intuizione, qualcosa di posto; al contrario, la donazione deve essere accolta, per dirla ancora nei termini di Natorp, nel modo della “ricettività”, ed è questo in fondo quello che Husserl tenta di fare, e che rende necessario pensare l’evidenza – e l’intuizione – come forma graduale. Tutto ciò rende così legittimi i dubbi che emergono dalla formulazione del principio dei principi, che sembra allora porsi in contrasto con l’apertura della stessa ricerca husserliana.

⁴² «Dabei sehen wir, dass die Leibhaftigkeit die Anschaulichkeit einschließt, nicht aber umgekehrt» (Hua XXXVIII, p. 346).

3. La pre-donazione

A sostegno della tesi del primato della donazione per la ricerca fenomenologica si aggiunge un termine che non può passare inosservato, utilizzato da Husserl in differenti contesti di analisi per indicare la donazione nel suo essere “già data”, disponibile prima di ogni cambio di atteggiamento o riflessione specifica; stiamo parlando della *Vorgegebenheit*, la pre-donazione, o pre-datità. Qualunque sia la traduzione che si voglia utilizzare, e prescindendo dalle declinazioni varie del termine tedesco che Husserl impiega, un concetto di fondo permane: il fatto che la donazione non è un prodotto, una creazione, ma qualcosa di disponibile “anticipatamente”.

La pre-donazione, negli anni che vanno dalle *Ricerche logiche* alle *Idee* del 1913, non assume ancora un posto di primo piano per la fenomenologia, in quanto viene caratterizzata come la modalità essenziale dell’esperienza naturale, quell’esperienza che il fenomenologo deve prendere in considerazione attraverso un cambio di atteggiamento che metta da parte l’ovvietà immediata con cui le cose ci sono date nella quotidianità; proprio l’immediatezza pre-riflessiva dell’esperienza naturale, in cui ciò che si dà è tale da non avanzare nessuna critica di conoscenza, rende necessaria l’*epochè*, grazie alla quale si può aprire a tutti gli effetti l’atteggiamento filosofico-fenomenologico. Si riconoscerà in questo l’avvio delle lezioni sull’*Idea della fenomenologia*, che presentano, come altri scritti degli stessi anni, l’atteggiamento naturale prevalentemente legato alle scienze della natura, come un fatto naturale che, così com’è, può essere oggetto semplicemente della psicologia. Nelle lezioni di Gottinga del 1909, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*, la pre-donazione viene caratterizzata specificatamente come modo della conoscenza naturale; ogni giudizio delle scienze naturali, scrive Husserl, «presuppone infatti la pre-datità della natura»⁴³, ed è proprio questa *Vorgegebenheit* che deve essere posta in questione dal fenomenologo. Ma la natura, nella sua pre-donazione, non deve necessariamente essere messa fuori gioco in tutto e per tutto; la “vita naturale mondana” possiede uno stile specifico, uno stile che denota come nel quotidiano il soggetto sia innan-

⁴³ Hua Mat. VII, p. 17,

zitutto rivolto verso il mondo in maniera immediata, in rapporto con le cose trascendenti, con il proprio ambiente, con altri soggetti, e altresì in rapporto con il proprio corpo come corpo facente parte della natura. Pochi anni dopo le summenzionate lezioni del 1909, questa sfera dell'atteggiamento naturale arriverà ad assumere un interesse peculiare per Husserl; infatti, le lezioni sui *Grundprobleme der Phänomenologie*, si apriranno proprio con la descrizione della vita naturale, e inaugureranno una via di accesso alla fenomenologia al cui centro è presente il “concetto naturale di mondo”, il *natürliche Weltbegriff*. Questa via non concorda con l'introduzione alla fenomenologia proposta nelle *Idee*, basti infatti ricordare come la riduzione, in questo testo, proceda attraverso un “annientamento del mondo”, tale da isolare quel “residuo fenomenologico” che è la coscienza pura. Non per questo però dobbiamo pensare che la via di accesso alla fenomenologia che le *Idee* del 1913 presentano sia la via definitiva⁴⁴, ed è lo stesso Husserl a riconoscere, negli anni successivi, i limiti derivanti dalla riduzione come annientamento del mondo⁴⁵; d'altra parte, l'importanza fondamentale che assumerà il *mondo della vita*, negli anni Trenta in particolare, non può che supportare l'idea secondo cui, in fenomenologia, il legame tra la coscienza e il mondo non può essere eliminato.

Questo punto è molto importante poiché rappresenta l'unica via che ci permette di pensare alla donazione come momento primario, che è appunto ciò che abbiamo tentato di sostenere. Difficilmente però potremmo portare avanti questa idea pensando alla coscienza come qualcosa di indipendente, che può sussistere senza problemi anche negando il mondo; se ci atteniamo ad alcuni passaggi delle *Idee*, tuttavia, questo sembra essere proprio il pensiero di Husserl. L'essere immanente della coscienza viene pensato infatti come «*un essere assoluto*

⁴⁴ Dobbiamo notare d'altronde che già nel 1910 Husserl parlava di differenti vie di accesso alla coscienza pura; l'appendice XVII della Hua XIII, del 1910 appunto, si interroga sui rapporti tra quella che viene considerata la “seconda” via di accesso alla coscienza pura, la via psicologica – che parte dall'attitudine propria delle scienze naturali –, e la “terza”, definita come via delle “scienze dello spirito” – la quale implica una attitudine “soggettiva”, o anche “personalistica”. La prima via, e ciò rimane sottinteso, è quella “cartesiana” all'opera in particolare nell'*Idea della fenomenologia*, e che sarà ripresa nelle *Idee* del 1913 (Cfr. Hua XIII, p. 90).

⁴⁵ Emblematica, a tal proposito, è la riflessione sulla via “cartesiana” delle *Idee* che si trova al §43 della *Crisi delle scienze europee* (Cfr. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano (1961) 2008, p. 182).

*nel senso che per principio nulla “re” indiget ad existendum»⁴⁶; in questo senso, il mondo è concepito come “interamente riferito alla coscienza”, ed in sé contingente. Si afferma infatti, poco più avanti, che «l’intero mondo spazio-temporale, [...] è secondo il suo senso un essere meramente intenzionale, quindi tale da avere il senso, meramente secondario e relativo, di un essere per una coscienza»⁴⁷. Da questa prospettiva, non è difficile intravedere quel primato della coscienza ponentesi come momento fondamentale e punto di avvio imprescindibile della costituzione del mondo e dell’esperienza in generale, primato ben racchiuso nel termine *Sinnggebung*⁴⁸, indicante la coscienza come donatrice di senso – un primato che, come osservava bene Levinas in *Totalità e infinito*, delinea l’oggetto come “prodotto” della coscienza, come “risultato” della *Sinnggebung*⁴⁹. È noto però che questa tesi così radicale non sarà sostenuta da Husserl fino in fondo; è sufficiente pensare al fatto che già prima del 1913 egli ha cercato di pensare altre vie, come abbiamo accennato, per introdurre la fenomenologia, vie che non condividono la necessità di una messa fuori circuito totale del mondo, e che non pensano nemmeno alla coscienza come un qualcosa di indipendente in modo assoluto, per comprendere come la posizione del 1913 non poggi su salde fondamenta. La questione principale che ci si pone di fronte allora, è legata al modo in cui è pensata la coscienza, quell’elemento che, già partire dalle *Ricerche logiche*, rappresenta il polo essenziale immanente che si rapporta in maniera intenzionale con la realtà del mondo; è forse da concepire – per riprendere ancora la terminologia della recensione di Natorp alla *Idee* – nella forma del “porre”, escludendo ogni “ricettività”? Se così fosse, la donazione, in sé, perderebbe ogni primato, subordinandosi alla “donazione della coscienza”, a partire dalla quale tutto si dà attraverso un determinato senso. Rimane il fatto che, come diciamo dall’inizio, la *Gegebenheit* gioca un ruolo fondamentale per la fenomenologia, un ruolo tale da conferirgli uno specifico primato; e questo primato, chiaramente, non gioca a favore della supremazia della coscienza come donatrice di*

⁴⁶ Hua III, p. 104; tr. it. p. 121.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 106; tr. it. pp. 122-123.

⁴⁸ Termine noto in particolare nelle *Idee* del 1913, ma già utilizzato nell’*Idea della fenomenologia* (Cfr. Hua II, p. 76).

⁴⁹ E. Levinas, *Totalità e infinito* (tr. it. a cura di A. dell’Asta), Jaca Book, Milano 1980, p. 124.

senso. È vero che, stando alle parole di Husserl, le unità reali sono “unità di senso” che presuppongono «una coscienza che conferisca il senso, la quale coscienza è da parte sua assoluta e non dipende a sua volta da un conferimento di senso»⁵⁰, ma la fenomenologia, dobbiamo dirlo, non può limitarsi a questa affermazione. Il senso che la coscienza costituisce non potrebbe essere un’effettiva donazione se anticipatamente qualcosa non fosse già dato alla coscienza stessa; ed è qui che l’idea di pre-donazione assume un valore di primo piano. La *Vorgegebenheit* ci indica che prima ancora della donazione di senso da parte della coscienza, la donazione è già all’opera; prima di ogni determinazione particolare, qualcosa di indeterminato è dato, e funge da base per ogni successiva determinazione fenomenologica. Questo pensiero diverrà sempre più esplicito dopo il primo periodo della ricerca husserliana, ma rimane una costante di fondo anche nei testi fino alle *Idee* del 1913. Si noti ad esempio questo passaggio delle lezioni del 1906/07 in cui si afferma: «Prima di ogni determinazione si trova ciò che è ancora scientificamente, e in generale concettualmente, indeterminato. [...] La fenomenologia parte da queste datità intuitive, che si trovano ancora prima di ogni determinazione»⁵¹. Inoltre, poco più avanti nel medesimo testo, viene fatto notare come la fenomenologia debba basarsi proprio su queste datità prime, e partendo da qui dare il via alle proprie analisi. È chiaro allora che la costituzione della cosa, dell’oggetto trascendente così come del vissuto psichico in generale, ha come base la pre-donazione indeterminata. Il conferimento di senso da parte della coscienza non parte allora dal nulla; è vero che la coscienza non necessita di una *Sinngebung*, ma difficilmente potremmo credere che essa possieda un’indipendenza effettivamente assoluta. Di certo non è il dominio del senso che può fungere come sua base; ma la *Vorgegebenheit* non rientra, nella sua originarietà, nella sfera del senso, motivo per cui può essere pensata sullo stesso piano della coscienza assoluta, o meglio, come ciò che precede la sua donazione di senso⁵². È su questa via che Husserl ha sentito la necessità, sempre più

⁵⁰ Hua III, p. 120; tr. it. pp. 139-140.

⁵¹ Hua XXIV, p. 378.

⁵² Una certa idea di reciprocità caratteristica della costituzione – ovvero, il fatto che la costituzione non sia solo un movimento unidirezionale che va dalla coscienza all’oggetto, ma altresì un “ricevere” anticipatamente l’oggetto stesso – la si può notare nelle prime righe delle lezioni del 1907 *Ding*

pressante, di indagare la vita di coscienza anche nella sfera passiva, che diverrà un tema di ricerca centrale in particolare a partire dai primi anni Venti – come mostrano bene le *Analysen zur passiven Synthesis* –, fino all’ultimo periodo. D’altra parte però, già prima di questi anni le analisi sulla passività avevano assunto un ruolo di grande importanza, ed è il secondo volume delle *Idee* che lo testimonia chiaramente. L’idea della pre-donazione è qui presente in maniera esplicita; con essa la coscienza donatrice di senso trova la sua controparte – o complementarità, per meglio dire – essenziale, racchiusa nel concetto di ricettività. È importante in tal caso rifarsi direttamente al testo, poiché l’analisi che ci offre è molto chiara:

Degli oggetti del mondo circostante esperito, ora ci si rende conto ora no; quando ce ne rendiamo conto, essi suscitano uno “stimolo” più o meno intenso, “destano” un interesse e, in virtù di questo interesse, una tendenza a occuparsi di essi; [...] un oggetto posto come essente, presente nel suo “come” alla coscienza, stabilisce una relazione “intenzionale”, intenzionale in un senso nuovo, col soggetto: il soggetto *assume un certo comportamento* nei confronti dell’oggetto, e l’oggetto *stimola, motiva* il soggetto. Il soggetto è soggetto di un patire o di un agire, passivo o attivo, in relazione con gli oggetti noematici che gli si propongono; correlativamente, abbiamo *sul soggetto, “effetti” che promanano dagli oggetti*. L’oggetto “s’impone al soggetto”⁵³

Non servono particolari interpretazione per comprendere come la tesi dell’indipendenza assoluta della coscienza non regga di fronte all’analisi della coscienza stessa in tutta la sua ampiezza, che include la dimensione della passività, la quale rappresenta il momento autenticamente ricettivo, l’apertura totale al mondo, che a sua volta “si impone” al soggetto *a partire da se stesso*, nella sua costante pre-donazione. La donazione non può essere pensata solamente nella dire-

und Raum, nella terminologia scelta, con sottigliezza, da Husserl: «Noi volgiamo studiare il costituirsi – l’attestarsi (*sich Beurkunden*), potrei anche dire – dell’oggettività esperienziale nei gradi più bassi dell’esperienza» (Hua XVI, p. 8). Notiamo qui, di passaggio, che la traduzione inglese presente nei *Edmund Husserl Collected Works* rende il termine “*sich Beurkunden*” con “self-manifestation”, auto-manifestazione, che rende ancora più netta l’idea che vogliamo far passare (E. Husserl, *Thing and Space: Lectures of 1907*, tr. by R. Rojcewicz, Kluwer, Dordrecht 1997).

⁵³ Hua IV, pp. 216-219; tr. it. pp. 220-223.

zione che va dalla coscienza all'oggetto, costituendone il senso; l'essere "coscienza-di" ha bisogno del mondo, della sua pre-datità. Il primato della donazione, di cui abbiamo parlato, si gioca proprio in questo; *Gegebenheit* significa anche adattamento, apertura alla datità, ricezione passiva proveniente da ciò che non è propriamente coscienza. Il mondo tuttavia, non può essere considerato un non-essere-coscienza totale; esso non è il totalmente altro dalla coscienza. Se ci poniamo dal punto di vista fenomenologico, dobbiamo accettare il fatto che il mondo è sempre mondo "per" la coscienza, e la coscienza è tale nella costante correlazione con il mondo; esso rappresenta la dimensione della pre-donazione, un essere già presente prima di ogni tematizzazione specifica. L'interesse per questa dimensione dell'esperienza si amplifica sempre più nel pensiero husserliano, tant'è vero che a partire dai primi anni Venti i manoscritti dedicati a questo tema assumono un posto centrale⁵⁴; questo non deriva dalla sola decisione di testare altre vie di accesso alla fenomenologia al di là di quella tipicamente "cartesiana" caratteristica delle *Idee* del 1913, ma si lega alla volontà di dar voce all'esperienza in tutta la sua ampiezza, una volontà che si era manifestata con chiarezza già nelle lezioni del 1910-11 sui *Grundprobleme*. In fondo, il passaggio dall'attitudine naturale, in quanto sfera autentica della pre-datità naturale del mondo, a quella fenomenologica, non può rappresentare un cambiamento totale; l'*epochè* da esercitare sul mondo pre-dato non conduce a un'eliminazione, ma a una sospensione dell'atteggiamento ingenuo verso la predonazione mondana. Tutto ciò che è pre-dato può così essere "rigirato" in datità trascendentale: «*La pre-datità psichica umana stessa diviene pre-datità trascendentale, il mondo congiuntamente con la sua pre-datità psichica per ogni uomo diviene pre-datità del "fenomeno" mondo nell'Io trascendentale*»⁵⁵.

⁵⁴ A tal proposito i manoscritti raccolti nei due volumi della Husserliana *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* [Hua XXXIV] e *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* [Hua XXXIX] ne sono una chiara testimonianza.

⁵⁵ Hua XXXIV, p. 317. In un altro testo, del 1930, Husserl parla dell'*epochè* come atto che conduce a una nuova vita, che ha comunque come substrato la vita naturale; egli scrive, a proposito del passaggio all'attitudine fenomenologica: «È l'insorgere di una vita completamente nuova *a partire da* quella naturale-mondana con le sue datità di volta in volta donantesi, *in cui tuttavia questa vita non è perduta*, bensì diviene per me oggetto d'osservazione nel cambiamento di forma d'esecuzione» (Hua XXXIV, p. 160).

Non saremmo in errore allora se, anche in riferimento alla sfera dell'analisi autenticamente fenomenologica, parlassimo di *Vorgegebenheit*; quanto detto fino ad ora rende chiaro il fatto che, in fenomenologia, parlare semplicemente di donazione è alquanto limitativo. La predonazione, già dal termine, marca bene quell'aspetto che cerchiamo di mettere in evidenza da un po', ovvero che prima ancora di ogni teoria dell'evidenza o dell'intuizione, prima di ogni principio supremo, volendo mettere in atto un'effettiva descrizione fenomenologica dell'esperienza – senza restrizioni artificiali –, occorre dar voce a ciò che si dà. Su questo si deve plasmare la teoria, e non il contrario. Se ciò che si dà, allora, ha una “voce”, è importante anche mettersi nella condizione dell'ascolto. Per questo abbiamo enfatizzato il momento della ricettività, che nelle *Idee* non sembra emergere. Ma in quale modo è possibile mettersi nella condizione di “ricevere” la donazione? In che modo poter ascoltare la voce proveniente dalla datità, o meglio, dalla pre-datità? Ebbene, la coscienza non necessita di una disposizione da mettere in atto al fine di aprirsi alla donazione, poiché essa è già da sempre aperta alla voce del mondo e della pre-donazione in quanto coscienza *affettiva*. Ciò significa: la coscienza è costitutivamente *pre-disposta*, nella sua immanenza, a ricevere la “chiamata” del trascendente in quanto stimolo affettivo. Nelle *Analysen zur passiven Synthesis*, che corrispondono a corsi tenuti da Husserl nei primi anni Venti, troviamo probabilmente una delle migliori esposizioni in merito al carattere affettivo della vita di coscienza, un carattere che lega il soggetto al mondo in quanto fonte di stimolazioni affettive senza le quali nessuna correlazione potrebbe darsi. Che il mondo sia pre-dato alla coscienza non deve allora essere considerato un fatto semplicemente naturale, ma rientra a tutti gli effetti nel dominio della fenomenologia, nel momento in cui questa mette in campo un'analisi dell'esperienza nella dimensione della passività. Leggiamo così, in un passo delle *Analysen*:

Per l'Io ciò che è costituito coscienzialmente è presente solo in quanto lo affetta. Qualsiasi cosa di costituito è pre-dato (*Vorgegeben*), nella misura in cui esercita uno stimolo affettivo; è dato (*gegeben*),

nella misura in cui l'Io da seguito alla stimolazione, voltandosi nel modo dell'attenzione o dell'apprensione.⁵⁶

Prima di ogni sguardo attento da parte dell'Io, come polo in grado di prestare ascolto alla chiamata affettiva, la coscienza è comunque attraversata dalla donazione, che si presenta come *Vorgegebenheit*, la quale offre all'Io una sfera di possibilità, di possibili momenti da portare nel dominio della datità effettiva. Ciò che sorprende, allora, è il fatto che la donazione opera costantemente, andando al di là di quello che può essere il campo d'azione dell'Io; non è necessaria una presa di posizione attiva, un volgersi egoico prestante attenzione a uno stimolo, affinché qualcosa si dia alla coscienza. La pre-donazione è già all'opera, funge ininterrottamente nella vita di coscienza in maniera passiva, offrendo all'Io un campo di possibili eccitazioni affettive che possono essere portate a datità, osservate quindi attivamente. Ciò non significa però che donazione e pre-donazione siano forme differenti; la *Gegebenheit* è un darsi costante, e che essa sia anche *Vorgegebenheit* non significa altro che la donazione in sé ha sempre un primato, che precede quello della coscienza, con la sua donazione di senso⁵⁷. D'altra parte, sembra erroneo a questo punto parlare semplicemente di "coscienza", poiché essa non è solo attività, ma anche predisposizione ad accogliere la chiamata dell'oggetto, quindi una coscienza affettiva, che può reagire agli stimoli del mondo. Piuttosto, come si riscontrerà sempre più nelle analisi husserliane, parlare di attività, quindi di attenzione, di volgimento dello sguardo, significa presupporre sempre il polo egoico, l'Io in quanto momento essenziale a partire dal quale ciò che non è tematico, che permane nella pre-datità, può divenire tema per la coscienza. Ma la vita coscienziale può scorre-

⁵⁶ Hua XI, p. 162.

⁵⁷ Anne Montavont, nel suo libro *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, analizza molto bene questa condizione che stiamo descrivendo, sulla linea della nostra riflessione: «Gli oggetti esigono da noi di girarsi verso di loro, al fine di dargli un senso che, in qualche modo, è già presente. Il mondo pre-dato fa nascere in noi una tendenza a essere affetti che ci invita, di ritorno, a costituire questo stesso mondo, ossia a donarcelo. [...] La relazione dell'Io e del non-Io è in effetti una relazione asimmetrica poiché l'iniziativa parte dal non-Io; l'affezione precede l'azione ricettiva dell'Io che non è né atto puro, né pura passività, ma "un ascolto e uno sguardo rispondente". [...] Questa "ricezione attiva" è finalmente un "volgersi verso il mondo", il quale si è già girato verso il soggetto, anticipando così il proprio disvelamento» (A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F., Paris 1999, pp. 224-25).

re anche se l'Io non entra in gioco in maniera piena; l'analisi husserliana della passività cerca infatti di mettere in luce proprio quella dimensione che ha le sue regole e le sue dinamiche che prescindono da una presa di posizione attiva. Da questo punto di vista, l'affezione rappresenta un "momento" della coscienza che può assumere una certa indipendenza dall'Io, come emerge da questo passo di un testo del 1920 in cui si parla – anticipando analisi che saranno riprese negli anni Trenta – di "archi-affezione", "*Uraffektion*": «Le archi-affezioni, o le affezioni primarie, non trovano ancora nessun Io [...]; esso non ha ancora nessun "interesse", nessun "dirigersi volontario" in senso abituale, nessuno scopo determinato [...]. Ciò che affetta non è ancora nella forma di un qualcosa, di un essente che viene conosciuto»⁵⁸.

Non possiamo soffermarci qui sull'analisi dell'affettività, poiché meriterebbe una trattazione a parte. È fondamentale tuttavia, per il nostro discorso, aver compreso come la donazione si manifesti in sé come una chiamata, che richiede un'apertura della coscienza, consistente nella capacità di ricevere, anche in maniere passiva, lo stimolo della donazione. Quest'apertura, in generale, può essere vista come predisposizione affettiva-ricettiva; la coscienza, come coscienza affettiva, può ricevere la chiamata del mondo. Ma il mondo non si dà alla coscienza semplicemente come costituzione di senso da parte di questa; il mondo è sempre pre-dato, e la sua pre-donazione oltrepassa ogni costituzione attiva. Nella passività coscienza e mondo sono sempre interconnessi; la *Vorgegebenheit* si inserisce a tutti gli effetti in questa dinamica costante, caratterizzando il fatto che qualcosa è sempre dato, prima ancora che l'Io diriga il proprio sguardo o ponga l'attenzione su un determinato momento della donazione.

4. *Genesi e passività; la necessità del metodo genetico*

Una volta aperta l'analisi nel dominio della passività, non si può sorvolare sul procedere metodologico che Husserl mette in campo al fine di far fronte a una sfera di ricerche così ampia e complessa; stiamo parlando, ovviamente, della cosiddetta svolta "genetica" della fe-

⁵⁸ Hua XXXIX, p. 483.

nomenologia. Proprio l'indagine genetica, com'è noto, tenta di rintracciare una certa "legalità" nelle dinamiche passive della coscienza, in cui ogni atto è ricondotto alla fonte che lo rende possibile, che motiva il suo sviluppo. Alla fenomenologia genetica si contrapporrebbe allora quella statica, operante su un altro piano d'analisi. Cerchiamo di delineare meglio questa differenza metodologica. Sebbene i concetti di analisi statica e genetica siano concetti operativi, che si dispiegano quindi in maniera effettiva nelle varie indagini che ci offrono gli scritti husserliani, esistono alcuni testi – molto pochi in verità – dedicati proprio a una riflessione specifica sul metodo; il più significativo, forse, è uno scritto del 1921 che porta il titolo *Metodo fenomenologico statico e genetico*. In questo scritto Husserl afferma che «ogni appercezione⁵⁹ possiede una struttura conforme alla noesi e al noema. Ognuna compie a suo modo una donazione di senso e una posizione d'oggetto nella modalità dossica»; compito specifico della fenomenologia, in questo caso, è mettere in campo un'analisi diretta sull'intenzionalità dell'appercezione, tale da poter «descrivere i tipi possibili di riempimento e i sistemi di riempimento possibile [...] secondo le strutture noetiche e noematiche»⁶⁰. Quest'attenzione alla struttura noetico-noematica del vissuto – alla correlazione quindi tra l'atto donatore di senso e il suo correlato intenzionale non-reale – è tipica dell'analisi statica, che, per questo motivo, non si pone domande relative alla genesi dei vissuti. A questa fenomenologia statica – definita anche "descrittiva" –, in quanto fenomenologia delle forme d'essenza possibili nella pura coscienza, si contrappone la fenomenologia "esplicativa" (*erklärende*), come «fenomenologia della genesi conforme alla legge»⁶¹. La statica allora trova di fronte a sé appercezioni già pronte, concluse, a differenza dell'analisi genetica, la quale «segue la storia, la storia necessaria delle oggettivazioni, e con ciò la storia degli oggetti stessi in quanto oggetti d'una possibile conoscenza»⁶². È proprio la prospettiva "storica" implicita nella ricerca genetica che manca nella fenomenologia statica, la quale si dedica al vissuto e alla sua relazione

⁵⁹ Con appercezione Husserl intende qui, in maniera molto generale, ogni vissuto intenzionale di coscienza che mira intenzionalmente al di là della coscienza stessa.

⁶⁰ Hua XI, pp. 339-340.

⁶¹ *Ibid.*, p. 340.

⁶² *Ibid.*, p. 345.

intenzionale con l'oggetto tenendolo fermo, al fine di descriverlo in maniera essenziale, e variandolo, per potere portare alla luce le caratteristiche essenziali generali. A partire da qui sorgono così le questioni relative alla costituzione degli oggetti, al modo in cui l'oggettualità, nella correlazione noetico-noematica, si costituisce *per* la coscienza. L'analisi statica è comunque implicita nella fenomenologia costitutiva, sebbene quest'ultima non possa dirsi ancora genetica; «Studiare la costituzione non vuol dire studiare la genesi, la quale è propriamente genesi della costituzione»⁶³. Tutto ciò che si costituisce ha un'origine, e proprio l'interesse per tale origine fa da guida alla via genetica della fenomenologia. Questa via, come si è detto, tiene in considerazione il fatto che ogni donazione non è in sé conclusa, ma ha una determinata storia, un inizio costitutivo, o meglio ancora, pre-costitutivo, come pre-donazione per la coscienza, e poi uno sviluppo. Abbiamo visto che la donazione di senso, che lega l'atto di coscienza all'oggettualità, rappresenta un momento essenziale di cui la fenomenologia deve tenere conto; ma prima ancora, lo abbiamo detto, funge sempre una pre-donazione, una pre-disponibilità per l'Io, che si dà alla coscienza nella sua sfera passiva. La *Vorgegebenheit*, in un certo senso, viene prima della donazione di senso, anche se è proprio a partire dalla donazione già in atto che è possibile retrocedere verso la passività, per rintracciare il percorso genetico. Per questo analisi statica e genetica non posso essere separate con facilità, cosa di cui Husserl era ben consapevole: «Per prima cosa, io devo avere l'apriori della correlazione statica, per potere poi mettere in questione la "genesi di questo apriori"»⁶⁴.

L'apertura della fenomenologia all'analisi genetica si pone sulla linea di quanto abbiamo cercato di far emergere con le osservazioni svolte: un non-primato della coscienza, che, in fondo, sembra costantemente abitare le riflessioni husserliane, nei suoi vari periodi, anche se a volte in maniera sotterranea. Con non-primato non si vuole certo dire che la coscienza non sia al centro delle ricerche e degli interessi; con il fatto che non ci sia un primato della coscienza intendiamo dire

⁶³ Hua XIV, p. 41. Nelle lezioni del 1922–23 *Einleitung in die Philosophie*, Husserl afferma che la costituzione deve essere studiata geneticamente proprio in quanto «costituzione di questa costituzione» (Hua XXXV, p. 407).

⁶⁴ Hua XXXIX, p. 120.

che non è *a partire da* questa che tutto può essere studiato fenomenologicamente; già dall'inizio abbiamo cercato di mettere in luce la necessità che qualcosa *si dia innanzitutto alla coscienza*. L'evidenza, grazie alla quale la coscienza ha davanti a sé qualcosa in maniera assolutamente chiara, è un modello paradigmatico, ma che tuttavia deve plasmarsi sulla donazione, su ciò che si dà alla coscienza; pertanto, se c'è sempre qualcosa che si dà, lo stesso non vale per l'evidenza, che non può sempre esserci – e in particolare come evidenza assoluta. Abbiamo svolto un'osservazione simile anche per l'intuizione, e abbiamo visto che la donazione di senso, propria della coscienza intuitiva, deve sempre essere legata alla “ricezione” della datità; la donazione, per la coscienza, è sempre presente, prima dell'intuizione: ciò significa che una pre-donazione è sempre già all'opera, prima di ogni presa di posizione attiva. La pre-donazione porta necessariamente verso la dimensione della passività, la quale implica, si direbbe quasi per forza, un approccio genetico, che riesca a “scavare” nella sfera della passività, al fine di rintracciare l'origine, la base della formazione delle unità appercettive, l'origine quindi dei vissuti intenzionali. In tal modo si fa strada l'idea di una “stratificazione” della vita di coscienza, idea che già in *Idee II* emerge palesemente, come si può ben notare da questo passo: «Percorrendo a ritroso gli strati della costituzione della cosa, perveniamo infine ai dati di sensazione che sono gli oggetti originari e primitivi ultimi, che non sono più costituiti da un'attività dell'io, ma sono, in un senso pregnante, *pre-datità*, per tutte le attività dell'io»⁶⁵. Proprio la volontà di percorrere “a ritroso” il dominio delle oggettualità costituite porta Husserl, durante il periodo di Bernau del 1917/18, a riflettere sulla possibilità di raggiungere uno strato ultimo della coscienza temporale, in cui non si dà ancora la minima presenza egoica. Il manoscritto a cui facciamo riferimento è pubblicato nei *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, con il titolo “Temporalità egoica e iletica dal punto di vista genetico”, e rappresenta certamente uno dei primi testi in cui viene alla luce la cosiddetta svolta genetica della fenomenologia⁶⁶. Quello che Husserl tenta di compiere

⁶⁵ Hua IV, p. 214; tr. it. p. 218.

⁶⁶ Come scrive Bernet nell'introduzione al volume, con i manoscritti di Bernau del 1917/18 si sviluppa effettivamente il passaggio a una fenomenologia di tipo genetico, motivo per cui deve essere

qui è una riduzione alla “sensualità originaria”, che consiste in una astrazione dall’Io e da tutto ciò che è egoico; la prima sfera che si incontra, su questa via, è quella delle eccitazioni e delle reazioni alle eccitazioni, definita in maniera generale “irritabilità”. Tuttavia, sebbene in una situazione limite di partecipazione, l’Io in tal caso sembra essere ancora in gioco, anche se passivamente; per questo occorre scavare verso un ulteriore dominio, quello delle «*tendenze sensibili* “completamente senza-Io”: *tendenza sensibile dell’associazione e riproduzione* [. . .] Qui l’Io – continua Husserl –, anche come polo d’affezione e reazione, è pensato come fuori gioco, o piuttosto come astratto da ciò»⁶⁷. Si capisce bene, leggendo questo passo, come pochi anni più tardi – nel testo summenzionato del 1921 *Metodo fenomenologico statico e genetico* – Husserl senta l’esigenza di delineare in maniera più chiara un nuovo tipo di approccio fenomenologico che riesca ad analizzare “la storia necessaria delle oggettivazioni”, il modo quindi in cui si originano e si sviluppano nella coscienza del tempo⁶⁸. È importante evidenziare in questo caso la centralità del tempo, della temporalità di coscienza, poiché è sicuramente uno dei fattori essenziali che differenzia l’approccio statico delle *Idee* del 1913, in cui le riflessioni sul flusso temporale vengono appena accennate, dalla ricerca specificatamente genetica; tutto ciò che ha una genesi, un’origine e uno sviluppo, può essere tale solo in uno scorrere temporale⁶⁹, e proprio nel tempo è possibile rintracciare la storia del vissuto.

smentito il fatto che la prima svolta genetica abbia luogo con il corso sulla logica trascendentale del 1920/21, pubblicato nella Husserliana XI. (Hua XXXIII, p. XLVI).

⁶⁷ Hua XXXIII, p. 276.

⁶⁸ Proprio nel finale del testo leggiamo infatti: «La storia originaria degli oggetti riconduce agli oggetti iletici e a quelli immanenti in generale, quindi alla genesi di questi nella coscienza originaria del tempo» (Hua XI, p. 345).

⁶⁹ Non può certo passare inosservata, su questo punto, l’influenza di Natorp, il quale nel 1914, nella recensione alle *Idee*, affermava chiaramente, in contrapposizione all’approccio statico di Husserl, che “il pensiero è movimento”, ed è necessario interrogarsi sul *fieri*, e non su ciò che è già stato fissato: «i presunti *punti fermi* del pensiero, scrive Natorp, non possono che dissolversi, fluidificarsi nella continuità del *processo* di pensiero. Nulla allora è dato, ma *diviene* “dato”» (P. Natorp, «Le *Idee per una fenomenologia pura* di Husserl», cit., p. 145). Non si vuole con ciò affermare che la svolta genetica sia completamente legata alle letture di Natorp da parte di Husserl (legame fin troppo marcato forse da I. Kern, nel suo *Husserl und Kant*, Nijhoff, Den Haag 1964 [cfr. pp. 353-54]), ma che l’influenza e la stima verso il pensiero natorpiano (che emerge chiaramente dalle lettere) rappresenta uno degli elementi centrali che hanno aperto la via genetica della fenomenologia husserliana.

Ora, dopo aver compreso che l'apertura della dimensione passiva richiede un nuovo approccio fenomenologico di tipo genetico, tale da poter procedere con l'analisi anche in una sfera della vita di coscienza in cui l'attività e la presa di posizione dell'Io ancora non sussistono, è facile capire come la donazione venga a configurarsi come qualcosa di molto ampio, che non emerge dall'intuizione, o dalla costituzione egoica, ma funge costantemente, anche come pre-donazione trascendentale, quindi in regime di riduzione fenomenologica. In effetti, mettendo entro parentesi il mondo e ogni presa di posizione naturale-mondana, non ne consegue semplicemente che i vissuti si diano nella sola evidenza assoluta, come qualcosa di chiuso in sé; anche nel dominio trascendentale aperto dall'*epochè* ogni vissuto si fonda sul fluire temporale, e come tale possiede una genesi, uno sviluppo, e così un "orizzonte". La donazione evidente nasconde sempre, dietro di sé, un orizzonte di pre-donazione non evidente, lontana dalla luce dello sguardo puro dell'ego. Il fatto che la donazione possieda un primato in fenomenologia, significa innanzitutto che un orizzonte di coscienza è già sempre presente, prima di ogni costituzione; con la sua predonazione, l'orizzonte è certamente un orizzonte *per* l'Io, ma non è completamente nelle sua mani; in effetti, l'*Horizont* è una qualcosa di infinito, poiché tutto, ogni atto, momento, così come ogni cosa del mondo che può essere oggetto d'esperienza possiede un orizzonte aperto, non ancora riempito intuitivamente: «l'orizzonte vuoto abbraccia letteralmente il mondo intero, e anch'esso a titolo di orizzonte, un orizzonte infinito di esperienza possibile»⁷⁰. È chiaro allora che l'orizzonte non può limitarsi a essere orizzonte del presente di vita, ma si apre anche al passato così come al futuro; esso concerne, in fondo, la vita individuale in tutta la sua interezza, e da qui si estende al di là della stessa vita soggettiva: «noi ci troviamo sempre all'interno dell'unità complessiva *di una connessione di vita senza fine*, nell'infinità della nostra vita propria e di quella storica e intersoggettiva, che, per come è costituita, consiste in una totalità unitaria di validità che continuano a generarsi *in infinitum*»⁷¹. Se l'interesse fenomenologico si estende fino a

⁷⁰ Hua VIII, p. 148; tr. it. p. 192.

⁷¹ *Ibid.*, p. 153; tr. it. p. 198.

tal punto, è evidente allora che un approccio statico non potrebbe far fronte a tutto ciò.

La necessità di una via genetica si lega anche al crescente interesse da parte di Husserl per la coscienza intesa come vita individuale, come vita concreta del singolo in tutta la sua ampiezza; nei termini della fenomenologia husserliana, l'interesse per la "monade", che già nel 1921 veniva così definita: «La monade è un'unità vivente, che porta in sé un io come polo dell'agire e del patire, e un'unità della vita desta e latente, un'unità di facoltà, di "disposizioni", e la latenza, "l'inconscio", è un modo proprio dell'implicazione monadica»⁷². D'altronde, non può sfuggire il fatto che in *Metodo fenomenologico statico e genetico*, nel momento in cui si delineano i vari punti della "teoria della genesi", l'attenzione per la monade come individualità, nel suo sviluppo – e altresì per i legami tra monadi differenti – è già centrale. Per questo, sempre nel 1921, in una appendice Husserl parla di una "fenomenologia dell'individualità monadica", intesa come metodologia d'analisi differente da quella statica, che comprende in sé la fenomenologia genetica⁷³.

Non vogliamo ora entrare nel merito di una tematica così ampia come la "monadologia" fenomenologica, ma anche quest'ultimo punto può servire per rendersi conto di quanto il metodo della fenomenologia abbia dovuto plasmarsi al fine di far fronte al crescente ampliamento del dominio della donazione, dominio che ha fatto uscire il raggio d'azione della fenomenologia dai confini dell'intuitività, andando così a sfondare quei "limiti" che pretende il principio di tutti i principi del 1913. Se la problematica rimane circoscritta a un'analisi del vissuto nella relazione all'oggetto, al modo in cui si costituisce la cosa o anche altre regioni dell'essere, osservando tutto ciò da un punto di vista eidetico che permetta di rintracciare l'essenzialità implicita in ogni relazione coscienza-mondo, allora l'approccio statico-descrittivo rimane fondamentale. In effetti, la fenomenologia si occupa di tali questioni, per questo la svolta genetica non deve essere pensata come un abbandono di questo campo di ricerca; Husserl non ha mai pensato a

⁷² Hua XIV, p. 34.

⁷³ «Infine abbiamo la fenomenologia dell'individualità monadica, che include in sé la fenomenologia di una genesi di connessioni, nella quale sorge l'unità della monade, e nella quale la monade è, in quanto diveniente» (Hua XIV, p. 38).

un superamento del metodo statico in favore di quello genetico. Quest'ultimo, piuttosto, s'impone nel momento in cui la donazione non è più pensata solamente come donazione di senso; come abbiamo più volte detto, la donazione è un qualcosa di essenziale per la fenomenologia, rappresentando, potremmo dire, la "misura" per il metodo. Quando la *Gegebenheit*, ciò che *si dà*, non è più solo l'atto di coscienza, il vissuto che si rapporta intenzionalmente al suo oggetto – reale o ideale –, bensì ciò che lo precede, l'origine del vissuto, e anche ciò che esso implica in quanto immerso in un orizzonte che lo oltrepassa, allora occorre far fronte a questo ampliamento della donazione; in tal caso, ciò che si dà può essere non-intuitivo, oscuro, e precedere l'attenzione e la tematizzazione da parte dell'Io. Retrocedendo verso la genesi d'ogni atto la fenomenologia incontra un regno di passività in cui c'è sempre donazione, come *Vorgegebenheit*, in cui qualcosa muove partendo dal mondo verso la coscienza. Ma la vastità della dimensione passiva non è unica; intorno a ogni atto singolare si apre sempre un'ampiezza concreta tendente all'infinito. L'orizzonte infatti non è solo il lato non visto di un oggetto, una possibilità statica, ma anche un orizzonte da cui un vissuto ha origine, legato alla storia individuale della singola coscienza; per questo l'analisi dell'individualità monadica, ma anche dell'inter-monadicità, è fondamentalmente un'analisi genetica, che segue la storia, l'origine e lo sviluppo della monade, nell'interezza della sua vita, patente e latente.

5. *La donazione dell'infinità e della vita*

La via genetica, è ormai chiaro, estende a dismisura il campo della donazione. Studiando l'atto di coscienza, nella sua correlazione intenzionale, possiamo certamente delineare i confini della datità, mettendo fuori gioco – o entro parentesi – tutto ciò che non rientra nella perfezione della donazione assoluta – e immanente, dovremmo dire – con cui un vissuto si presenta. Ma la dimensione trascendentale in cui i vissuti s'inseriscono, sebbene possa essere analizzata ontologicamente nel suo carattere eidetico, non può sfuggire al fatto che una temporalità la attraversa, una temporalità che gli dona, in modo necessario, una imprescindibile storicità. La passività della pre-donazione, da una

parte, e la temporalità dall'altra, aprono un orizzonte che dovremmo definire, a tutti gli effetti, genetico. Ma ciò significa, allora, che da un punto di vista statico non dovremmo far uso del concetto di orizzonte? Ovviamente no. *Idee I*, ad esempio, è ricco di riferimenti all'orizzonte di coscienza, inteso come orizzonte del mondo e altresì come orizzonte temporale. L'analisi statica del vissuto non esclude di certo l'orizzonte di possibilità sempre implicite in ogni atto, un orizzonte che si manifesta dal lato della cosa intenzionata – richiamando il classico esempio della percezione dell'oggetto con i suoi lati non visti, ma che posso giungere a intuizione –, ma anche come corrente di vissuti, in tutta la sua ampiezza. Ora, ciò che caratterizza propriamente l'approccio statico è il modo in cui l'orizzonte, come totalità, viene inteso. È nei paragrafi 82-83 delle *Idee I* che emerge in maniera decisa quest'aspetto. La corrente dei vissuti è concepita da Husserl, in questo caso, come una "unità infinita", che comprende l'intero orizzonte dei vissuti appartenenti all'Io puro del flusso; l'Io e la corrente di vissuti, infatti, sono gli elementi essenziali a partire dai quali è possibile comprendere il campo temporale della coscienza. Questo campo, allora, «può essere percorso a partire da uno qualunque dei "suoi" vissuti secondo le *tre* dimensioni del prima, del dopo e del simultaneamente»; in questo modo, sarà possibile ottenere «l'*intera e, secondo la sua essenza, unitaria*, rigorosamente conclusa in se stessa, corrente delle unità temporali dei vissuti»⁷⁴. Ma questa corrente, come intero, può forse essere afferrata? Com'è possibile comprendere ciò che viene caratterizzato come unità "infinita"? Questo punto è certamente uno dei più problematici, in quanto pone la questione della donazione agli estremi; in effetti, benché il dominio della datità possa essere ampliato immensamente, come potremmo pensare all'infinità come donazione? Secondo Husserl, ovviamente, l'intera connessione dei vissuti non può mai essere data in "unico sguardo puro", e ciò viene affermato esplicitamente. Questo non esclude tuttavia che anche l'infinita corrente temporale, l'orizzonte del passato e futuro che circondano l'ora, possa avere un modo di donazione, e divenire così "afferrabile intuitivamente". Questo modo è caratterizzato come «modo della *illimitatezza nel*

⁷⁴ Hua III, p. 185; tr. it. p. 206.

progresso” delle intuizioni immanenti»⁷⁵, Grenzenlosigkeit im Fortgang, un procedere, quindi, “senza limiti”, che avanza di vissuto in vissuto, espandendosi verso gli orizzonti infiniti; è proprio partendo da questo processo che può emergere un nuovo tipo di datità che si discosta dalla datità del vissuto singolare. Di quale tipo di datità stiamo parlando? Ebbene, dell’idea in senso kantiano: «Nel procedere continuativo da afferramento ad afferramento noi afferriamo – dicevo – in certo modo anche *la corrente dei vissuti in quanto unità*. Non la afferriamo come un vissuto singolare, ma nel modo di una *idea nel senso kantiano»⁷⁶*. Tale afferramento presenta a suo modo una sorta di indubitabilità, e come tale si fonda sull’intuizione; ma tale intuizione, precisa subito Husserl, non può essere messa sullo stesso piano di quella relativa all’esperienza immanente, poiché la caratteristica dell’intuire un’idea è che la determinazione del contenuto – la corrente dei vissuti –, rimane “irraggiungibile”. In quanto legata al concetto kantiano di idea, la corrente dei vissuti, nella sua interezza, è pensata come elemento che oltrepassa la possibilità dell’esperienza – per questo essa viene “afferrata”, e non esperita. D’altra parte, un afferramento è possibile, e anche in maniera intuitiva, escludendo ovviamente l’adeguazione – ma questo non pone grandi problemi, come abbiamo già visto nei paragrafi precedenti. Il punto importante allora sta nel fatto che un elemento infinito, come la corrente dei vissuti, può divenire una datità, donarsi in maniera specifica. In un manoscritto del 1913, contemporaneo alla stesura delle *Idee I*, leggiamo a tal proposito: «si dà anche una coscienza specifica, nella quale una *infinità* perviene ad autentica intuizione, alla donazione [*zur Gegebenheit*], come nel caso, ad esempio, della *serie dei numeri infinita»⁷⁷*. La corrente di coscienza non è certo paragonabile a una serie numerica, tuttavia possiede anch’essa una infinità, che può divenire un oggetto fenomenologico a tutti gli effetti; ciò che caratterizza la possibilità di cogliere un elemento infinito sta allora nel fatto che esso si presenta come idea, nel senso di Kant. Non importa allora che il suo contenuto venga determinato completamente, o adeguatamente, anche perché ciò sarebbe

⁷⁵ *Ibid.*, p. 185; tr. it. p. 207.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 186; tr. it. p. 207.

⁷⁷ Hua XLI, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation*. Texte aus dem Nachlass (1891-1935), p. 79.

impossibile; quello che importa è la possibilità della donazione. È inconcepibile tentare di afferrare il *continuum* del processo temporale di coscienza come un'unità conclusa, che si dona in maniera perfetta; ma l'idea del *continuum*, questo è il punto, si prefigura in maniera evidente in quanto idea. E tutto questo è giustificato dal fatto che, secondo Husserl, «l'idea di una infinità motivata conformemente alla sua essenza non è essa stessa un'infinità; l'evidenza che questa infinità non può per principio essere data non esclude, ma piuttosto esige la datità evidente dell'*idea* di questa infinità»⁷⁸. La donazione attraverso la quale l'infinità diviene oggetto per la coscienza non è allora una donazione infinita, che oltrepasserebbe ovviamente ogni limite d'afferramento, bensì una forma finita che porta in sé l'infinità, come idea, infinità che si prefigura fundamentalmente attraverso quell'*illimitatezza nel progresso delle intuizioni*, che permette di avvicinarsi sempre più alla “illimitatezza” della serie infinita, all'illimitatezza della corrente dei vissuti con i suoi orizzonti infiniti, rimanendo tuttavia all'interno dei “limiti” dell'afferrabilità da parte della coscienza. L'illimitato, allora, può donarsi solo entro determinati limiti, come quelli dell'idea; per questo, come afferma il passo precedente, l'idea di infinità non è essa stessa un'infinità⁷⁹. Ma al tempo stesso, l'idea in senso kantiano di cui fa uso Husserl è qualcosa di particolare, che oltrepassa in un certo senso il pensiero stesso di Kant; come nota L. Tengelyi, sebbene l'idea “kantiana” è tale per quanto concerne il concetto di infinità, occorre osservare altresì che questa idea non possiede semplicemente uno scopo, non si limita ad essere un'idea regolativa, ma ha un oggetto, il quale, inoltre, non è meramente potenziale, ma si manifesta come un'attualità infinita⁸⁰. Resta il fat-

⁷⁸ Hua III, p. 331; tr. it. p. 355.

⁷⁹ «Esigere l'intuizione esauriente, che intuisca l'infinito come un finito, sarebbe un non senso. Tuttavia il “processo illimitato delle intuizioni” è esso stesso qualcosa di rappresentabile intuitivamente, in un modo proprio, e ciò serve da supporto per l'astrazione» (Hua XLI, p. 79). Un'intuizione completa dell'infinito quindi non è possibile, poiché in sé l'infinito, come quello della corrente di coscienza con i suoi orizzonti, non può essere ridotto al finito. Piuttosto, è attraverso un'idea, potremmo dire finita, questa volta, che l'infinito diviene afferrabile.

⁸⁰ L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Springer, Dordrecht 2007, p. 74. Secondo Tengelyi, Husserl si discosta in questo modo dall'idea classica, di derivazione aristotelica, secondo la quale l'infinito non può darsi in quanto attualità: *Infinitum actu non datur*. La scelta husserliana, allora, potrebbe essere legata all'influenza della matematica del XIX secolo, e in particolare a quella di Cantor, i cui scritti erano

to, comunque, che l'afferrabilità dell'infinito deve rientrare nei limiti dell'idea; il "processo illimitato", *Grenzenlosigkeit im Fortgang*, sebbene possieda in sé una specifica attualità, deve culminare nell'idea, e per questo mantiene sempre uno statuto eidetico. L'afferramento dell'infinito, quello della corrente dei vissuti nel suo *continuum* illimitato, è un afferramento eidetico, proprio della fenomenologia eidetica, e, dovremmo dire, statica.

Cosa cambia quindi se dalla prospettiva statica passiamo a quella genetica? Cosa potremmo dire dell'infinità del flusso di vissuti da un punto di vista genetico? Sarebbe possibile, in tal caso, assimilare l'infinito a un'intuizione eidetica? Ora, il fatto che il *continuum*, nella sua illimitatezza, venga colto come idea – eideticamente quindi –, rischia di mettere da parte l'imprescindibile "storicità" propria di ogni corrente di vissuti appartenente al soggetto individuale, storicità che viene messa in primo piano nella via genetica. Il grande problema, qui, è rappresentato dalla temporalità, che difficilmente può essere pensata geneticamente come un'unità – infinita –, dunque come essenza. Temporalità e storicità, in fondo, sono sullo stesso piano; seguire la genesi delle appercezioni di coscienza significa innanzitutto, come abbiamo già visto, seguirne lo sviluppo nello scorrere temporale, il quale implica, a sua volta, una necessaria storicità; tutto questo, ovviamente, non potrebbe reggere pensando a una donazione unitaria della corrente di coscienza.

Va da sé che, dopo la svolta genetica della fenomenologia, il modo in cui l'infinità del flusso viene pensata non può mantenere il medesimo carattere esibito nelle *Idee* del 1913. L'interesse tende a dirigersi, piuttosto che sul *continuum* della corrente in quanto unità evidente, sulla necessaria oscurità che il flusso, nella sua totalità, porta implicitamente in sé. Questo aspetto lo si evince bene, ad esempio, nelle lezioni del 1923/24 di *Filosofia prima*. La lezione 50, in particolare, si interroga sul carattere del flusso nella sua totalità afferrato attraverso uno "sguardo d'insieme"; abbiamo già visto come in queste

conosciuti da Husserl. Cantor infatti considera l'infinito attuale (che egli chiama "transfinito") come un elemento che non può essere solo legato a Dio, ma di pertinenza della matematica; ciò che rimane invece nel campo esclusivo della teologia è l'infinito assoluto, che non può essere pensato matematicamente (Cfr. G. Cantor, "Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre", Berlin 1883).

lezioni l'infinità della corrente di coscienza venga pensata in quanto "unità complessiva di una connessione di vita senza fine": il termine "vita", in questo caso, è molto forte, e porta con sé un naturale contrasto con l'*idea* dell'unità complessiva del flusso. Allora, volendo gettare uno sguardo sull'intero fluire di coscienza che tenga conto della sua necessaria storicità, difficilmente potremmo accontentarci dell'idea – kantiana, come sappiamo – che da ciò emerge; questo perché, lo abbiamo detto, la storicità tende a essere esclusa dallo sguardo "eidetico". Pertanto, uno sguardo d'insieme della corrente con i suoi orizzonti infiniti, che fuoriesca dai limiti dell'approccio statico, incontrerà l'unità complessiva del flusso non come idea, ma come vita; per questo Husserl può scrivere:

La mia vita nella sua estensione temporale complessiva è costituita per me, costantemente e prima di qualsiasi coglimento e osservazione attivi, come orizzonte unitario, nel modo di una vaga rappresentazione da lontano. Io posso volgermi verso questa vaghezza e verso questa lontananza, avvicinarmi ad esse, posso, tenendole ferme nella coscienza in modo costante, ricavare sempre di più i loro contorni. La vaghezza e la lontananza posso rendermele sempre più chiare, arricchendole, in misura crescente, di singole intuizioni riproduttive. Ma questo processo di illustrazione e riempimento figurale, che chiarifica ciò che dapprima era del tutto vago – e tuttavia non privo di senso –, non altera la natura dei risultati, che saranno tutti quanti, sempre di nuovo, caratterizzati da una certa vaghezza, da una relativa distanza malgrado l'avvicinamento, sicché io ho sempre di nuovo di fronte a me *in infinitum* possibilità di illustrazione e riempimento figurale ulteriori. Io colgo costantemente, attraverso l'anticipazione, il flusso unitario e senza fine della vita. Lo colgo, e tuttavia soltanto da lontano.⁸¹

La "vaga rappresentazione da lontano" tratteggia bene il carattere dell'infinito in quanto vita, un carattere che non sembra più manifestarsi nell'evidenza, come idea evidente, nel senso kantiano – come risulta da *Idee I*. La vaghezza, l'impossibilità di colmare quell'oscurità e quell'apertura infinita che la vita porta in sé, con i suoi orizzonti temporali, sembrano così rappresentare il tratto dominante

⁸¹ Hua VIII, pp. 155-56; tr. it. p. 201.

dell'afferramento complessivo della vita. Tutto ciò non esclude, dobbiamo dirlo, che l'infinità possa donarsi; la visione eidetica del flusso infinito lo può sempre cogliere, sul piano statico, come idea, e ciò conserva il suo valore. Ma le problematiche che la via genetica apre gettando lo sguardo sulla vita in tutta la sua estensione tendono a mettere in secondo piano ogni possibilità di un afferramento unitario della vita stessa; essa, in questo caso, deve essere analizzata nel suo sviluppo, a partire dalle origini, nei suoi momenti desti e non, negli strati patenti e latenti. Per questo, una comprensione della vita nel suo sviluppo, nel suo accadere, nel suo fluire temporale, non può darsi come idea; o meglio, nel donarsi come idea, la vita viene in un certo senso "falsificata".

Quello che caratterizza le analisi del 1913 è il fatto che *eidos* e orizzonte possono ancora essere posti sullo stesso piano; con la svolta genetica, questo legame tende a rompersi, poiché, da un lato, l'interesse per l'orizzonte come unità complessiva infinita lascia spazio a un interesse per questo inteso come elemento dinamico; dall'altro, per il fatto che la temporalità, analizzata autenticamente in tutta la sua profondità, non può circoscriversi nei confini dell'idea – non a caso, allora, l'inizio della svolta genetica comincia proprio con un nuovo impegno ad affrontare il tema della temporalità in tutte le sue problematiche, come ci mostrano gli scritti di Bernau del 1917/18. In tal senso, il *continuum* della corrente di vissuti non può essere concepito, semplicemente, come un processo formale; tale processo è ricco di stratificazioni, contenuti sedimentati, accadimento proto-istituenti che si ripercuotono implicitamente in ogni presente attuale. L'infinità dell'orizzonte è anche questo. Un'analisi genetica che cerchi di far luce su tutto ciò da un punto di vista "eidetico" sarebbe allora, senza dubbio, inadatta.

Dobbiamo così ripetere quanto detto prima, ovvero che seguendo la via genetica, ci troviamo di fronte a un'estensione smisurata del campo della donazione. Ogni momento del flusso, dunque, può divenire oggetto d'analisi; ma per divenire tale, deve in qualche modo *darsi*, farsi donazione per la coscienza. Le problematiche più grandi si aprono nel momento in cui diviene necessario far rientrare nel dominio della *Gegebenheit* le questioni che, in un certo senso, si pongono al limite proprio della donazione: per fare pochi esempi, potremmo citare

il problema della prima infanzia – o dell'*Urkind*, in termini husserliani –, legato alla possibilità/impossibilità di ripercorrere l'immensa vastità del nostro passato attraverso la rimemorazione; il problema dell'inconscio, delle sedimentazioni di esperienze trascorse da cui possono provenire motivazioni inconsce; il problema della temporalità originaria pre-costitutiva, della vita di coscienza non desta, quindi del sonno, ecc. La via genetica conduce inevitabilmente verso tali questioni, che richiedono un ripensamento generale della *Gegebenheit*, in tutte le sue gradazioni e possibilità.

6. *Fenomenologia come archeologia*

Abbiamo visto in precedenza, riflettendo sul del tema della passività, come già prima degli anni Venti si faccia strada nel pensiero husserliano l'idea di una "stratificazione" della vita di coscienza, idea che in *Idee II* si presenta come possibilità di ripercorre a ritroso gli strati di costituzione della cosa, fino ai dati di sensazione, come elementi ultimi e primitivi; i manoscritti di Bernau del 1917/18, lo abbiamo visto, riprendono questa idea in maniera ancor più radicale, cercando di mettere in luce quello strato ultimo di coscienza completamente senza ego, inteso come dominio della "sensualità originaria". Il fatto che la vita di coscienza possieda una determinata stratificazione, e che la fenomenologia debba in qualche modo "scavare", al fine di portare alla luce quegli strati che fungono da presupposizione, da motivazione originaria – strati che, nel dominio della passività, possono presentarsi effettivamente "in profondità", mettendo in questione ogni possibilità di certezza intuitiva –, significa in fondo che l'analisi fenomenologica non si discosta di molto da una vera e propria impresa "archeologica". Quest'aspetto è riconosciuto dallo stesso Husserl, come emerge chiaramente da una lettera del 1920:

La descrizione semplicemente statica è incomprendibile, non si sa mai ciò che è radicalmente significativo e ciò che non lo è, e ciò che è importante è la comprensibilità costitutiva. Io cerco di comportarmi, verso le datità fenomenologiche, come l'archeologo negli scavi;

esse sono accuratamente messe insieme, ma il lavoro vero e proprio non è la loro descrizione, bensì la ricostruzione.⁸²

Questo passo, che Husserl scrive a Gerda Walther⁸³, possiede dal nostro punto di vista un'importanza essenziale. Innanzitutto, quello che sorprende è che il lavoro autenticamente fenomenologico è pensato come un lavoro "archeologico", che tenta di superare i limiti di un approccio esclusivamente statico nei confronti della donazione. D'altra parte, prima ancora di ogni distinzione propriamente metodologica, non pare inappropriato pensare alla fenomenologia, nel suo complesso, come una sorta di archeologia, proprio per quella volontà di retrocedere fino alle radici ultime della conoscenza, al fondamento del sapere, che ha accompagnato la riflessione husserliana nei diversi periodi della sua opera. Le lezioni di *Filosofia prima* su questo punto sono chiare: «è necessaria una scienza che, come "archeologia" autenticamente degna di questo nome, esamini sistematicamente quel terreno originario ultimo e tutte le origini dell'essere e della verità che esso include in sé. In seguito, tale archeologia deve insegnarci in che modo, partendo da questa fonte originaria di tutte le intenzioni e validità, ogni conoscenza possa essere portata alla forma razionale più elevata ed ultima»⁸⁴. Per essere più chiari, dovremmo dire però che l'idea di archeologia, nel pensiero di Husserl, assume un duplice carattere. Anche da un punto di vista statico, ciò che si presenta al fenomenologo è pur sempre una stratificazione trascendentale; sia dal lato della noesi che da quello del noema, la conoscenza possiede sempre una forma stratificata che occorre analizzare. Tuttavia, come emerge chiaramente da un manoscritto del 1933, che porta il titolo *Statische und genetische Phänomenologie*⁸⁵, l'analisi statica ha a che fare con delle stratificazioni che devono essere intese come "stratificazioni di senso", o come

⁸² «Bloß statisch Beschriebenes ist unverständlich, und man weiß dabei nie, was radikal bedeutsam ist und was nicht, und die Bedeutsamkeit ist eben die konstitutive Verständlichkeit. Ich pflege mich gegen phänomenologische Gegebenheiten so zu verhalten wie der Archäologe bei der Ausgrabung: sie werden sauber zusammengestellt, aber die eigentliche Arbeit ist nicht ihre Beschreibung, sondern die Rekonstruktion» (E. Husserl, *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente III, Dordrecht/Boston/London 1994, Bd. II, p. 260).

⁸³ Esponente del movimento fenomenologico, allieva di Husserl e E. Stein, nota in particolare per i suoi contributi alla fenomenologia della mistica.

⁸⁴ Hua VIII, pp. 29-30; tr. it. p. 36.

⁸⁵ Hua XV, n° 35, p. 613.

afferma più esplicitamente il testo, “stradi-di-validità” (*Geltungsschichten*), che possono essere descritti “eideticamente”, al fine di mettere in luce la struttura generale della conoscenza nei suoi differenti gradi fondazionali. L’archeologia all’opera in queste analisi non può ancora essere messa sullo stesso piano di quella che deve affrontare questioni propriamente genetiche; certo, seguendo questa via è possibile dare una descrizione per così dire “ontologica” della costituzione nei suoi vari aspetti. Il fatto, ad esempio, che la struttura di un determinato ambito della conoscenza, come unità costituita, venga analizzata nei suoi strati, ponendo quindi basi a partire dalle quali possono essere fondati altri gradi, suggerisce un’immagine genetica, ma non si tratta effettivamente di geni; siamo sempre nella sfera delle analisi ontologico-costitutive. Su questo punto Husserl è chiaro: «Ci si può rappresentare la formazione graduale della costituzione ricorrendo all’immagine di una genesi, immaginando cioè che l’esperienza si compia veramente dapprima nelle datità del grado inferiore, che poi a ciò si aggiunga il nuovo grado e che così si costituiscano nuove unità ecc. Ma questa è una genesi dello stesso genere di quella che viene realizzata dalla matematica. [...] Noi ci limitiamo qui a descrivere gli strati dell’*essenza* delle datità reali»⁸⁶. Ora, se vogliamo passare al secondo carattere che costituisce l’archeologia fenomenologica – quello genetico –, dobbiamo tenere conto di quanto abbiamo detto fino ad ora in merito alla via genetica; in particolare, occorre mettere in primo piano l’importanza che riveste l’aspetto storico, e legato a questo, di conseguenza, la temporalità. In effetti, potremmo dire che è proprio con l’apertura delle analisi alla storia della costituzione e alla sua origine temporale – come insegna il più volte citato *Metodo fenomenologico statico e genetico* – che si fa strada la possibilità di una vera e propria “archeologia genetica”, che non si limita allo studio “ontologico” degli strati di validità. La chiarezza “eidetica” grazie alla quale è possibile mostrare le varie stratificazioni all’interno della costituzione, del rapporto noesi-noema⁸⁷, perde la sua efficacia in questo caso. Tut-

⁸⁶ Hua V, p. 125.

⁸⁷ Si pensi ad esempio alle descrizioni di *Idee I* in merito alla relazione tra *hyle* sensibile e *morphé* intenzionale; innanzitutto questi due elementi rappresentano, secondo le analisi del 1913, due strati dell’essere fenomenologico che possono essere studiati separatamente (e Husserl si concentrerà, com’è noto, sullo strato propriamente intenzionale-noetico, accordandogli una maggiore importan-

tavia, dobbiamo precisarlo, sia che si tratti d'analisi statica o genetica, l'archeologia rimane un elemento essenziale; non dobbiamo pensare a una separazione totale dei domini di ricerca fenomenologica, come abbiamo già osservato. Piuttosto quello che sia apre, con un approccio differente alla ricerca, è un campo di problematiche differenti; è chiaro allora che l'archeologia fenomenologica, seguendo la via genetica, si troverà nella condizione di dovere studiare gli atti di coscienza immersi nel loro orizzonte di temporalità, con la loro storia e le sedimentazioni ecc.⁸⁸, con i problemi che ne conseguono.

Quindi, se volgiamo approfondire il metodo archeologico-genetico della fenomenologia, dobbiamo innanzitutto soffermarci su quello che rappresenta, per così dire, il primo passo, ciò che permette di “destratificare” l'insieme dell'esperienza da analizzare. Tale destratificazione avviene grazie a quella che Husserl definisce *Methodes des Abbaus*, metodo della “decostruzione”. Questo metodo si sviluppa in maniera specifica a partire dagli anni Venti, e in particolare con le analisi sul mondo pre-dato, e viene approfondito ancora di più nelle ricerche sulla temporalità degli anni Trenta, raccolte nei *C-Manuskripte* (1929–1934). L'analisi decostruttiva segue il discorso generale fatto per l'archeologia; anch'essa quindi può essere pensata sia nel contesto dell'analisi statica – e in questo caso si tratterà di una destratificazione dei gradi fondazionali della validità – che in quello genetico. In quest'ultimo senso, per usare le parole di Nam-In Lee, il metodo archeologico decostruttivo dovrà essere in grado «di portare alla luce gli elementi ultimi, le origini ultime della genesi trascendentale, ossia le *archai*»⁸⁹. Il versante genetico dell'*Abbau* è ovviamente quello che ci interessa più da vicino, avendo deciso di seguire la dona-

za), e descritti così, attraverso un'analisi eidetica, nella loro struttura apriorica essenziale. Dal punto di vista fondazionale, poi, il momento materiale (*hyle*) viene pensato come elemento da “animare” grazie alla noesi intenzionale, la quale può così costituire il suo correlato oggettuale, come unità noematica.

⁸⁸ A. Montavont scrive a tal proposito: «L'atto, che era l'oggetto di studio della fenomenologia statica, viene posto all'interno del suo orizzonte temporale. Esso si rivela così portatore di una storia di senso sedimentata che l'analisi genetica deve dispiegare, esplicitare e risvegliare. Se la relazione di fondazione statica è dell'ordine della validità, l'ordine di fondazione genetico è un ordine temporale di motivazione. La fenomenologia della genesi si occupa del divenire nel flusso temporale e delle motivazioni che operano in questo flusso» (A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 38).

⁸⁹ Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phaenomenologica 128, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1993, p. 77.

zione in tutta la sua ampiezza e profondità, strada, questa, che ci ha condotto necessariamente nel regno della passività. Su questa via, la decostruzione che Husserl vuole mettere in atto si oppone metodologicamente a una certa forma di ontologizzazione del mondo, come ben si evince dall'intento di un manoscritto del 1930: «Primo inizio di una decostruzione metodica del presente archi-fenomenale, al tempo stesso come metodo della decostruzione del mondo pre-dato come tale, e della domanda-retrospettiva verso i modi d'apparizione soggettivi, al posto del metodo di un'ontologia del mondo dell'esperienza, e di questa come filo conduttore trascendentale»⁹⁰. È chiaro che l'intento non è quello di abbandonare il mondo dell'esperienza, bensì mettere da parte la sua analisi ontologica, la sua descrizione attraverso determinate "regioni" dell'essere, e reimpostare la ricerca partendo dalla temporalità originaria, una temporalità che porta in sé già il mondo nella sua pre-donazione; tale pre-donazione infatti, non è qualcosa di indipendente, ma abbraccia la mia passività, e si inserisce nella temporalità soggettiva, nel flusso continuo del mio presente, facendo da sfondo a ogni possibile attività dell'ego⁹¹. Per questo, la decostruzione del mondo si lega alla decostruzione della coscienza soggettiva nella sua temporalità – facendo così eco a quanto detto in precedenza: "il mondo è sempre mondo "per" la coscienza, e la coscienza è tale nella costante correlazione con il mondo". Decostruire il presente del flusso costante di coscienza non è di certo un'impresa facile, e ancor di più se l'intenzione è quella di scavare fino alle radici ultime del flusso, fino a quegli strati originari che fanno da fondamento alla genesi di coscienza; l'archeologia genetica ha davanti a sé un compito difficile, ricco di ostacoli. Innanzitutto non può accontentarsi della sola riduzione trascendentale, dell'*epochè* che possiamo vedere in opera nelle *Idee I*, così come nelle *Meditazioni cartesiane*, intesa come inibizione dell'interesse mondano e apertura della soggettività trascendentale,

⁹⁰ «Erster Anfang eines methodischen Abbaus der urphanomenalen Gegenwart, zugleich als Methode des Abbaus der vorgegebenen Welt als solcher und der Rückfrage auf die subjektiven Erscheinungsweisen anstelle der Methode einer Ontologie der Erfahrungswelt und dieser als transzendentaler Leitfaden» (Hua Mat. VIII, 107).

⁹¹ «In der lebendigen Gegenwart habe ich auf sie reduzierend (Abbau) die Vorgegebenheit der Welt als lebendig-gegenwärtige Vorgegebenheit, genau wie sie in dieser Lebendigkeit Vorgegebenheit ist» (Hua Mat. VIII, p. 50).

con l'ego puro e le relative *cogitationes*. Questa è certamente un punto di partenza, ma non è sufficiente: affinché possa aver luogo un'effettiva decostruzione, secondo Husserl è necessaria un'ulteriore forma di riduzione, o meglio, una "radicalizzazione della riduzione". Questa viene definita, in diversi manoscritti, *Rückfrage*, "domanda-retrospettiva", e costituisce uno degli elementi essenziali dell'archeologia fenomenologica. Va di pari passo con l'*Abbau*, poiché rappresenta in fondo, come si legge in *Esperienza e giudizio*, una decostruzione di tutto ciò che giace già come "deposito di senso" nel nostro mondo dell'esperienza, un *Zurückfragen* quindi, che si spinge dal deposito di senso fino alle sue "fonti soggettive" a partire dal quale si è sviluppato⁹². La domanda-retrospettiva rappresenta così l'autentico atto regressivo che retrocede, attraverso le stratificazioni decostruite, fino all'elemento ultimo e originario, che secondo il pensiero husserliano è costituito dal flusso privo di implicazioni egoiche, il flusso quindi nella sua forma ultima primitiva:

L'analisi strutturale del presente originario (il fluire costante-vivente) ci conduce alla struttura dell'Io e al substrato, che lo fonda costantemente, del flusso senza-ego, che *riconduce*, attraverso una conseguente domanda-retrospettiva verso ciò che anche l'attività sedimentata rende possibile e presuppone, *al pre-egoico radicale*.⁹³

Il significato di "flusso senza-ego", o di "pre-egoico radicale" deve essere compreso correttamente. Dobbiamo dire infatti che il senso dell'essere senza-ego non significa in tutto per tutto una totale assenza di ogni possibile forma egoica; ciò che manca, nell'origine del flusso continuo, è l'attività dell'Io, o ancor di più, l'ego come polo di attività e passività. Ma una certa forma di "centrazione" egoica, come ama dire Husserl, non può essere eliminata anche in questi strati ultimi. Tutto ciò sarà oggetto di analisi più specifiche, ma per il momento ciò che ci interessa è mettere in risalto la profondità che il metodo archeologico è in grado di raggiungere. Proprio questa profondità, d'altronde, costituisce un problema enorme, un problema relativo all'afferramento degli strati primitivi, che, come abbiamo ormai com-

⁹² *Erfahrung und Urteil*, Academia / Verlagsbuchhandlung, Prag 1939, p. 47.

⁹³ Hua XV, p. 598.

preso, non possono rientrare nella sfera dell'egologia trascendentale. L'originarietà che cerca di portare alla luce l'archeologia, attraverso la decostruzione e la *Rückfrage*, ha un senso differente dall'originarietà intesa come "ciò che è più originario per me, l'Io della mia esperienza"; l'archeologia fenomenologica, seguendo la via della genesi, mira all'origine genetica, che come tale rappresenta un'origine "lontana", non evidente, che sfugge all'intuizione. Su questo punto Husserl è chiaro, come mostra questo passaggio del 1934: «dobbiamo naturalmente dividere, rispetto all'originarietà, la mia originarietà, di colui che pone la domanda retrospettiva (*des Rückfragenden*) a partire dal mondo costituito, l'Io riflettente maturo, e l'originarietà che parte da un'ulteriore domanda retrospettiva (*weiteren Rückfrage*), quella attraverso lo svelamento della genesi dell'originarietà ricostruita dell'"inizio" della genesi costitutiva»⁹⁴.

7. *La fenomenologia ricostruttiva*

È chiaro che la profondità verso la quale può spingerci l'archeologia fenomenologica ci pone in una situazione *limite* di possibilità d'esperienza; anzi, piuttosto che possibilità d'esperienza, dovremmo dire: *limite di possibilità di donazione*. Infatti, dopo aver trattato la questione della genesi e della relativa decostruzione archeologica, il problema della *Gegebenheit* riemerge con forza. Se vogliamo condurre lo sguardo fenomenologico fino ai fondamenti ultimi della costituzione, toccando il fondo da cui ogni genesi ha inizio, occorre innanzitutto comprendere in che modo questo fondo si presenta. Qual è il suo *modo di donazione*? Se l'origine genetica sfugge all'evidenza dell'esperienza, in che modo potremmo raggiungerla? In effetti, l'esperienza, in ogni suo grado di donazione – dai più oscuri fino alla perfetta chiarezza –, si pone sempre, secondo il pensiero fenomenologico, all'interno dello scorrere temporale, e viene a costituirsi nel tempo, come esperienza presente, con un passato appena trascorso e un futuro che si forma nel continuo riempimento dell'intenzionalità pro-tensionale. Tuttavia, quando Husserl cerca di mettere in atto una deco-

⁹⁴ Hua Mat. VIII, p. 279.

struzione del flusso, del presente vivente – come dicono i manoscritti degli anni Trenta –, quello che cerca di fare è arrivare alle radici della costituzione temporale, in cui il tempo di coscienza non si è ancora costituito; è chiaro allora che trovandosi in questa strana situazione di pre-temporalità, o anche in-temporalità, come dicono alcuni manoscritti, non può esserci spazio per l’esperienza. Non a caso la dimensione che il fenomenologo si trova di fronte, seguendo questa profondità, è contrassegnata da Husserl come dimensione del “pre-essente”. A tal proposito, in una nota a un testo del 1933, viene constatata una differenziazione di grande rilievo tra una certa idea di fenomenologia, qui definita come “fenomenologia prima”, che si occupa della costituzione del mondo in quanto “essente”, e una fenomenologia legata agli “strati più profondi”, che concerne propriamente la costituzione del “pre-essente” (*des Vorseienden*)⁹⁵. Questa dimensione, diciamolo ancora una volta, sfugge all’esperienza; come può essere afferrata allora? A che tipo di donazione dobbiamo fare appello, nel momento in cui, seguendo la via archeologica, ci avviciniamo alla dimensione del pre-essente? Ebbene, secondo Husserl il metodo attraverso il quale diviene possibile spingere l’analisi fenomenologica fino a questi limiti deve essere un metodo *ricostruttivo*. La ricostruzione rappresenta così il terzo elemento essenziale dell’archeologia, assieme alla decostruzione e la domanda-retrospettiva. Se seguiamo l’immagine dell’«archeologia ordinaria» anche in fenomenologia, la linea guida da seguire sarà allora questa: «*Rekonstruktion, Verstehen im “Zick-Zack”*»⁹⁶. L’idea d’una comprensione a “Zick-Zack” è certamente efficace, poiché dimostra l’impossibilità di un afferramento diretto di ciò che deve essere decostruito e ricostruito, in quanto pre-essente. Questa dimensione necessita della ricostruzione, poiché non può mai darsi, in sé, nella sua pre-essenza; il nostro afferrare esperienziale parte sempre da ciò che è già “essente”, da una temporalità costituita, che rappresenta il nostro presente, e non può così tornare alla sua origine, l’origine dell’afferrare presente (e anche riflessivo, potremmo dire), che permane quindi costantemente pre-essente, inaccessibile all’esperienza;

⁹⁵ Hua XV, p. 613.

⁹⁶ Hua Mat. VIII, p. 357.

L'essente, in ogni grado, può essere esperito solo nell'appercezione, pertanto l'essente presuppone infine il pre-essente, che innanzitutto può venire afferrato dall'Io sviluppato delle appercezioni (e dal noi) in un afferramento retrospettivo e nella riproposizione delle appercezioni stesse già formate, come essenti; quindi, come pre-essente essente (*als seiendes Vor-Seiendes*), che è sempre di nuovo da ricostruire metodicamente e da identificare, dunque come qualcosa che “era”, prima che fosse appercepito.⁹⁷

Viene alla mente, leggendo il passo, la constatazione di Levinas il quale afferma, riflettendo sulle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, che “la coscienza è in ritardo su se stessa”⁹⁸. Ma questo ritardo deve essere inteso in maniera corretta; esso non può essere pensato all'interno del concetto stesso di tempo. Secondo Derrida, pensare al ritardo come un “ritardo originario”, significa escludere la possibilità di un rapporto tra due presenti, come se in un determinato punto del tempo presente B dovesse sopraggiungere ciò che si è prodotto nel momento presente A, che lo ha preceduto⁹⁹. Il ritardo originario, piuttosto, è ciò che contraddistingue “l'alterità dell'origine assoluta”, che appartiene strutturalmente al “mio presente vivente”, come scrive sempre Derrida nella *Introduzione a “l'origine della geometria” di Husserl*¹⁰⁰. Tutto ciò allora pone la necessità di un “afferramento retrospettivo”, *rückschauenden Erfassung*, che non può mai avere davanti a sé, in maniera chiara e definita, l'originario come pre-essente, che come tale necessita della ricostruzione.

Pensando alla possibilità di una fenomenologia ricostruttiva, non possiamo esimerci da un confronto con un'altra importante idea di ricostruzione, ovvero quella della psicologia di Natorp. Questo confronto non è arbitrario, dato che secondo alcuni studiosi l'influenza di Na-

⁹⁷ Hua Mat. VIII, p. 223.

⁹⁸ E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 177.

⁹⁹ Questa constatazione viene fatta in una nota al testo *L'écriture et la différence*, in cui Derrida riflette sulla psicoanalisi di Freud. Ma questa idea di “ritardo”, come egli stesso ammette, gli si è imposta proprio grazie alla lettura di Husserl (J. Derrida, *L'écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, p. 302).

¹⁰⁰ J. Derrida, *Introduzione a “l'origine della geometria” di Husserl*, trad. it. di C. di Martino, Jaca Book, Milano 1987, p. 214.

torp su Husserl, relativamente alla ricostruzione, pare essenziale. Iso Kern, nel suo *Husserl und Kant*, è forse l'autore che più ha avvicinato i due filosofi per quanto riguarda l'idea di una ricostruzione del processo soggettivo di conoscenza, facendo anzi pesare maggiormente l'influenza natorpiana – come se il metodo husserliano si fosse, in un certo senso, adeguato a quello di Natorp¹⁰¹. In effetti, il modo in cui Natorp pensa alla ricostruzione non è così diverso dall'utilizzo che ne fa Husserl, anche se, e questo è importante, non si può pensare alla fenomenologia ricostruttiva husserliana come una copia della metodologia del filosofo neokantiano. Innanzitutto dobbiamo osservare che per Natorp il metodo della ricostruzione rappresenta l'elemento essenziale della sua psicologia, in contrapposizione con il procedere delle scienze oggettivanti, che avanzano in maniera “costruttiva”. In Husserl non è presente questa contrapposizione, dato che i termini costruzione e ricostruzione sono a volte utilizzati per esprimere la medesima idea. A parte questo, la ricostruzione non può essere pensata come il metodo fondamentale della fenomenologia, bensì come “uno dei suoi metodi”, che si impone al fenomenologo nel momento in cui diviene necessario affrontare un determinato ambito di ricerca; la ricostruzione fenomenologica acquisisce una certa importanza come conseguenza dell'approfondimento della via genetica, motivo questo che spiega il perché Husserl sia arrivato a utilizzare il concetto di ricostruzione in maniera specifica solo nell'ultimo periodo della sua riflessione. Il punto di fondo che accomuna comunque le prospettive dei due filosofi è il fatto che il processo del fluire della coscienza possiede una certa originarietà che non può essere colta nell'immediato. Nella *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* del 1912, Natorp afferma che non è possibile avere una presa “immediata” sull'elemento soggettivo ultimo della coscienza; nella sua immediatezza, questo non si può afferrare, ma può essere raggiunto solo “posteriormente”, in ritardo. Il flusso vitale di coscienza è un processo che, in sé, non può essere oggettivato, poiché non è affatto un processo oggettivo; esso porta all'oggettivazione, ma in sé permane un flusso soggettivo inoggettiva-

¹⁰¹ I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantianismus*, *Phaenomenologica* 16, M. Nijhoff, Den Haag 1964, pp. 353-354.

bile. Per questo si rende necessaria la ricostruzione, che compie quindi una inversione del processo: invece di seguire la conoscenza oggettivante, la psicologia ricostruttiva parte dall'oggettivazione per cercare di risalire al processo soggettivo¹⁰². Come si pone il pensiero di Husserl di fronte a questa posizione? Innanzitutto dobbiamo dire che, di fronte a queste problematiche, Husserl ha sempre cercato di rispondere con la riduzione, che può essere considerata a tutti gli effetti il metodo essenziale della fenomenologia. In questo modo, il momento "oggettivante", considerato proprio dell'attitudine naturale, della vita costituente il mondo in maniera naturale, non diviene il punto di partenza per la ricostruzione, ma della riduzione fenomenologica, che mette entro parentesi ogni elemento di vita naturale-oggettivante. Questa via permette così alla fenomenologia di raggiungere il "residuo"-coscienza nella sua assolutezza¹⁰³. Questo metodo non è ben visto da Natorp, secondo il quale, come scrive nella recensione alle *Idee*, la riduzione si presenta come qualcosa di "poco chiaro", che non riesce a tenere conto di "tutto il mondo dell'oggettività", dato che procede attraverso un "atteggiamento puramente negativo"¹⁰⁴. Eppure, secondo Husserl, seguendo il cammino della fenomenologia e mettendo in atto la sua metodologia nel modo corretto – si parla quindi, oltre che della riduzione, della "visione evidente" – non si rende necessaria nessuna ricostruzione. Il §79 delle *Idee I* è chiaro su questo punto: se attuiamo la riflessione sui vissuti del flusso, il loro statuto irriflesso originario può sempre essere portato a datità intuitiva, a patto che "si abbia la capacità di innalzare alla luce della chiarezza eidetica l'elemento in discussione". Pertanto, non può esserci assoluto contrasto tra la riflessione e l'idea di una perfetta conoscenza; «i fenomeni della riflessione costituiscono una sfera di datità pure ed eventualmente di una perfetta chiarezza»¹⁰⁵. È evidente allora che la ricostruzione, nel pensiero dei due filosofi, non si trova sullo stesso piano; qual è però il senso che essa riveste nella fenomenologia husserliana? Per comprendere bene il

¹⁰² Cfr. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Mohr, Tübingen 1912, pp. 189-201.

¹⁰³ Cfr., su questo punto, S. Luft, *Reconstruction and reduction : Natorp and Husserl on method and the question of subjectivity*, in R. A. Makkreel, S. Luft (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Indiana University Press, Bloomington 2009, pp. 59-91.

¹⁰⁴ P. Natorp, «Le *Idee per una fenomenologia pura* di Husserl», cit., p. 152.

¹⁰⁵ Hua III, p. 175; tr. it. p. 197.

carattere della fenomenologia ricostruttiva, rispetto al metodo natorpiano, dobbiamo innanzitutto pensare al fatto che Husserl lavora con diversi livelli di profondità della vita di coscienza; le stratificazioni che l'*Abbau* cerca di mettere in luce rivelano una grande complessità della struttura del processo soggettivo di conoscenza, una complessità che non ha un carattere univoco, bensì graduale. La gradualità è proprio ciò che ci permette di capire come nell'andare sempre più in profondità, verso le radici della costituzione temporale, la chiarezza si sfumi, e l'esperienza incontri il proprio limite, un limite che dipende pienamente dalla donazione-al-limite che si tenta di raggiungere attraverso la domanda genetico-retrospettiva. La donazione di un vissuto, pertanto, è una donazione nell'evidenza, ma la donazione dell'origine pre-essente, da cui ogni vissuto dipende, non può esserlo. La ricostruzione va di pari passo con la volontà di portare lo sguardo fenomenologico sull'origine ultima, in cui la dinamica intenzionale incontra la passività più radicale: «Alle Urassoziation, Urintentionalität wird erst durch Abbau und Rekonstruktion ausgelegt»; ogni intenzionalità primordiale quindi, come ogni forma di associazione originaria, deve essere indagata, “dispiegata”, attraverso la decostruzione e la ricostruzione. Solo dove non c'è più possibilità di un afferramento esperienziale, al di là dei gradi di chiarezza con cui si dà, deve intervenire la ricostruzione fenomenologica.

A questo punto è chiaro che il metodo ricostruttivo, reso necessario nell'ambito dell'archeologia fenomenologica, non concerne l'analisi del flusso di coscienza nella sua totalità, come nel caso della psicologia di Natorp. La costituzione temporale può essere studiata in maniera intuitiva nella sua struttura, senza ricorrere a ricostruzioni o costruzioni; l'analisi ad esempio dell'impressione originaria, quindi della relativa continuità con la ritenzione, si pone di fronte allo sguardo fenomenologico come analisi elementi originari, suscettibili d'esperienza, che sono-stati esperienza e posso essere oggetto di riflessione. Oppure il passato, che può essere riafferrato attraverso la rimemorazione, anche se non si presenterà più nell'originaria presenza: la “presentificazione” del passato non è, e non può essere una ricostruzione. Il metodo ricostruttivo interviene solo in determinati casi, o meglio, in *casi-limite*. Cerchiamo di mettere un po' più in chiaro questa casistica. In effetti, il termine ricostruzione non ha sempre il mede-

simo significato nelle varie ricerche che ci presentano i manoscritti – Husserl del resto non ha praticamente mai cercato di dare definizioni chiare e definitive della *Rekonstruktion*, nonostante abbia impiegato il concetto in vari contesti d’analisi:

1) Un primo ambito d’analisi in cui interviene la ricostruzione concerne la sfera dell’origine genetica del tempo, un’origine archi-temporale che, data la sua radicale profondità, sembra al tempo stesso uscire da ogni categoria temporale, essendone comunque l’origine. Questa dimensione non è accessibile all’esperienza, motivo per cui la ricostruzione diviene necessaria: «Nella *ricostruzione fenomenologica* ha luogo, sotto il titolo di uno svelamento di fondi oscuri, una temporalizzazione “originaria” [...]. Viene effettivamente svelata la pretemporalizzazione passiva (*Vorzeitigung*)»¹⁰⁶. A questa dimensione originaria del flusso appartengono anche le forme primordiali dell’*Ur-ich*, o *urtümliches Ich*, e della materialità originaria, la *Ur-hyle*; queste non sono forme costituite, ma archi-forme, poste sullo stesso piano dell’archi-temporalità, che fungono costantemente come presupposizioni per ogni possibile costituzione¹⁰⁷.

2) Un secondo senso in cui interviene la ricostruzione concerne il passato più lontano e oscuro, un passato che non può essere raggiunto dal ricordo, sebbene faccia parte della vita soggetto; questo oblio è quello della prima infanzia, o dell’infanzia originaria, dell’*Urkind*, in termini husserliani. In questo caso, la fenomenologia deve ricorrere a una sorta di “costruzione indiretta”, che spinga l’analisi in un dominio che sfugge a ogni possibile rimemorazione; è per questo, inoltre, che la ricostruzione dell’infanzia originaria deve avvenire anche tramite un tentativo di comprensione, attraverso l’empatia, di un altro infante¹⁰⁸. Questa via ricostruttiva, come si legge in un manoscritto del 1931, può essere considerata a tutti gli effetti una “via indiretta” verso il nostro passato più originario¹⁰⁹. Ciò non esclude tuttavia la possibilità di un’altra via, quella “diretta”, che tenta di interrogare direttamente il proprio passato, dando così spazio alle capacità della rimemorazio-

¹⁰⁶ Hua XXXIX, p. 475.

¹⁰⁷ Cfr. Hua Mat. VIII, p. 199.

¹⁰⁸ Cfr. Hua XXXIX, p. 479; Hua XV, p. 583, 608.

¹⁰⁹ In questa “via indiretta”, propriamente ricostruttiva, si possono inserire anche le analisi sulla “normalità” e “anormalità”, così come quelle sull’animalità.

ne, limitatamente alle sue possibilità¹¹⁰. Questa via tuttavia possiede grandi limiti, e può risultare impercorribile, come si può ben comprendere. Nell'ambito della ricostruzione dell'*Urkind* rientrano anche gli istinti originari, quelle pulsioni istintive che fanno parte della struttura essenziale della soggettività, e che trovano la propria genesi nell'inizio primordiale della monade. L'infanzia originaria infatti, secondo Husserl, è già diretta verso il mondo in maniera istintiva, e ciò guida lo sviluppo successivo; questa sfera oscura di archi-istinti deve così essere oggetto di ricostruzione fenomenologica¹¹¹.

3) I problemi della nascita, della morte e del sonno senza sogni rappresentano altre questioni che richiedono un metodo ricostruttivo. Problematiche, queste, che sono apparse in particolare nell'ultimo periodo di ricerca di Husserl, ma che pongono interrogativi che la fenomenologia, aperta geneticamente alla donazione in ogni suo grado di profondità, non può evitare. Nascita e morte costituiscono certo momenti che possono essere indagati separatamente, ma in fondo rappresentano pur sempre momenti "limite" della vita e del flusso di coscienza, e in particolare, nel caso del sonno senza sogni, del flusso di coscienza "desto". È necessario così, per la comprensione fenomenologica, tentare di ricostruire, o ancor meglio, "costruire", questi casi limite, in sé assolutamente inespugnabili.

4) Infine, la ricostruzione-costruzione ha un senso anche in relazione al flusso come unità infinita. Ciò, tuttavia, si differenzia dall'approccio meramente statico, in cui, come abbiamo visto, l'infinità può essere colta come idea in senso kantiano¹¹². Da un punto di vista genetico, il flusso presenta momenti che si impongono come rilievi, che danno luogo alle affezioni, creando così quella dinamica propria della coscienza, costituita da scontri di "forze" affettive, con le relative dinamiche associative. Tutto questo però possiede il suo punto

¹¹⁰ Hua XXXIX, p. 481.

¹¹¹ Cfr. Hua XLII (*Grenzprobleme der Phänomenologie*), pp. 221-222; Hua XXXIX, p. 477.

¹¹² D'altra parte, in alcuni manoscritti degli anni Trenta l'infinità del flusso, piuttosto che essere legata alla semplice idea, è pensata anch'essa in senso costruttivo: «Konstruieren wir in der Aktualität der Gegenwart die Unendlichkeit der Zeitwelt, durchlaufen wir die Vergangenheiten in Wiedererinnerungen oder Quasi-Wiedererinnerungen und die Zukünftigkeiten in Quasi-Vorerinnerungen, so konstruieren wir ideell eine unendliche Synthesis in einer allumspannenden Unendlichkeit des Strömens von Gegenwarten, als ob das Strömen vollendet wäre und wir, von der faktischen Gegenwart und irgendeiner faktischen (Zeit) befreit, nur ihre synthetische Einheit hätten» (Hua Mat. VIII, p. 415).

limite, rappresentato da una totale mancanza di forza, quindi di “viva-cità” di coscienza. Cosa dire allora di questa condizione-nulla, come unità fusionale del flusso, in cui nessuna affezione ha voce? Come afferrare la corrente, nella sua totalità, priva di ogni rilievo o forza affettiva? Queste problematiche sono avvinate da Husserl a quelle dell’inconscio, che già nelle lezioni degli anni Venti sulla sintesi passiva veniva pensato come vitalità-nulla di coscienza (da non confondere tuttavia con il nulla assoluto)¹¹³. Va da sé che tali tematiche, ovviamente inaccessibili direttamente, rendono necessario un approccio “costruttivo”.

Non deve essere dimenticato comunque che il termine “costruzione” è impiegato anche in alcuni contesti d’analisi più vicini all’approccio statico, all’interno di un’indagine per lo più eidetica¹¹⁴; non è tuttavia in questo senso che noi vogliamo approfondire il tema del “costruire” fenomenologico, il quale, nella nostra indagine, verrà analizzato nella sua connotazione specificatamente genetica. D’altra parte, questa suddivisione che abbiamo presentato in quattro punti non è certamente rigida, e serve solo a far capire come il senso della ricostruzione, o della costruzione, tenda ad avere sfumature diverse. Una cosa tuttavia deve essere detta; la ricostruzione, in un certo senso, costruisce, ma *non crea*; non deve mai esserci confusione con un costruttivismo semplice, che conferisce capacità costruttive alla coscienza. Non si dà mai una costruzione metafisica, bensì fenomenologica; ciò significa che non c’è mai, nella fenomenologia ricostruttiva, una creazione *ex nihilo*. Ciò che viene ricostruito è un *factum*, posto tuttavia in una condizione-limite, in una particolare situazione di inaccessibilità¹¹⁵.

¹¹³ Hua XI, p. 167.

¹¹⁴ Si veda, a titolo esemplificativo, questo passaggio: «L’*eidōs* è costruito da me, l’ego fenomenologizzante fattuale. Il costruire e la costruzione (l’unità costituita, l’*eidōs*) appartengono alla mia consistenza fattuale, alla mia individualità» (Hua XV, p. 383); oppure: «noi otteniamo così l’*eidōs* “mondo” in quanto essenza invariante, che appartiene ad ogni mondo possibile come quel mondo immaginabile da costruire a partire dalla fatticità, attraverso la libera variazione» (Hua XXXIX, p. 123).

¹¹⁵ Come osserva Schnell, la costruzione fenomenologica non impone nulla a ciò che già è; essa, piuttosto, è resa necessaria dai fenomeni stessi, dai *facta*, di cui l’analisi semplicemente descrittiva non riesce a rendere conto (A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, J. Millon, Grenoble 2007, p. 72).

8. Il limite e la non-donazione

Parlando di fenomenologia ricostruttiva, e costruttiva, non può non venire alla mente il contributo di Eugen Fink nella *Sesta Meditazione Cartesiana*, all'interno della quale la "costruzione" trova una tematizzazione fenomenologica specifica. Non è il caso qui di discutere sulla filiazione della presentazione di Fink dal pensiero di Husserl, dato che, attraverso un'analisi attenta del testo, possono emergere riflessioni che oltrepassano le problematiche propriamente husserliane, e, allo stesso tempo, altre che approfondiscono in maniera radicale temi specifici della fenomenologia di Husserl. Una cosa però è certa: Fink non è stato solo l'assistente di Husserl, dal 1928 fino alla morte del filosofo, bensì un vero e proprio co-pensatore all'interno della grande opera husserliana; gli anni passati a discutere insieme, quasi quotidianamente, delle questioni e dei progetti della fenomenologia hanno fatto sì che Fink potesse conoscere meglio di chiunque altro le questioni più profonde e radicali dell'ultimo periodo di pensiero del padre della fenomenologia. In questo senso, la *Sesta Meditazione* si pone in continuità e presuppone le *Cartesianische Meditationen*; Fink stesso lo scrive, anche se, e questo è essenziale, egli ha voluto portare avanti problematiche che nel pensiero di Husserl sono rimaste "latenti"¹¹⁶.

Ciò che a noi interessa specificatamente è la tematizzazione della fenomenologia "costruttiva". Nel testo, questa viene considerata in rapporto a un'altra forma di attività fenomenologica, che egli chiama "regressiva", descritta come «analitica costitutiva della soggettività trascendentale presentata "intuitivamente" e data nella riduzione»; in rapporto a questa, l'attività costruttiva è pensata come «la totalità di tutte le costruzioni motivate oltrepassanti la donazione intuitiva della vita trascendentale»¹¹⁷. È evidente, sin da ora, che la via regressiva rimane secondo Fink nell'ambito dell'intuitività; essa interroga la soggettività trascendentale non come forma chiusa, ma nei suoi orizzonti aperti – quindi nella sua sfera temporale –, implicanti quindi anche la

¹¹⁶ Hua Dokumente, II/1, VI. *Cartesianische Meditation*, Teil 1, p. 183.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

dimensione intersoggettiva. Tutto ciò rimane all'interno della donazione riduttiva, attraverso la quale si apre la vita trascendentale in generale; la riduzione offre così un campo tematico esteso, ma che può sempre raggiungere, nella sua donazione, l'intuitività. Questi "orizzonti interni della vita", entro i quali può spingersi l'interrogazione fenomenologica, non costituiscono tuttavia un limite invalicabile; l'analisi può andare oltre, verso gli "orizzonti esterni della donazione riduttiva"¹¹⁸. È qui che la fenomenologia è costretta ad abbandonare il piano della donazione trascendentale nella sua intuitività, e proseguire necessariamente in maniera "costruttiva". La costruzione, secondo Fink, deve rappresentare essenzialmente un concetto di metodo, dato che non può possedere un ambito specifico di donazione; i "contenuti" della donazione trascendentale, proprio in quanto contenuti accessibili attraverso la riduzione non richiedono la costruzione, la quale interviene proprio quando la donazione, con il suo contenuto, non può più essere tale;

L'oggetto – o meglio, *gli oggetti* – della fenomenologia costruttiva non sono *dati* (*sind nicht 'gegeben'*); l'attività teoretica diretta su essi non è un "essere dato intuitivamente", non è "*intuitiva*", bensì, in quanto riferita a ciò che proprio attraverso il suo modo d'essere trascendentale è sottratto *per principio* alla "donazione" (*Gegebenheit*), essa è "non-data", *costruttiva*.¹¹⁹

Il problema della costruzione – o ricostruzione, nei termini più vicini all'indagine husserliana –, come emerge chiaramente dal passo, corre parallelo a un'altra questione, sulla quale la nostra attenzione è focalizzata dall'inizio: la *Gegebenheit*. Cosa significa infatti che il metodo costruttivo della fenomenologia opera nel campo della non-donazione (*Ungegebenheit*)? Come può un oggetto, in generale, essere non-dato? La questione è essenziale, poiché, come afferma il passo, pare proprio che la fenomenologia debba fare i conti con questi "oggetti non-dati". Per comprendere meglio tutto questo, occorre innanzitutto capire bene cosa Fink intenda con *Gegebenheit*. Secondo la sua analisi, la donazione, nel suo senso trascendentale, non può essere ri-

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 7.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 62.

dotta alla presenza attuale, alla “presenzialità” (*Anwesenheit*) che vive l’ego nella propria vita; la donazione è un concetto molto più ampio, e ricopre infatti l’intera estensione della soggettività trascendentale che si apre con la riduzione. Pertanto, tutto ciò che rientra nella sfera riduttiva è *Gegebenheit*: la temporalità egologica passata, presente e futura, l’alterità dell’estraneo che si costituisce nell’empatia ecc. Quindi, la dimensione intera della soggettività, ma anche dell’intersoggettività trascendentale, rientrano nella donazione. Abbiamo già avuto modo di soffermarci sull’ampiezza del dominio di ciò che può “donarsi”, il quale non può limitarsi alla presenza poiché include effettivamente l’ambito della passività, nella sua inattualità più radicale. L’estensione e la profondità della donazione non possono essere delimitate arbitrariamente; volendo lasciare parlare i “fenomeni stessi”, “le cose stesse”, senza interpretazioni o prese di posizione, come insegna la fenomenologia sin dal principio, ci si accorge come il campo di ciò che si dà è veramente smisurato. *Seguendo* la donazione allora, come *factum*, la fenomenologia deve plasmare il suo metodo; abbiamo già visto, in tal senso, che il metodo genetico si è imposto per potere far fronte alla dinamica della donazione, nella sua “storicità”. Ciò infine ha condotto alla necessità di un metodo archeologico, pensato da Husserl per poter portare alla luce le stratificazioni della vita di coscienza; ma al tempo stesso, questa via ha reso necessario un approccio “ricostruttivo”, al fine di tentare una comprensione in un ambito in cui l’afferramento esperienziale è posto al limite, se non escluso per principio. Cosa dire, a tal punto, della *Gegebenheit*? Torniamo così al testo della *Sesta Meditazione*, e vediamo cosa Fink scrive definitivamente in merito alla donazione:

“Donazione”, in questo contesto, non significa dunque un essere-presente, una disponibilità, un po’ come sono le cose, “date” in quanto oggetti dell’esperienza naturale mondana; essa significa invece la *possibile accessibilità attraverso il dispiegamento della riduzione fenomenologica*¹²⁰.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 63-64.

Il concetto di accessibilità è qui l'elemento chiave. Ciò che è accessibile, all'interno della riduzione, rientra a tutti gli effetti nella donazione – sia essa una *Gegebenheit* non-presente, oscura, pre-cosciente, oppure immediatamente accessibile (pertanto anche l'accessibilità ha i suoi gradi). In questo modo, viene messa a tacere ogni possibile identificazione tra donazione e presenza, e si apre la strada per un pensiero autentico della *Gegebenheit*; ossia, essa viene accettata come qualcosa di primario, che eccede e precede l'attualità, e che il metodo fenomenologico deve essere in grado di “domare”. Pertanto, la definizione di Fink può estendersi senza problemi alla fenomenologia husserliana, che pensa la donazione – in modo particolare nell'ultimo periodo, all'interno della via genetica e archeologica – proprio in questi termini.

Il problema della non-donazione non è però ancora risolto. Una cosa, comunque, siamo in grado di dirla: la non-donazione è tale non perché rappresenta una non-presenza, ma in quanto inaccessibile. Una domanda tuttavia sorge di conseguenza: *per chi* deve rendersi accessibile ciò che viene ridotto? Secondo Fink, l'accessibilità deve essere tale *per* la soggettività trascendentale. In effetti, la donazione non viene ipostatizzata come qualcosa di totalmente sussistente in sé, ma mantiene una relazione essenziale con il *chi*, il quale “riceve” ciò che si dà. Al tempo stesso però, essa conserva una sua indipendenza; come abbiamo già osservato precedentemente, l'orizzonte della donazione – o pre-donazione – è sempre tale “*per* l'Io, ma non è completamente nelle sua mani”. Com'è possibile allora che la soggettività trascendentale si trovi di fronte a qualcosa che non si dà? Innanzitutto, il punto di partenza deve sempre essere l'analisi “regressiva” (nei termini di Fink), l'analisi quindi della vita trascendentale che si apre con la riduzione; solo spingendo “ai limiti” tale analisi è possibile raggiungere le questioni-limite. Ad esempio, una volta che la riduzione ci apre alla donazione della vita e della soggettività trascendentale, e queste vengono comprese come elementi che si sviluppano, che possiedono quindi una storicità, diviene possibile sollevare la questione dell'inizio e della fine della vita costituente e della soggettività. Evidentemente, in questo caso ci si muove “oltre” i limiti della donazione “accessibile”: «Il trattamento tematico di questi problemi non ha lo stile di un'analisi costitutiva di qualcosa trascendentalmente *dato*, ma ha il ca-

rattere della “*costruzione*”. Lo spettatore fenomenologico [...] schizza la questione di un inizio che gli è principalmente “non-dato”»¹²¹. In quanto non-dato, l’ambito d’analisi che si pone di fronte all’Io fenomenologizzante deve assumere il carattere di una costruzione; *Konstruktion* e *Ungegebenheit* sono perciò concetti intimamente legati secondo la riflessione finkiana. Tuttavia, il fatto che la costruzione operi nella sfera della non datità, non significa affatto che essa debba fare i conti con un “nulla” totale; la costruzione, lo abbiamo già visto, non crea *ex nihilo*. Ci si trova così in una situazione paradossale: «La donazione del tema per l’attività fenomenologizzante è, nell’ambito della fenomenologia costruttiva, una *non-donazione*; l’essere-presente dell’Io teorizzante è propriamente una *non-essere-presente*»¹²². Poiché la donazione, se si vuole evitare di pensarla metafisicamente, è sempre donazione per un *chi*, nel caso della costruzione dovrà *donarsi come non-donazione*; se essa in qualche modo non si donasse, per l’Io che opera l’attività fenomenologica costruttiva (il *chi* quindi) sarebbe un assoluto nulla; ma il “tema” chiamato in causa, in questo caso, non può donarsi, poiché inaccessibile: «la vita trascendentale *non-data* può “venire a se stessa” solo nello spettatore della vita trascendentale *data*»¹²³. La costruzione allora parte dalla necessità di una donazione, ovvero dalla necessità di un soggetto trascendentale che nella sua interrogazione, spinta ai limiti, oltrepassa la sfera dell’accessibilità, ma proprio per il fatto che interroga “qualcosa”, sebbene inaccessibile, è costretto a richiedere che questo qualcosa “si dia” per lui, in quanto soggetto “dato” nella sfera di vita trascendentale. Colui che “riceve”, allora, può ricevere anche la non-donazione, ma non può a sua volta essere nella condizione di non essere dato. Secondo Fink, il rapporto che si crea tra “l’oggetto” non dato e lo spettatore trascendentale che opera l’attività fenomenologica costruttiva è l’elemento fondamentale su cui occorre riflettere nella maniera più approfondita; egli ammette tuttavia, come emerge dagli ultimi passi del §7 della *Sesta Meditazione*, che il soggetto fenomenologizzante, che mette in atto l’attività costruttiva, possiede pur sempre una certa “precedenza-d’essere” (*Sein-*

¹²¹ *Ibid.*, p. 67.

¹²² *Ibid.*, p. 72.

¹²³ *Ibid.*, p. 73.

svorzug) rispetto al suo “tema”, il quale non può avere parte a questa “precedenza”¹²⁴.

Nei capitoli successivi la nostra attenzione si concentrerà sui temi che richiedono un approccio ricostruttivo-costruttivo, così come vengono abbozzati all'interno della riflessione husserliana. Le analisi di Fink, in questo caso, sono di grande utilità, poiché si muovono parallelamente al pensiero di Husserl, dell'ultimo periodo soprattutto, mettendo tuttavia in evidenza questioni propriamente metodiche che in quest'ultimo sono rimaste solamente implicite. E uno dei problemi fondamentali, lo abbiamo appena visto, è quello della non-donazione; siamo giustificati, seguendo la meditazione finkiana, ad ammetterla nella fenomenologia? È possibile, effettivamente, una fenomenologia della *Ungegebenheit*? Husserl non si è mai posto una simile questione, ma ciò non vuol dire che essa sia priva di senso; anzi, nel momento in cui l'indagine fenomenologica si spinge fino ai suoi limiti, per far fronte a un campo di donazione che sprofonda nell'inaccessibilità, tale questione diviene essenziale.

La risposta forse più netta al problema è portata avanti da Marion, il quale, nell'ambito della sua fenomenologia della donazione, afferma un privilegio della *donation* che non ammette alcuna negazione, alcuna non-donazione. È possibile ammettere, si chiede il filosofo francese in *Étant donné*, che alcuni fenomeni si possano definire proprio per la loro irriducibilità a ogni donazione, quindi come forme di non-donazione? Una semplice constatazione può fornire la risposta: qualunque sia il modo in cui entriamo in relazione con qualcosa, nulla può avvenire, apparirci e affettarci senza compiersi obbligatoriamente nel modo della donazione¹²⁵. Ogni cosa, affinché possa apparire, e affinché si possa porre in questione, per indagarla, deve necessariamente “darsi”. Anche nei casi-limite, come quelli del nulla e della morte – che Marion prende in esame –, la donazione non può essere sospesa; al massimo, potremmo parlare di una “donazione per denegazione”, che si caratterizza per una specifica mancanza di contenuto. Tuttavia

¹²⁴ «da un certo punto di vista, l'essere dello spettatore fenomenologizzante precede l'essere del suo tema “costruito”. Determinare più da vicino il senso di questa “precedenza” costituisce il problema fondamentale della dottrina del metodo trascendentale riferito alla fenomenologia costruttiva» (*Ibid.*).

¹²⁵ J.-L. Marion, *Étant donné*, cit., pp. 78-79.

vale sempre il principio: «*Rien ne surgit, qui ne se donne*»¹²⁶. Il nulla ad esempio, come insegna Heidegger, *si dà* nella disposizione fondamentale dell'angoscia; oppure il nulla come mancanza di intuizione giunge a datità come idea della ragione (Kant), o come vuoto, come intuizione che permane vuota, secondo lo schema husserliano. Nel caso della morte invece, seguendo ancora Heidegger, potremmo dire che essa si dà come la possibilità dell'impossibilità, rientrando così nell'orizzonte della donazione. Questa, allora, non sembra ammettere alcuna eccezione, motivo per cui l'idea d'una non-donazione risulta impensabile: per pensarla, infatti, essa deve *darsi* come non-donazione. In tale senso, per Marion, la donazione è *index sui et non dati*, e porta quindi in sé tanto il campo della datità che della non-datità (concepita come “donazione denegativa”). Va da sé che, sul filo di questa riflessione, la *Ungegebenheit*, così come è pensata da Fink, non sembra reggere. Per Marion infatti, quella di Fink è una scelta terminologica sbagliata, ma che non cambia in fondo il valore della *Gegebenheit* portato avanti dalla fenomenologia di Husserl¹²⁷; per il filosofo francese, la non-donazione finkiana designerebbe semplicemente la “non-intuitività”, senza mettere così in questione il privilegio incondizionato della donazione¹²⁸. L'unico problema che emerge, da questo punto di vista, è così quello della determinazione dei modi della donazione; ma non si dà mai un problema della *Ungegebenheit*.

Ora, dal nostro punto di vista, affermare con forza l'impossibilità della non-donazione non sembra corretto. Seguendo la via proposta da Marion e il suo modo di pensare la *donation*, è chiaro che ne consegue un rifiuto della non-donazione, se non come donazione “denegativa” – ma non negativa. Noi tuttavia vorremmo sostenere, in un certo senso, la prospettiva di Fink, più vicina alla riflessione husserliana dell'ultimo periodo. Essa mantiene certamente la necessità di una donazione, quella che avviene dalla parte della soggettività trascendentale, dello spettatore che indaga il fenomeno trascendentale, una volta messa in atto la riduzione. Ma al tempo stesso, legittima la *Ungege-*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 80.

¹²⁷ D'altra parte, il privilegio assoluto della donazione non è un'idea concepita da Marion in totale autonomia, ma segue il filo conduttore della riflessione husserliana, superandola certo nei suoi limiti, senza uscire però dal cammino tracciato originariamente dal padre della fenomenologia.

¹²⁸ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 83.

benheit, poiché riconosce che alcuni “fenomeni” non possono possedere il carattere dell’autentica donazione; da qui allora il bisogno di una via ricostruttiva (o costruttiva), per fare sì che l’ambito di donazione in cui vive e opera il *chi* trascendentale possa “accogliere” qualcosa che in sé è a tutti gli effetti non-dato. Non si tratta infatti, nell’indagare questioni-limite come il nulla o la morte, di comprenderle solamente nel loro “in quanto”: il nulla in quanto angoscia, in quanto idea, la morte in quanto possibilità ecc. Piuttosto, riconoscerle nel loro “in quanto” significa innanzitutto riconoscerle originariamente nel loro carattere di non-donazione. La morte ad esempio, come “mio” fenomeno, come fenomeno che dovrebbe raggiungere la mia soggettività, *non può essere data* – e chiamarla fenomeno sembra infatti inesatto, meglio parlare, piuttosto, di fenomeno-limite. Non posso indagare la morte come qualcosa che “ricevo”, come potrebbe essere nel caso di fenomeni normali che ricevo dal mondo, dal mio corpo ecc., nei loro differenti modi di donazione. Non ho ricezione della morte, ma al contrario, affinché possa tentarne una comprensione, sono costretto a “risalire” verso questo fenomeno-limite attraverso un metodo costruttivo; ciò significa, avvicinarmi a essa il più possibile non nella possibilità di un’esperienza, ma costruendola come caso-limite. Siffatto caso-limite dovrà così essere indagato riguardo alle implicazioni che ha sulla temporalità soggettiva, sull’Io, sui rilievi e le dinamiche del flusso ecc. (lo stesso discorso può dunque essere fatto per altre situazioni-limite come la nascita, la prima infanzia, il sonno e così via). Affinché un fenomeno possa essere indagato, questo deve darsi, poiché il soggetto trascendentale che interroga il fenomeno non può per principio “non-donarsi” (in caso contrario, saremmo nel caso del nulla assoluto). Ciò non esclude però l’esistenza di una sfera di non-donazione; noi la riconosciamo certo come non-donazione, quindi *si dà* come non-donazione, ma questo non vuol dire che sia solamente una donazione al negativo. In sé è *Ungegebenheit*, e questo non possiamo negarlo.

L’obiettivo delle nostre ricerche sarà di indagare, nell’ambito della fenomenologia – fondamentalmente husserliana, dovremmo dire –, quella sfera in cui il fenomeno tocca il proprio *limite*. Toccando il limite, esso diviene un *Grenzphänomenen*, un *fenomeno-limite*, ponendosi al confine tra la donazione e la non-donazione. A. Steinbock

propone una definizione di questo tipo di fenomeni molto interessante; in un articolo dedicato proprio ai “limit-phenomena”¹²⁹ egli afferma che questi devono essere compresi come eventi, o fatti, che si trovano al limite dell’accessibilità all’interno dell’approccio fenomenologico all’esperienza; per questo, si possono caratterizzare come fenomeni che “sono dati in quanto non in grado di essere dati”¹³⁰. Una formula che suona quasi paradossale, ma che ben descrive quanto abbiamo cercato di mostrare fino ad ora. Egli si chiede, inoltre, se i fenomeni-limite siano “necessari” per la pratica fenomenologica; si potrebbe forse farne a meno, considerandoli accidentali? Secondo Steinbock, questi fenomeni non sono assolutamente arbitrari, motivo per cui possiedo la loro necessità nella pratica della fenomenologia. Ciò non vuol dire tuttavia che, una volta riconosciuti come casi-limite, questi debbano rimanere tali in tutti i modi; in alcuni casi mantengono essenzialmente il loro status di “limite”, ma in altri possono perderlo¹³¹, facendo sì che un altro approccio fenomenologico li possa studiare al di là della loro “liminalità” – Steinbock pensa in questo caso all’approccio generativo, in grado, secondo le sue analisi, di far uscire alcuni fenomeni dai limiti in cui rimarrebbero bloccati se analizzati esclusivamente attraverso un metodo genetico¹³². Quello che a noi interessa, comunque, è riconoscere che il *Grenzphänomenen* non ha nulla di arbitrario, ma “si impone” all’analisi fenomenologica, una volta presa la decisione di indagare il campo della donazione nella sua totalità e *fino ai limiti della donazione stessa*. Al di là della donazione, si apre la non-donazione; questa, in sé, non può dirci nulla. Un compromesso è sempre necessario, e si crea all’interno della relazione tra *Gegebenheit* e *Ungegebenheit*, che ci fa dire: “qualcosa di non-dato si dà”. E la donazione di questa non-donazione è una donazione “costruttiva”, nel senso fenomenologico esposto.

¹²⁹ A. J. Steinbock, *Limit-phenomena and the liminality of experience*, in: *Alter, revue de phénoménologie*, 6, 1998, pp. 275-296.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 275.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 276-77.

¹³² Cfr. A. Steinbock, *Generativity and the Scope of Generative Phenomenology*, in *The new Husserl*, Edited by D. Welton, Indiana University Press, Bloomington, USA 2003, pp. 289-325.

I

La donazione della temporalità originaria

1. Il flusso originario di coscienza

La coscienza è fondamentalmente un avvenire temporale, e tutto ciò che ad essa si dà deve necessariamente immergersi nel flusso del tempo che la attraversa. La struttura temporale non è una struttura unitaria; essa possiede differenti livelli, o potremmo dire, differenti “strati”. L’interesse della fenomenologia è sempre ricaduto, a partire dalle prime analisi della temporalità, su quella dimensione immanente del tempo che si distingue dal tempo del mondo oggettivo; già qui troviamo quindi una prima suddivisione in due livelli essenziali, uno immanente e l’altro trascendente. La coscienza “interna” del tempo è quella che si dispiega nella pura immanenza della vita di coscienza, e il suo studio costituisce uno degli ambiti di ricerca più importanti e, al tempo stesso, difficoltosi della fenomenologia. La dinamica interna della temporalità, infatti, è una dinamica complessa, che porta in sé diverse suddivisioni e differenti livelli di costituzione. Questo lo possiamo notare già dalle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in cui Husserl propone questa tripartizione implicita nella coscienza del tempo, che comprende: 1) le cose dell’esperienza nel tempo oggettivo, 2) le unità immanenti nel tempo pre-empirico, e 3) il flusso assoluto di coscienza costituente il tempo¹³³. Questo semplice schema ci mostra come già negli anni che precedono le *Idee* del 1913, quindi prima ancora di ogni svolta genetica, l’idea di una discesa verso una temporalità assolutamente originaria, implicita

¹³³ Hua X, p. 73.

nell'immanenza, era ben presente. Non dimentichiamo d'altronde che una delle questioni fondamentali su cui si concentrano le lezioni sul tempo del 1905 riguarda proprio "l'origine del tempo", un'origine non psicologica ma a tutti gli effetti fenomenologica¹³⁴. Se ci focalizziamo allora sulla questione dell'origine, quello che dovrà interessarci più da vicino è evidentemente il terzo punto dello schema, quello riguardante il "flusso assoluto di coscienza". Questo flusso, come riportano i testi della Husserliana X, è un flusso che non può essere considerato oggettivo; esso appartiene alla "coscienza assoluta", che non è oggettiva, e non è nemmeno una coscienza temporale in senso pieno; anzi, essa è definita anche come "senza tempo". Se consideriamo l'apparire di un certo momento temporale, come una melodia, esso può essere seguito nel suo costituirsi immanente, nelle sue varie fasi che si succedono nell'immanenza di coscienza; rimane il fatto, però, che questa dimensione temporale che si costituisce, non può essere considerata come un elemento ultimo. Qualcosa di più originario precede la costituzione delle fasi temporali, un flusso la cui durata non può essere messa sullo stesso piano del durare delle fasi. Tale flusso originario è ciò che rende possibile le oggettivazioni, il costituirsi degli oggetti temporali, ma non è lui stesso un'oggettivazione: «In un certo senso, prima di ogni posizione d'unità, quindi prima di ogni oggettivazione, si trova la coscienza assoluta. L'unità è un'unità dell'oggettivazione, e questa è oggettivante, ma non oggettivata»¹³⁵. Secondo Husserl quindi, è sempre necessario, all'interno dell'analisi della temporalità, porre una seria distinzione tra l'oggetto, l'apparenza (intesa come oggetto immanente), e la coscienza come flusso. Tale fluire, come si è detto, è un momento originario che non appartiene al tempo oggettivo, tanto da poter essere caratterizzato come non-temporale; tuttavia, nel flusso assoluto qualcosa fluisce – anche se non come il fluire concernente la durata degli oggetti immanenti; o meglio ancora, esso fluisce. Per questo è necessario ricorre all'immagine del flusso; questo non è statico, poiché porta in sé la "sorgente originaria dell'adesso", e unita a questa la continuità dei momenti che da qui si riverberano. Con una sfumatura un po' mistica, Husserl afferma che «per tutto questo, non abbiamo

¹³⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 286.

nomi»¹³⁶. In ogni modo, quella che viene definita come “coscienza della sensazione originaria”, e che rappresenta il momento originario dell’adesso, è qualcosa che fluisce, che si inserisce nel flusso di coscienza, creando così una continuità essenziale tra il “non ancora” e il “non più”. Ma questa continuità non è una successione temporale dello stesso tipo di quella degli oggetti costituiti temporalmente; infatti, come si legge al §54 della Husserliana X, le “sensazioni originarie” possiedono una certa “contemporaneità”, un peculiare “essere allo stesso tempo” (*Zugleich*). Questo perché la successione delle sensazioni originarie si inserisce nel flusso che Husserl definisce *Zeitstrecken-Zugleich*, un’estensione temporale quindi che si caratterizza per la sua specifica contemporaneità. Si comprende allora il motivo per cui il tempo fluente originario deve essere distinto dallo scorrere temporale inteso come successione di un passato, presente e futuro; occorre quindi fare una precisa distinzione tra la “coscienza del passato”, che utilizza la rimemorazione in riferimento a una fase del tempo immanente che è trascorsa, e la coscienza delle sensazioni originarie precedenti. Secondo Husserl, è meglio parlare in tal caso di “ritenzione” di queste sensazioni.¹³⁷ Allora la ritenzione, propria del flusso originario, è ciò che si unisce sempre alla sensazione originaria, all’interno dell’estensione temporale “contemporanea”, garantendo così la continuità del flusso. Stando a queste osservazioni, sembra evidente che il fluire originario, con la sua continuità ritenzionale, si pone alla base della costituzione delle fasi immanenti della temporalità; emerge quindi una sorta di dualità tra ciò che si costituisce nel flusso e il flusso stesso. Ma questa dualità viene presto messa a tacere. Le pagine finali del testo mettono in chiaro che il flusso di coscienza deve essere concepito come un elemento unico; come spiegare però la differenza tra l’oggetto immanente costituito e la continuità del flusso? Per risolvere questa difficoltà, si afferma che il nostro sguardo può essere diretto o sulla fase dello scorrere temporale, oppure lungo il flusso stesso. È qui che entra in gioco l’idea di una “intenzionalità trasversale” e una “intenzionalità longitudinale”: la prima “attraversa” il flusso per dirigersi sulla successione degli oggetti temporali immanenti, mentre

¹³⁶ *Ibid.*, p. 371.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 377.

la seconda, sempre presente assieme a questa, si muove lungo il flusso stesso, nel suo insieme, nella successione originaria che lega ogni momento sorgente dell'adesso e il suo decorso ritenzionale. In un certo senso, l'intenzionalità longitudinale rappresenta il flusso assoluto stesso, nella sua auto-apparizione. Rimane il fatto però che il flusso è qualcosa di unico, e i due aspetti dell'intenzionalità non sono altro che due aspetti di una medesima cosa; la differenza sta nel fatto che, grazie al carattere trasversale, viene a costituirsi il tempo immanente, fino a oggettivarsi, mentre nella forma longitudinale viene a costituirsi il flusso stesso, nella sua "quasi-temporalità", definito anche come «temporalità prefenomenale, preimmanente»¹³⁸.

È inutile nascondere che la teoria della coscienza del tempo, così come viene presentata in questo primo gruppo di scritti sulla temporalità, presenta ancora varie problematiche, e non risolve molti problemi che si ripercuoteranno in anni successivi, e che necessiteranno di nuove riflessioni. L'aspetto che a noi interessa, in ogni modo, è la temporalità originaria, che abbiamo visto presentarsi sotto forma di flusso assoluto di coscienza. Husserl ha rivendicato, fino alle ultime pagine, il carattere unitario di questo flusso, attraversato da una doppia intenzionalità; permane tuttavia un certo grado di insoddisfazione, che si manifesta proprio nelle ultime righe, in cui torna la domanda relativa al fatto se debba esistere o meno un flusso ancora più profondo, ultimo in tutti i sensi, che dovrebbe pertanto essere considerato come una "coscienza inconscia", vale a dire un'intenzionalità ultima che non potrebbe essere oggetto d'attenzione e non potrebbe mai pervenire in questo senso alla coscienza¹³⁹. Stando alle riflessioni precedenti, la risposta sembrerebbe essere negativa; tuttavia, la questione non sembra essere chiusa.

L'analisi del fenomeno della temporalità viene ripresa in maniera molto approfondita negli scritti del periodo di Benau, compresi tra il 1917 e il 1918, i *Die Bernauer Manuskripte Über das Zeitbewusstsein*¹⁴⁰. Questi scritti sono un naturale proseguimento delle analisi del primo periodo; in un certo senso, il pensiero di fondo permane, ma non mancano tuttavia nuovi e importanti sviluppi. In alcuni casi pos-

¹³⁸ *Ibid.*, p. 381.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 382.

¹⁴⁰ Hua XXXIII.

siamo trovare un semplice cambio di terminologia rispetto alle riflessioni precedenti: ad esempio, quella che nei primi scritti era definita “impressione originaria”, *Urimpression*, intesa come momento originario presente non-modificato del flusso, nei *Bernauer Manuskripte* diviene *Urpräsentation*, o *Urpräsenz*. Lo stesso può dirsi per il “flusso assoluto”, definito qui “processo originario”, *Urprozess*. Infine, anche gli “oggetti temporali immanenti” cambiano nome, e vengono designati più semplicemente come “eventi”, *Ereignisse*¹⁴¹. Uno dei punti più interessanti dei manoscritti di Bernau riguarda l’analisi approfondita della “protensione”, l’aspetto del flusso diretto verso il futuro, che era rimasta in secondo piano nei primi testi. Secondo Bernet, curatore assieme a Lohmar della pubblicazione dei manoscritti, la nuova rivalutazione della funzione della protensione, assieme e in continuità con la ritenzione, è il risultato di una determinazione “dinamica” della coscienza temporale che si unisce all’emergere di una nuova visione genetica della fenomenologia. Ciò si esprime, in particolare, nel fatto che l’*Urimpression* non è più pensata come il nucleo originario della coscienza del tempo, ma come «punto limite» in cui si riuniscono i *continua* della ritenzione e della protensione. Per questo allora l’idea d’una “intenzionalità longitudinale” legata solamente allo scorrere ritenzionale tende a perdere la sua efficacia; l’auto-apparizione del flusso non si dà solo nella ritenzione, ma in un processo più esteso che “riempie” costantemente le anticipazioni protensionali, e le lascia “svanire” nella ritenzione – Husserl utilizza spesso in questi manoscritti il termine *Abklingen* –, perdendo gradualmente la vivacità originaria. A tal proposito allora scrive Bernet: «Non si tratta più come negli scritti precedenti di una semplice coscienza “in ritardo”, cioè di una coscienza ritenzionale del flusso originario, ma di una coscienza di se del flusso originario essenzialmente ancorata nel presente fluente»¹⁴².

Anche nei manoscritti di Bernau, come in quelli precedenti, l’idea che il flusso originario possa avere dietro di sé un flusso ancora

¹⁴¹ Cfr. R. Bernet, *Husserl's New Phenomenology of time consciousness in the Bernau Manuscripts*, in in D. Lohmar, I. Yamaguchi (eds.), *On Time—New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, *Phaenomenologica* 197, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York 2010, p. 7.

¹⁴² Hua XXXIII, pp. XLI-XLII.

più profondo ed essenzialmente incosciente viene esclusa; ciò porterebbe problemi legati alla regressione all'infinito, e con ciò non si capirebbe per quale motivo il flusso, o processo, debba dirsi originario, dato che presupporrebbe un altro flusso inconscio. Tuttavia, questo non vuol dire che escludendo la dualità del fluire assoluto, non sia possibile mettere in atto un'indagine autenticamente radicale relativa all'originarietà del processo temporale; e bisogna dire che rispetto ai testi del periodo precedente alle *Idee I*, i manoscritti del 1917/18 si spingono molto più in profondità su questo punto. Questo è dato dal fatto che, come abbiamo già detto precedentemente, proprio durante il periodo di Bernau comincia a delinearsi la “svolta” genetica della fenomenologia. Quale implicazione ha questa svolta nelle analisi della temporalità? Ebbene, attraverso una prospettiva genetica, non si è costretti a duplicare il flusso pensando a uno strato inconscio indipendente, ma, più semplicemente, esso può essere analizzato come elemento effettivamente dinamico, implicante quindi una determinata sfera di attività e “passività”¹⁴³. Il flusso originario, negli anni di Bernau, comincia a essere pensato come un processo “fungente”, uno scorrere che opera anche passivamente prima di ogni riflessione; che si faccia attenzione o no agli eventi temporali o che si attui una riflessione trascendentale sul momento della costituzione emergente dal processo, ciò che importa è che il processo stesso funge, scorre costantemente e non deve necessariamente essere oggetto di una apprensione per fare ciò. Questa tesi in particolare viene sviluppata nel testo 12, nel quale possiamo leggere: «Io cerco di risolvere le difficoltà [del *regressus in infinitum*] nel seguente modo: il processo originario prima della riflessione o, diremmo meglio, prima dell'azione di ogni afferramento nel modo dell'attenzione, è un semplice processo di sorgimento e svanimento senza alcuna apprensione o rappresentazione»¹⁴⁴. La distinzione tra una sfera della coscienza che opera prima di ogni apprensione e una sfera propriamente riflessiva-apprensiva sembra così farsi strada; tuttavia, e questo è bene ricordarlo, non possiamo

¹⁴³ Bernet scrive, a proposito dell'intenzionalità dal punto di vista genetico dei manoscritti di Bernau: «Husserl si interessa ormai al suo emergere a partire dalle tendenze, dalle aspirazioni e inibizioni egoiche che caratterizzano l'intenzionalità di un processo originario che scorre passivamente» (Hua XXXIII, p. XLVII).

¹⁴⁴ Hua XXXIII, p. 245.

pensare a questo in maniera duale; il flusso è uno, e porta in sé differenti gradi e livelli. È evidente che questo modo di pensare è proprio dell'approccio genetico; d'altra parte è lo stesso Husserl ad ammettere che, per descrivere il flusso originario, sembrerebbe appropriato "esprimersi geneticamente". Cosa significa questo? Significa pensare a una "possibilità originaria" tale per cui nessuna coscienza temporale sia ancora arrivata a costituzione definitiva; in questo caso, per l'Io non ci sarebbe ancora nessun evento che possa dirsi effettivamente costituito nel tempo. Ciò vuol dire allora che «non è una necessità originaria che ogni processo originario sia coscienza di eventi temporali, che sia dotato di apprensioni corrispondenti»¹⁴⁵. Nella sua originarietà, il flusso scorre come presupposizione essenziale per ogni costituzione temporale, e non necessita di un afferramento per farlo; l'assolutezza dell'*Urprozess* sta proprio in questo, ossia nell'essere una dinamica originaria fungente, un *darsi* che non è una donazione *per* la coscienza, bensì innanzitutto una donazione, potremmo dire, *kath'hauto*. L'originarietà del flusso non parte dalla coscienza o dall'Io, non è un'intuizione donatrice; la coscienza, piuttosto, è nel processo originario, ma in uno stato che Husserl tenta di definire come "originariamente dormiente"¹⁴⁶. La donazione del processo originario, pertanto, non è un atto, e non dipende da nulla se non da se stessa:

La vita dell'Io è un processo originario che si dà anche se un afferramento di questo, un'apprensione come concatenamento di eventi nel tempo fenomenologico, non ha luogo.¹⁴⁷

Che tipo di afferramento dovremmo allora riservare al flusso originario? Esso può forse divenire oggetto di un'idea, in senso kantiano, come nella prospettiva statica delle *Idee* del 1913? Ebbene, in questi anni in cui la fenomenologia genetica comincia a prendere piede, il pensiero di circoscrivere il flusso all'interno dell'idea sembra non essere più quello dominante. In generale, secondo i manoscritti di Bernau, il processo originario non può essere, in sé, oggettivato; Husserl lo afferma chiaramente: «il flusso di vita dell'Io non è comunque un ogget-

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 246.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 253.

to di fondo di un atto che rende presente, che rende cosciente “in persona”. Esso è un processo essente, in maniera simultanea e successiva, un flusso originariamente temporale ed essente con coesistenza e successione originariamente temporali»¹⁴⁸. Questo non vuol dire però che un’oggettivazione generale non possa aver luogo. L’originarietà temporale può venire condotta alla coscienza attraverso un’oggettivazione: ma in questo caso, ecco il punto essenziale, parleremo di un’originarietà del flusso “in quanto” originarietà cosciente; cosa vuol dire questo? Semplicemente riafferma il fatto che in sé, nella sua donazione *kath’hauto*, l’*Urprozess* non è afferrabile come oggetto; e questa inafferrabilità non risulta semplicemente da un “ritardo”, ma da un livello di profondità che solo una prospettiva genetica e archeologica – nel senso delineato precedentemente – può rendere manifesta. D’altra parte, come abbiamo già detto nel primo capitolo, proprio con i manoscritti di Bernau Husserl comincia ad avviare una “destratificazione” dell’esperienza fino alle radici della passività ultima, in cui l’Io non entra ancora in gioco; l’idea di una decostruzione e ricostruzione dell’originarietà trova quindi in questi testi uno dei punti di avvio principali e più importanti. Per questo, inoltre, l’analisi del processo originario può essere considerata a tutti gli effetti un’analisi di un fenomeno-limite, ai limiti dell’afferrabilità. Il limite, in questo caso, è dato dalla necessità di separare in maniera essenziale uno strato della temporalità che si pone come origine assoluta per ogni temporalizzazione, uno strato senza Io, che non raddoppia tuttavia il flusso, ma lo pensa in modo genetico, secondo livelli d’originarietà e profondità; tutto questo trova in questi testi del 1917/18 un punto di inizio fondamentale, che si compirà molto più dettagliatamente con le ricerche degli anni Trenta, come vedremo¹⁴⁹.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 251.

¹⁴⁹ È chiaro allora che l’analisi della temporalità nel suo strato più profondo, così come viene delineata già nei *Bernauer Manuskripte*, rientra a tutti gli effetti nella fenomenologia ricostruttiva. A tal proposito scrive Schnell: «L’analisi del processo originario si attua mediante una costruzione fenomenologica, che è il concetto operativo implicito della fenomenologia husserliana del tempo» (A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, cit., p. 172).

2. La temporalità originaria del presente vivente

Sul finire degli anni venti Husserl riprende un'intensa riflessione sul tema della temporalità, che protrarrà fino agli ultimi anni della sua vita. Questo è testimoniato dai manoscritti lasciati, in particolare quelli denominati “*C-Manuskripte*”, ma non solo. Uno degli interessi principali di questo intenso periodo di ricerca ricade ancora una volta sul fluire temporale nella sua forma ultima e più originaria. La terminologia, rispetto ai manoscritti di Bernau, cambia ancora; il flusso o processo originario viene definito, sul finire degli anni Venti, il *presente vivente*, “*lebendige Gegenwart*”. Non è certo l'unico modo, questo, in cui il fluire originario viene indicato – possiamo infatti trovare altre indicazioni che in ogni modo denotano lo stesso concetto, come *strömende Gegenwart*, *urtimliche Gegenwart* –, ma certamente il più noto; tuttavia, ciò che importa è l'idea di fondo che soggiace a queste formulazioni: l'idea d'una temporalità ultima che mai come ora, sebbene segua in fondo il filo delle riflessioni degli anni precedenti, viene indagata con tanta scrupolosità e profondità. Che cos'è allora per Husserl questo presente vivente e fluente? Nel gruppo di manoscritti C 2, esso viene indicato come una “fenomenalità originaria”, un “archifenomeno”. Il “flusso del presente archifenomenale”, egli scrive, è un «presente archifluente, nella forma d'essere del perfluire fluente (*stromend Verstromens*), un presente sempre di nuovo presente»¹⁵⁰. Un mutamento costante quindi sempre e continuamente presente; è chiaro però che il termine “presente”, in questo caso, deve essere inteso nel suo senso più appropriato; la presenza come staticità è di certo l'ultima accezione del termine che Husserl vuol considerare, per questo egli, in diversi punti, pensa che l'utilizzo del vocabolo *Gegenwart* possa dar luogo a fraintendimenti, che solo un'attenta analisi fenomenologica può mettere in chiaro. In effetti il presente, dal punto di vista di un'indagine genetica radicale, sta a indicare non la costituzione di un evento del tempo, ma il flusso in quanto presenza costantemente fluente; il fluire originario della *Gegenwart* non è una parte intermedia che si pone tra il passato e il futuro, ma la fonte a partire dalla quale la costituzione del tempo nella sua forma passato-presente-futuro è resa

¹⁵⁰ Hua Mat. VIII, p. 6.

possibile. Nota allora Husserl, in un passaggio: «doppio significato di presente — presente costituito e soggettività costituente come vivenza archisorgente»¹⁵¹. Questa soggettività costituente è proprio quella che, nel suo strato più originario, porta in sé il presente come presenza vivente e fluente, e che rende possibile la costituzione del presente nel senso ordinario. Pertanto, per caratterizzare meglio questa originarietà, il presente deve essere definito come “presente originario archifenomenale”. L’archeologia fenomenologica, attraverso il suo metodo decostruttivo, deve ricondurre proprio a questo; la domanda-retrospettiva, nel suo tentativo di “destratificazione” della vita di coscienza, non può che raggiungere questo fondo, l’*archifenomeno*. Un passaggio dei manoscritti è molto chiaro su questo punto; parlando del presente archifenomenale, si afferma: «in effetti, esso è “l’archifenomeno”, cui rimanda ogni domanda-retrospettiva (*Rückfrage*) trascendentale all’interno del metodo della riduzione fenomenologica»¹⁵². Spinta al suo massimo grado di profondità, la riduzione trova così questo fondo ultimo, il “fenomeno di tutti i fenomeni”, come viene anche definito. Questa terminologia ci fa capire come la radicalità della riduzione fenomenologica, resa possibile dalla domanda-retrospettiva, non ci conduce in un dominio “oltre” il fenomeno, nella totale a-fenomenalità; è vero, come abbiamo visto già nel capitolo precedente, che la struttura del presente vivente, interrogato nella sua originarietà ultima, ci apre al “pre-egoico radicale”, ma questo non vuol dire che il regno del fenomeno sia completamente scomparso. Cosa vuol dire allora che il presente vivente è l’archifenomeno? Significa che esso è la fonte per ogni fenomeno in generale, la presupposizione originaria:

*La riduzione al presente vivente è la riduzione più radicale a quella soggettività nella quale ogni validità-per-me ha il suo compiersi originario [...]. Questa è la riduzione alla sfera dell’architemporalizzazione (*Sphäre der Urzeitigung*), in cui entra in gioco il senso primario del tempo, nel suo sorgere originario [...] Ogni altra*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵² *Ibid.*, p. 6.

temporalità, che sia soggettiva o oggettiva [...] riceve da essa il suo senso d'essere e la sua validità.¹⁵³

Husserl non sta parlando del presente vivente come se fosse una dimensione differente del tempo, ma lo considera il tempo stesso nella sua origine; per questo, il suo fluire è un processo di “architemporalizzazione”, lo strato ultimo al di là del quale non è possibile andare. E in alcuni passaggi degli anni Trenta diviene esplicito il fatto che questo processo architemporale non può essere identificato con quello che, già a partire dai primi scritti, viene definito fenomenologicamente il “flusso di coscienza”; questo flusso, infatti, si costituisce come temporalità immanente, ma non rappresenta il momento ultimo. In effetti Husserl tende a pensare, nella maggior parte dei casi, alla temporalità nel suo complesso attraverso differenti livelli o strati, e il tempo di coscienza immanente, come risulta dai manoscritti tardivi, sembra porsi in uno strato intermedio, che necessita di una forma “pre-immanente” che lo renda possibile. Il tempo immanente è così un tempo che mi appartiene, che si costituisce per me; esso è «il mio, all'interno della riduzione fenomenologica», e come tale rappresenta un momento soggettivo che possiede tuttavia, come forma essente, un «senso oggettivo primario»¹⁵⁴. Ma la riduzione all'immanenza, all'Io immanente con il suo flusso, ammette un'altra riduzione ancora più profonda, quella al presente vivente appunto. Come nota un manoscritto del 1932, la riduzione all'ego non può essere considerata ancora la riduzione alla *lebendige Gegenwart*¹⁵⁵; l'immanenza dell'Io è rappresentata dalla sua temporalità immanente, con il relativo flusso di coscienza e la costituzione degli eventi temporali del presente, passato e futuro. Da questo punto di vista, l'ego si dà sempre legato al suo mondo, possedendolo come *Weltphänomen*; e secondo Husserl, tematizzare questo mondo, per l'Io che medita nella sua immanenza, è qualcosa di “semplice”¹⁵⁶. Questo punto, che potrebbe sfuggire, è molto importante dal nostro punto di vista, poiché mette ben in chiaro il contrasto che viene a cre-

¹⁵³ Hua XXXIV, p. 187

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Hua Mat. VIII, p. 342.

¹⁵⁶ «Ich, der Meditierende, kann in dieser immanenten Zeitlichkeit lebend Welt schlicht haben» (Hua Mat. VIII, p. 343).

arsi con la “semplicità” di afferramento che si dispiega nella riduzione all’immanenza, e la “difficoltà”, diremmo noi, di poter cogliere ciò che precede questa immanenza stessa, una difficoltà che comporta, come abbiamo già visto, la necessità di una metodologia ricostruttiva. Allora, attraverso la riduzione al presente vivente, come afferma il manoscritto in questione, non è l’immanenza che viene raggiunta, ma l’*immanente-vivente*, *Immanent-Lebendige*, che può aprirsi, come archifenomeno, solamente grazie alla domanda-retrospettiva (*Rückfrage*), da compiersi all’interno della riduzione fenomenologica¹⁵⁷. A questo livello di profondità temporale allora, a cui la “riduzione più radicale” può condurci, non possiamo più parlare del “mio” tempo, della temporalità “per-me”; nell’immanenza-vivente, la costituzione del tempo come evento della mia propria immanenza non è ancora sopraggiunta; secondo Husserl, «io sono in quanto presente fluente, tuttavia il mio essere-per-me si costituisce esso stesso in questo presente fluente»¹⁵⁸. Il presente vivente quindi non può essere visto come un essere-per-me, bensì ne è l’origine. Un altro passaggio, del 1930, è molto chiaro su questo punto:

Se, meditando, pervengo al mio presente vivente fluente nella sua piena concrezione, quella in cui esso è suolo e sorgente originaria di tutte le validità d’essere attuali per me presenti, esso non è mio per me in opposizione a quello degli altri uomini, e non è mio come quello dell’uomo che si dà in modo corporale–psichico, dell’uomo reale.¹⁵⁹

Questo passo è molto interessante, poiché riesce a rendere l’idea di come l’archifenomeno del presente vivente non possa assolutamente essere confuso, per prima cosa, con quel tempo che si costituisce nella mia soggettività, opponendosi al tempo dell’altro, proprio di un’altra immanenza, e inoltre non possa nemmeno porsi nella sfera della realtà psico-fisica, come tempo mondano. Ne risulta così un concetto di temporalità originaria pre-immanente assolutamente radicale, che non può in alcun modo essere considerata come temporalità ap-

¹⁵⁷ .A questo punto, è evidente che l’indagine sulla temporalità più originaria non può prescindere da quella “archeologia fenomenologica” che abbiamo descritto nel precedente capitolo, che procede attraverso la decostruzione, la *Rückfrage*, e la ricostruzione.

¹⁵⁸ Hua Mat. VIII, p. 56.

¹⁵⁹ Hua XXXIV, p. 186.

partenete al mio Io, dato che, come forma primordiale, essa precede l'Io nella sua sfera di attività e passività.

La radicalità dell'origine pone l'archifenomeno del tempo in una condizione "limite"; esso, come architemporalizzazione, è ai "limiti della temporalità". Cosa vuol dire questo? Secondo Husserl, in quanto fonte originaria e primaria del tempo, l'architemporalizzazione del presente vivente non può essere considerata essa stessa come qualcosa di temporale: l'origine del tempo, allora, non è nel tempo. Già all'epoca dei manoscritti di Bernau questa idea era ben presente: «L'ultimo tempo, scrive Husserl, a poter effettivamente essere chiamato tale è il "tempo immanente", dietro al quale si trova però ancora il flusso costituente il tempo e la successione che gli appartiene. Ma successione – e coesistenza – non sono ormai più del tempo»¹⁶⁰. Una coesistenza originaria è ciò che caratterizza il "processo originario" – nei termini del 1917/18 –, o il presente vivente – nel linguaggio degli anni Trenta. I manoscritti del gruppo C sono molto chiari su questo; nel 1932, parlando dell'*Urzeit*, l'architempo, possiamo leggere: «In fondo, l'architempo non è propriamente ancora tempo, bensì solamente un pre-grado del tempo in quanto forma di coesistenza»¹⁶¹. Una successione c'è, si dà un mutamento originario, un fluire primordiale, ma è importante non pensare a questo come un mutamento che avverrebbe nel tempo ordinario; l'architempo, nel suo fluire originario, arriva a manifestarsi e costituirsi nelle "estasi" temporali, quelle del passato, presente e futuro, ma in sé non può ancora essere caratterizzato come un mutamento che possiede una forma rigida del prima e del dopo;

Qui poi abbiamo anche il presente il passato e il futuro, abbiamo un "flusso di coscienza" — ma il "presente vivente fluente" non è flusso di coscienza.[...] — Archimutamento (*Urwandlung*) del tempo, origine del tempo, nel quale viene oggettivato il tempo mondano. Poi l'archifluire si oggettiva come flusso di coscienza dell'uomo e con tutto ciò che in esso è oggettivo, e così iterativamente.

¹⁶⁰ Hua XXXIII, p. 179.

¹⁶¹ Hua Mat. VIII, p. 117.

L'archimutamento non è, detto in modo assoluto, in nessun tempo, il quale, innanzitutto, sorge in esso.¹⁶²

Come deve essere pensata allora la continuità costante e originaria del tempo “prima” del tempo? Come scorre questo archimutamento? In un testo del 1931 possiamo trovare osservazioni importanti a tal proposito; Husserl nota qui che nel presente archifluente, quello della “vita assoluta del mio Io”, abbiamo una “archifusione”, *Urverschmelzung*, che fonda l'unità del fluire, ma al tempo stesso una “archiseparazione”, *Ursonderung*, che non fonda questa volta l'unità, bensì la “differenza”. Pertanto, il mutamento originario non è solo pura continuità, ma è qualcosa di dinamico, sebbene nel senso più primordiale che si possa intendere: archifusione e archiseparazione sono i momenti dell'archifluire, nel suo essere pre-temporale, a partire dai quali il tempo può raggiungere la piena immanenza e costituirsi come tempo oggettivo. Husserl conclude così che alla “vita archifenomenale” appartiene il fatto d'essere, in quanto flusso, «una “archicoesistenza” fluente (*stromende “Urkoexistenz”*), una fusione simultanea continua, nella forma dell'archi-ora (*Urjetzt*), dell'essere-appena-stato ritenzionale e della protensione futura, nell'adombramento continuo»¹⁶³. Nel presente vivente quindi non c'è nulla di statico, c'è successione, ma una successione-simultanea, che si fonde continuamente nell'unità; proprio il fatto che Husserl mantenga per l'archifluire la tripartizione dell'ora, dell'appena-stato ritenzionale e della protensione, ci mostra come il presente vivente non sia una forma rigida che non muta. Ma il mutamento, diciamolo ancora una volta, non può essere messo sullo stesso piano di quello della temporalità ordinaria. Per questo nei manoscritti degli anni Trenta possiamo trovare un utilizzo quasi ossessivo del prefisso “*Ur*”, che sta a indicare l'originarietà che la fenomenologia, divenuta oramai “archeologia”, vuole raggiungere e indagare. L'ora impressionale diviene così un *archi-ora*, e la ritenzione che con questo si fonde diviene *archi-ritenzione*. Tutto ciò si sviluppa in una continuità originaria (*Urkontinuuierung*), che non possiede ancora il senso del passato e del futuro. Infatti, nell'indagine del flusso originario assume la massima importanza il valore del fluire in quanto

¹⁶² *Ibid.*, p. 12.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 76.

“*presente*” *costantemente fluente*; se così non fosse, non si spiegherebbe il motivo per cui Husserl insiste così tanto su formule come *lebendige Gegenwart, strömende Gegenwart*. E tale presente, come abbiamo già detto, non è quello che si differenzia dal passato. Per caratterizzare questa situazione, nel manoscritto C 2 si parla del presente vivente come *nunc stans*; nella sua essenza fondamentale, «l’essere archi-fenomenale in quanto presente fluente vivente» si dà come «il *nunc stans* di un fluire unitario attraverso una continuità anonima di modificazioni intenzionali di un archi-modo (*Urmodus*)»¹⁶⁴. Il fluire del presente inteso come *nunc stans* è sicuramente una delle migliori caratterizzazioni in grado di far comprendere in che senso il presente debba essere concepito a questo livello di originarietà ultima; un “ora stante”, permanente, che fluisce costantemente senza ancora, in sé, autocostruirsi come presente effettivo. Nel 1932, analizzando sempre la struttura della *lebendige Gegenwart*, Husserl afferma che il “fluire primitivo”, cui ci conduce la domanda-retrospettiva, è «in un certo senso il *nunc stans*, il “presente” costante, in cui però la parola “presente”, rinviando già a una modalità temporale, non conviene ancora propriamente»¹⁶⁵. Così come per il termine “tempo”, anche il “presente” viene utilizzato con enorme ambiguità poiché, così come è inteso, esce dall’uso ordinario che se ne fa, ma al tempo stesso non sembra essere disponibile alcuna altra parola in grado di sostituirlo. Si presenta allora, com’è facile capire, una difficoltà legata al linguaggio, difficoltà che Husserl aveva già incontrato dai primi scritti sul tempo¹⁶⁶, ma che negli anni Trenta diviene sempre più palese. L’utilizzo dei prefissi come “*Ur*”, “*Vor*”, per designare la temporalità, così come la volontà di provare a descrivere il flusso prescindendo dai termini più comuni¹⁶⁷, sono un chiaro esempio della profondità verso cui “l’arche-

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 8. A proposito del *nunc stans*, scrive Brough: «The *nunc stans*, far from being a hermetic moment, is the gateway to the flowing life of consciousness and to everything that exists for it and in it, both present and absent» (J.B. Brough, *Notes on the absolute time—constituting flow of consciousness*, in *On Time—New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, cit. p. 45).

¹⁶⁵ Hua XXXIV, p. 384.

¹⁶⁶ Abbiamo già visto infatti come Husserl, nella Hua X, riferendosi al flusso assoluto, afferma che, per tutto ciò, “non abbiamo nomi” (Hua X, p. 371).

¹⁶⁷ Si prenda ad esempio questa descrizione: «il presente fluente è anche presente del perfluire (*Verströmens*), defluire (*Abströmens*) e affluire (*Zuströmens*). Questi modi sono nel contempo co-

ologia fenomenologica”, come indagine genetica radicale mirante alla temporalità originaria, vuole spingersi; Husserl ne parla anche come indagine che conduce nelle «profondità fenomenologiche (*phänomenologische Tiefen*), nelle domande del “come” più profondo della temporalizzazione»¹⁶⁸.

Le difficoltà legate al presente vivente, come flusso originario “ai limiti” della temporalità, non sono solo di natura linguistica; anzi, i problemi nel caratterizzare linguisticamente l’archi-fluire sono direttamente legati alla difficoltà essenziale relativa al suo afferramento. Il processo originario della *lebendige Gegenwart* può forse essere colto “in sé”?

3. *L’archi-donazione temporale e la ricostruzione*

Qual è il modo di donazione della temporalità originaria, del presente vivente come flusso primordiale da cui ha origine ogni evento del tempo e ogni accadimento immanente? Data la profondità cui questa indagine fenomenologica si spinge, dovremmo forse arrivare alla conclusione che l’architemporalità, in quanto origine temporale ma contemporaneamente “non ancora nel tempo”, è fondamentalmente non-donazione? L’archifluire del presente vivente, abbiamo detto, si manifesta come l’archi-fenomeno: ciò significa, allora, che non può essere caratterizzato come non-donazione; al contrario, è necessario in questo caso parlare di *archi-donazione*. Questo termine, *Urgegebenheit*, è usato da Husserl in diversi contesti per indicare soprattutto il presentarsi originario della datità, come impressione originaria¹⁶⁹. Ma non è il senso che noi vogliamo dargli; ciò che noi intendiamo, con archi-donazione, si pone sullo stesso piano del senso dell’archi-fenomeno: un livello ultimo e primordiale, donantesi nella maniera più originaria in quanto fonte di ogni costituzione e di ogni evento di coscienza. Ma una *donazione originaria radicale* non deve necessariamente significare una donazione in piena coscienza, assolutamente in-

scientemente un ora, la continuità dell’esser-stato e dell’orizzonte protensionale vivente — e questa contemporaneità è contemporaneità fluente» (Hua Mat. VIII, p. 12).

¹⁶⁸ Hua Mat. VIII, p. 407.

¹⁶⁹ Cfr., ad esempio, Hua XXXIII, p. 111.

tuitiva; al contrario, data la sua essenziale profondità, questa donazione è effettivamente una *donazione-limite*. Ciò vuol dire che l'analisi dell'origine del tempo deve a tutti gli effetti rientrare nella fenomenologia ricostruttiva. Nel capitolo iniziale, parlando della ricostruzione abbiamo detto che uno degli ambiti in cui essa deve intervenire riguarda proprio l'origine genetica del tempo, la quale, nella sua radicale profondità, sembra uscire al tempo stesso da ogni categoria temporale. Ma questa ricostruzione deve entrare in gioco non perché trova davanti a sé un ambito di pura non-donazione, come abbiamo visto, bensì perché deve far fronte a una donazione primordiale, quella dell'architemporalizzazione, che *in sé* non può venire afferrata, sebbene si ponga come fonte per ogni vissuto e atto di coscienza in generale.

Già nel periodo dei manoscritti di Bernau il tema della ricostruzione – o costruzione, come abbiamo chiarito in precedenza – comincia a farsi strada. Nel testo n° 2 Husserl si chiede ad esempio in che modo debba essere compreso “l'essere-cosciente nel suo se-stesso” del flusso di coscienza, in ciascuna delle sue fasi; la risposta che ne segue è questa: «Grazie unicamente alla costruzione della fase di coscienza come *continuum* di punti coscienziali in quanto fasi originarie dell'“intenzionalità”, e grazie alla particolarità di questa costruzione, la quale fa innanzitutto astrazione dai tratti distintivi della positività e negatività dell'intenzionalità e dei suoi punti di saturazione»¹⁷⁰. Il *continuum* del flusso di coscienza, ecco il punto importante, deve essere “costruito”. In questo periodo di ricerca il tema della costruzione fenomenologica non è ancora stato chiarito e indagato a sufficienza, ma ciò che importa è vedere come, riferendosi alle fasi originarie dell'intenzionalità del fluire, si ricorra già all'idea di una costruzione. Pochi anni più tardi, in una nota a un manoscritto del 1920, possiamo trovare un'altra riflessione molto interessante in merito alla metodologia ricostruttiva. D'altra parte sappiamo, dalla citazione della lettera a Gerda Walther¹⁷¹, come proprio nel 1920 Husserl fosse già consapevole del fatto che il lavoro fenomenologico, interessato alla “comprensibilità costitutiva”, debba compiersi come una vera e propria archeolo-

¹⁷⁰ Hua XXXIII, p. 46.

¹⁷¹ Vedi p. 41.

gia, e come tale dedicarsi alla “ricostruzione” delle datità fenomenologiche. Nella suddetta nota, commentando quello che viene definito il grado “archimateriale” (*Urmaterial*) della coscienza, Husserl abbozza, in maniera schematica, una forma di “regressione”. Innanzitutto è necessario partire dall’uomo avente il mondo nella predatità, con i suoi orizzonti aperti e le sue oggettualità date sempre in anticipo, che come tali possono sempre venire tematizzate; in maniera “regressiva”, è possibile poi «costruire (*konstruieren*) un campo temporale interno universale dell’essente immanente-temporale», ovvero, in maniera più specifica, l’universo delle datità “iletiche”; infine, attraverso il dispiegamento della temporalità immanente, «viene ricostruito (*rekonstruiert*) una archi-immanenza nell’archiflusso e la sua intenzionalità continua (ritenzionale ecc.), come quella della manifestazione temporale (apprensione)»¹⁷². L’immanenza originaria, quella che precede l’immanenza del flusso di coscienza, non può essere afferrata in maniera intuitiva nel suo processo costante e continuo. Essa è “pre-temporalità”; ma ogni afferramento intuitivo può essere tale solo nel tempo di coscienza. Ciò che precede il tempo, come sua fonte, non ammette un coglimento diretto: questo è il motivo per cui la costruzione fenomenologica deve intervenire. Seguendo una via regressiva, come afferma la nota, è possibile spingersi, in maniera assolutamente radicale, verso quello strato della vita che non ammette apprensioni dirette e immediate: lo strato, dirà Husserl, del “pre-egoico radicale”¹⁷³, in cui si compie la temporalizzazione più profonda e originaria in assoluto¹⁷⁴.

Cerchiamo allora di capire meglio per quale motivo l’indagine della temporalità originaria deve essere un’indagine ricostruttiva; perché, quindi, l’archi-donazione in sé dell’archi-temporalizzazione non può essere oggetto di una apprensione evidente. Come può essere caratterizzato infatti, nella sua essenza più radicale, il flusso primordiale fungente che scorre prima di ogni oggettivazione e costituzione di coscienza? In un testo del 1930, in maniera molto diretta, Husserl si

¹⁷² Hua XXXIX, p. 16.

¹⁷³ Hua XV, p. 598.

¹⁷⁴ Ricordiamo quello che viene detto nella Hua XXXIX, p. 475: «Nella *ricostruzione fenomenologica* ha luogo, sotto il titolo di uno svelamento di fondi oscuri, una temporalizzazione “originaria” [...]. Viene effettivamente svelata la pretemporalizzazione passiva (*Vorzeitigung*)».

chiede come sia possibile un “sapere originario” dell’essere “più originario dell’ego nella sua presenza originaria fluente”; come sia possibile quindi che il flusso originario pervenga a “percezione e all’identificazione come essente”. La risposta è molto interessante: «la presenza originaria non è una sala con delle cose fisse nella quale io posso muovermi e poi guardare e mettere insieme tutte queste cose, identificandole in un insieme collettivo»¹⁷⁵. Il presente vivente non è nulla di statico, non presenta “oggetti” o momenti su cui posso far ricadere il mio sguardo al fine di identificarli in modo evidente; in altre parole, la sfera del presente vivente, come dimensione più originaria, non è una sfera in cui può regnare l’intuizione. D’altra parte, in questa sfera il mio essere trova il luogo originario d’esistenza; prima di tutto, io sono “in quanto vivente nel flusso vivente del presente”, ed è a partire da qui che si può costituire un momento “secondario, il mio essere temporale immanente”. Qualcosa quindi precede la mia vita propriamente immanente, la vita di coscienza in cui posso esercitare la riflessione e cercare di afferrare, in qualche modo, il flusso originario. Ma questa precedenza, ricordiamolo, non è semplicemente una precedenza temporale; non è che il presente vivente “viene prima” dell’atto che tenta di coglierlo. Questo, da un certo punto di vista, è vero, ma l’essenziale sta nella precedenza in quanto *precedenza di grado d’originarietà*. E il grado originario è definito da Husserl nel 1931 “strato più basso della vita dell’Io”¹⁷⁶. In questo importante manoscritto infatti, si cerca di mettere a nudo la struttura essenziale del presente vivente, in tutti i suoi livelli; attraverso un lavoro archeologico-decostruttivo, Husserl perviene così a un punto ultimo che così descrive: «all’essenza dell’Io appartiene un vivere più basso, che è la presupposizione per ogni riflessione, assieme a un campo di coscienza che è il più basso, in quanto campo – nel senso più profondo – dell’avere-coscienziale senza-riflessione (*reflexionslosen Bewussthabens*)»¹⁷⁷. La riflessione pertanto parte da un grado di coscienza che non è ultimo, ma che è reso possibile proprio da questo; può allora l’atto riflessivo tornare all’origine che lo rende possibile? Posta in questo modo, la questione non ammette una risposta soddisfacente,

¹⁷⁵ Hua XXXIV, p. 173.

¹⁷⁶ Hua Mat. VIII, p. 36.

¹⁷⁷ *Ibid.*

poiché il problema non è tanto il tornare all'origine, bensì “il modo” in cui ciò può essere fatto. L'Io vive originariamente nel suo strato primordiale, la sua vita è vita archifluente, e con questa c'è una prossimità assoluta. Per questo infatti si è parlato di archi-donazione; la vita fluente originaria è una donazione primordiale per l'Io, e l'Io stesso, nella sua originarietà più assoluta – che Husserl caratterizza, in diversi manoscritti, attraverso il termine *Ur-Ich* –, vive in questo archifluire. Ma questa prossimità non significa che ci possa essere, da parte dell'Io, un afferramento di se stesso nel suo avvenire primordiale, nel presente vivente, in maniera diretta e immediata; ovvero, non c'è possibilità, per l'Io riflettente, di cogliere nella riflessione la propria originalità assoluta nell'accadere – o fluire – originario¹⁷⁸. L'archi-donazione non si manifesta in se stessa, dato che ogni manifestazione per la coscienza tende a far uscire dall'*in sé* lo strato ultimo del fluire. L'archeologia fenomenologica si trova così sempre di fronte a un compromesso; se si vuole spingere la ricerca fino alle radici dell'immanenza, nell'archi-immanenza, questa dovrà essere analizzata in maniera indiretta e resa “oggetto” per la coscienza: «il pre-essere dell'essere fluente è “costantemente” da rendere oggettuale, ed è solo così che lo si può descrivere trascendentalmente»¹⁷⁹. Questo compromesso, ovvero il fatto che per cogliere la vita nel suo fluire originario sia necessario farla “uscire”, per così dire, dal suo archi-fluire costante e fungente, è indicativo del fatto che tra vita e riflessione, come nota A. Montavont, esiste sempre uno “scarto”, anche minimo; non c'è simultaneità tra vita e atto riflessivo, e il flusso vivente oggettivato non può mai coincidere completamente con quello archi-fluente nello strato più profondo¹⁸⁰. La vita allora, come presente vivente, possiede sempre una precedenza originaria; nella sua temporalizzazione primordiale, viene prima della riflessione – e di ogni atto che tenta di tematizzarla;

Il mio essere nell'architemporalizzazione vivente non estensiva precede, in quanto flusso di vita archifenomenale, l'essere trascenden-

¹⁷⁸ Cfr., su questo punto: B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, M. Nijhoff, Den Haag 1971, p. 125.

¹⁷⁹ Hua Mat. VIII, p. 342

¹⁸⁰ A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, cit., pp. 129-130.

tale, il mio in quanto essere-identico nella mia vita trascendentale, questa nella forma estensiva del tempo immanente. [. . .] La vita precede sempre il metodo esplicitante, e questo metodo è esso stesso vita.¹⁸¹

Con ciò non deve essere dimenticato che anche l'atto che tematizza l'archifluire possiede un ruolo essenziale; in effetti, è solo partendo dal regno dell'immanenza che posso retrocedere al pre-immanente; senza riflessione, non potrei nemmeno tentare di far luce su quello strato caratterizzato come "avere-coscienziale senza-riflessione". Come osserva Taguchi, il "pre-essere", che da una parte precede certamente l'io-penso fenomenologico, deve al tempo stesso richiedere proprio questo io-penso per potere essere messo in evidenza; in un certo senso, il pre-essere non potrebbe manifestarsi, non potrebbe essere senza l'attività dell'io fenomenologizzante¹⁸². Questo pensiero è reso esplicito da Husserl, il quale afferma: «*tutto ciò che è per me, ed è per me così, è un'operazione del mio pensiero, riflettente su se stesso e riflettente nel pensiero, che fissa anche tutto questo pensando, e fissa l' anteriorità del pre-essente indeterminato e impensato nella forma di un essente che precede il pensare, mentre fissa il pensiero stesso di questa anteriorità e il senso del pre-essere*»¹⁸³. L'attività del pensiero, dal punto di vista fenomenologico, riveste così un ruolo essenziale; ma per quanto riguarda l'afferramento del pre-essere, inteso come flusso architemporale, il pensiero non può fare altro che mettere in opera una "fissazione". Ciò significa che il presente vivente, per essere portato a livello del pensiero, deve manifestarsi nel "flusso di coscienza" – il quale, come abbiamo già detto, non può essere identificato alla *lebendige Gegenwart* –, e così facendo esso perde l'originarietà fluente che lo caratterizza, la quale per principio non può essere, *in sé*, oggetto di pensiero; ogni pensiero infatti rompe l'archifluire fissandolo. Il problema dell'afferramento di questo pre-essere originario diviene così uno dei temi principali e più complessi dell'archeologia fenomenologica. Come nota Kortooms, una delle questioni più rilevanti relative alla possibilità di cogliere il pre-essere

¹⁸¹ Hua XXXIV, pp. 174–75.

¹⁸² Cfr. S. Taguchi, *Das Problem des "Ur-Ich" bei E. Husserl*, cit., p. 141.

¹⁸³ Hua XXXIV, p. 175.

è fino a che punto questo possa divenire oggetto d'attenzione rivelandosi in maniera "distorta"¹⁸⁴; ovvero, quanta "falsificazione" dell'originarietà si manifesta nella riflessione dell'architemporalizzazione? L'idea di una "falsificazione" dell'originarietà oggettivata nella riflessione è certamente forte, ma è forse l'unica via per tentare di comprendere in pieno la profondità che Husserl ha tentato di raggiungere mantenendosi sempre all'interno del metodo della sua fenomenologia. Non siamo quindi di fronte alla semplice postulazione di un presente fluente primordiale come fonte di ogni immanenza temporale; la fenomenologia non procede attraverso postulati, ma cerca di spingere lo sguardo in ogni ambito della donazione, cercando un afferramento coscienziale in ogni dimensione della sua ricerca. Pertanto, nel momento in cui la donazione si presenta *al limite*, in cui lo sguardo non può più cogliere nell'immediatezza, il metodo fenomenologico è costretto a trovare un "compromesso", come abbiamo visto, per non sconfinare in ipostatizzazioni metafisiche. Questo compromesso, a volte, si presenta anche come necessità di un processo di "astrazione", che a primo impatto sembrerebbe suonare completamente estraneo nell'ambito della fenomenologia e della sua volontà di tornare alle cose stesse, come recita il suo motto iniziale¹⁸⁵. Ma *il limite*, non potendo donarsi nell'evidenza dell'esperienza, rende necessaria una via indiretta; o meglio ancora, questa via è resa necessaria dal fatto che l'*archi-donazione*, come tale, è proprio una *donazione al limite*, quindi al limite della possibilità del coglimento esperienziale. In un manoscritto del 1934 Husserl scrive a tal proposito:

¹⁸⁴ T. Kortooms, *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Phaenomenologica 161, Kluwer, Dordrecht-Boston 2002, pp. 286-87.

¹⁸⁵ A questo proposito scrive A. Montavont: «A prima vista, potrebbe stupire vedere Husserl ricorrere all'astrazione: non si oltrepassano così i limiti della descrizione fenomenologica? È un'impresa curiosa questa, per una filosofia che rivendica il diritto alla pura descrizione dei fenomeni, ovvero delle cose così come si offrono allo sguardo di un soggetto in carne e ossa. Ma se si tratta di condurre alla vista la condizione invisibile di ogni vedere, il presente vivente inapparente in quanto fonte di ogni apparire, come sarebbe possibile non abbandonare il piano della datità concreta?» (A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 213). Come nota poi B. Bégout, l'astrazione si rende assolutamente necessaria per Husserl, nel momento in cui il metodo descrittivo-riflessivo ha fatto tutto ciò che era in suo potere. Per questo, «il metodo astrattivo *salva i fenomeni*, ovvero li salvaguarda e li preserva allo stesso tempo dalla sparizione» (B. Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Vrin, Paris 2000, p. 108).

Il fluire originario è un costituire costante originario; in ciò viene costituito il “flusso di coscienza” nella sua temporalità originaria. Naturalmente questo è da comprendere così: c’è un pre-tempo che non è ancora forma oggettuale per l’Io vivente in questo flusso di coscienza, [. . .] sebbene presentabile dall’Io fenomenologizzante nella domanda-retrospettiva in una particolare astrazione [. . .]. Questo è, come pre-essere (*Vor- Sein*), inespriabile e indicibile; non appena l’inespriabile, ovvero l’indicibile, si presenta, quindi diviene esperienza e tema d’un contenuto, esso è ontificato (*ontifiziert*).¹⁸⁶

L’astrazione implicita nella domanda-retrospettiva è chiaramente una testimonianza di un’impossibilità essenziale, l’impossibilità di fare esperienza del pre-essere come fondamento ultimo della costituzione. La regressione archeologica fino ai limiti della donazione oltrepassa con evidenza il dominio dell’esperienza intuitiva; se infatti, come afferma il passo citato, l’afferramento di ciò che è, come pre-essere, inespriabile e indicibile, è fondamentalmente una “ontificazione”, quindi una cristallizzazione del fluire originario che sfugge a ogni delimitazione, in tal caso ci troveremo di fronte, potremmo dire, a una donazione “deformata” – o “falsificata”. L’ontificazione è una operazione che deforma l’originarietà del flusso poiché, in tal modo, si va a rendere oggettivo qualcosa che, in sé, non può essere oggettivato. L’ontificazione di cui parla Husserl è così una specifica forma d’astrazione, ma in ogni modo mantiene una validità fenomenologica dato che, in fondo, rappresenta il solo modo per compiere un’effettiva decostruzione genetica dell’esperienza. Questa decostruzione, avvicinandosi allo strato ultimo, come strato-limite, è così costretta, in senso metodologico, ad astrarre dal processo fluente nel suo pre-essere e ontificarlo, dato che, come abbia già detto, «il pre-essere dell’essere fluente è “costantemente” da rendere oggettuale, ed è solo così che lo si può descrivere trascendentalmente». Di fronte al *limite* della donazione, intesa come *archidonazione*, la fenomenologia “archeologica” deve accettare, al fine di portare il proprio sguardo su questa dimensione ultima, di percorrere una via indiretta, una via che tenta di *ricostruire* l’originarietà fluente attraverso l’astrazione e l’ontificazione; deve accettare così anche la “falsificazione”, ovvero il fatto che il pre-essere

¹⁸⁶ Hua Mat. VIII, p. 269.

che cerca di mettere in primo piano possa manifestarsi allo sguardo solo come “essere”, come qualcosa che si manifesta nel tempo, sebbene nella sua primordialità non sia ancora un evento propriamente temporale.

4. *L’Io come fenomeno-limite. Archi-Io e pre-Io*

Come deve essere pensato l’Io nel momento in cui vengono condotte queste analisi sulla temporalità originaria? Esso deve essere messo completamente fuori gioco oppure ha un ruolo nel presente vivente? Dobbiamo dire innanzitutto che la teoria dell’ego, in rapporto alla temporalità soprattutto, ha avuto diversi sviluppi all’interno della riflessione husserliana. Husserl stesso nota nel 1933, con sguardo retrospettivo, che nella sua vecchia teoria della coscienza interna del tempo non si parla dell’Io, e che l’intenzionalità che viene analizzata non può essere caratterizzata come intenzionalità egoica. Solo successivamente allora, egli osserva, è stata introdotta l’idea di una intenzionalità intesa come “passività non-egoica”¹⁸⁷. Il testo n° 14 dei manoscritti di Bernau, che in parte abbiamo già analizzato, è sicuramente uno dei primi momenti in cui questa idea comincia a emergere con chiarezza; in esso infatti si cerca di raggiungere, regressivamente, quello strato in cui tutto l’egoico è posto completamente fuori gioco. Cosa dire però dell’ego “in generale” nel suo rapporto con il flusso di vissuti? Se da una parte Husserl, in questo testo, cerca di compiere una destratificazione decostruttiva del flusso di coscienza, dall’altra cerca di analizzare l’Io come elemento apriorico essenziale del flusso (§2). In questo senso, come polo identico che permane nel fluire e nel cambiamento di tutti i vissuti, esso deve essere inteso necessariamente come Io “sovratemporale” (*über-zeitlich*), come elemento per il quale il tempo si costituisce, ma che non può essere considerato esso stesso temporale. L’Io allora, in questo caso, non può essere un “oggetto”, ma un’istanza originaria (*Urstand*) per ogni oggettività. Se preso nella sua primordialità ultima, anche l’Io sarà così caratterizzato in maniera simile al processo originario: «L’Io non dovrebbe propriamente

¹⁸⁷ Hua XV, pp. 594-95.

chiamarsi Io, e in generale non dovrebbe proprio essere chiamato, perché in tal modo esso diviene già qualcosa di oggettivato. Esso è il senza-nome (*Namenlose*) al di sopra di ogni afferrabilità, ciò che non sta sopra ogni cosa, che non rimane sospeso come essente sopra tutto, bensì “fungo”¹⁸⁸. L’Io originario è fungente così come l’*Urprozess*, e ciò significa che in questo caso non dobbiamo pensarlo come quel momento della vita di coscienza che si estende nel solo ambito dell’attività; la caratterizzazione dell’Io che Husserl ha in mente in questo testo del 1917/18 è fondamentalemente “eidetica-apriorica”, ovvero una descrizione dell’ego come elemento identico ed essenziale¹⁸⁹. E nella sua essenza, l’ego originario, l’*Ur-ich*, si pone al di là dell’attività e della passività; esso è “costante e permanente”, e a differenza dei singoli vissuti, non sorge né termina, poiché «esso non è qualcosa che ha un’estensione temporale»¹⁹⁰. Com’è possibile allora poter afferrare riflessivamente e rendere così oggetto ciò che di per sé risulterebbe inoggettivabile? Nel testo n° 15 Husserl afferma chiaramente che tutto ciò che deve essere per me, in maniera diretta o riflessiva, deve avere una forma temporale; ma se l’Io originario, come abbiamo detto, è un elemento sovra-temporale, in che modo potrà entrare nella riflessione come evento *nel* tempo? La questione, come si sarà notato, è la medesima che sorge in merito all’originarietà dell’archifluire, e la risposta suonerà allo stesso modo: per poter tentare una descrizione trascendentale, sarà necessario rendere oggettuale ciò che in sé non può considerarsi propriamente “oggetto”. L’*Ur-ich* infatti è considerato come un “polo-soggettivo numericamente singolare” e al tempo stesso “eterno”, in quanto individuo “onnitemporale”, che come si è detto non ha estensione nel tempo. Esso allora, «non è afferrabile che riflessivamente e posteriormente»; un accesso diretto all’Io originario è impossibile, poiché nel suo fungere primordiale condivide con l’archifluire quello statuto di pre-essere che può manifestarsi solo nell’ontificazione: «il punto d’essere nella vivacità con il

¹⁸⁸ Hua XXXIII, pp. 277-78.

¹⁸⁹ Scrive Lohmar, in riferimento all’Io originario analizzato nei manoscritti di Bernau: «The arch-ego is eidetic-apriori, and therefore a necessary element of all affection, and on the eidetic level it is also identical» (D. Lohmar, *Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology*, in R. Breuer, U. Melle [a cura di], *Life, Subjectivity and Art. Essays in honor of Rudolf Bernet*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York 2012, p. 294).

¹⁹⁰ Hua XXXIII, p. 280.

quale l'Io stesso entra in relazione come soggetto con la temporalità e diviene così esso stesso qualcosa di temporale che dura, non è direttamente afferrabile per principio. È solo con la riflessione, che è qualcosa che arriva posteriormente, e solo come limite di ciò che fluisce nel flusso temporale, che l'Io diviene afferrabile»¹⁹¹. L'ego deve manifestarsi nel tempo, ha un posto nella temporalità, e così facendo permette a esso stesso di dar vita a una sorta di auto-riflessione, che tenta un auto-afferramento retrospettivo che mira a raggiungere il punto originario pre-oggettuale del suo vivere; ma questo momento originario, ripetiamolo ancora una volta, manifestandosi nella riflessione, quindi nel tempo, ha già perso il suo status primordiale, che è propriamente a-temporale.

Precedentemente abbiamo visto come nel presente vivente non si possa parlare propriamente di un essere-per-me; e come la riduzione radicale che conduce alla dimensione dell'architemporalizzazione non possa essere vista come riduzione all'ego e alla sua immanenza. In questo modo, sembra che la *lebendige Gegenwart* debba essere considerata come uno strato completamente senza-ego; ma il pre-egoico radicale di cui abbiamo parlato, a cui la domanda-retrospettiva deve condurre, non elimina del tutto l'Io; o meglio, riconduce al di qua dell'Io se questo viene considerato come polo d'attività e passività di coscienza, come Io immanente. Ma non possiamo dire propriamente che si dà una genesi dell'Io a partire da una sfera ultima senza Io; come scrive A. Montavont, «una genesi dell'Io a partire dal non-Io è un non senso, dato che c'è co-originarietà tra Io e non-Io. L'anonimato per Husserl non è ciò a partire da cui un Io individuale può sorgere, poiché è pur sempre l'anonimato di un Io»¹⁹². L'anonimato fungente che caratterizza l'archifluire non è così un anonimato che esclude l'ego; anch'esso, come Io originario, è essenzialmente il “senza-nome (*Namenlose*) al di sopra di ogni afferrabilità”. Ciò non significa che l'*Ur-Ich* e la *lebendige Gegenwart* costituiscano la medesima cosa; piuttosto, come nota Brand, il presente vivente rappresenta proprio la “modalità temporale” dell'Io fungente originario¹⁹³, anche se parlare di temporalità in questo caso, come ormai è chiaro, risulta sempre am-

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 287.

¹⁹² A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 125.

¹⁹³ G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Nijhoff M., Den Haag 1955, p. 76.

biguo. Siamo comunque in presenza di due strati primordiali che l'archeologia fenomenologica, attraverso la decostruzione, è in grado di "ricostruire"; e, si osservi bene questo punto, solo di ricostruire, e non afferrare nell'originarietà effettiva. Un'ontificazione "astrattiva" è necessaria, come unica via di accesso al pre-essere. Si legga allora questo passo del 1931, in cui Husserl parla dell'*archi-presupposizione*, o *archi-fonte* (*Urvoraussetzung*, *Urquelle*) d'ogni grado dell'essente; essa include due momenti fondamentali e inseparabili:

1) il mio Io originario in quanto fungente, come archi-Io (*Ur-Ich*) nelle sue affezioni e azioni, con ogni forma essenziale di modi appartenenti, 2) il mio non-Io originario come flusso originario della temporalizzazione ed esso stesso come archiforma della temporalizzazione [. . .] questi due fondamenti originari sono uniti, inseparabili, e osservabili per sé solo astrattamente.¹⁹⁴

Il presente fluente originario, preso in sé, è un momento non-egoico di puro fluire primordiale senza fine, una temporalità archi-temporale, come abbiamo già visto; questo spiega il perché, in diversi passi, Husserl parli con fermezza di un fondo archifluente senza-Io¹⁹⁵. Ma come afferma il passo, questo momento non può che essere astratto se pensato individualmente; al non-Io si unisce sempre un Io, che non è l'Io dell'attività di coscienza, ma l'archi-Io in quanto fondamento primordiale e presupposizione per ogni immanenza cosciente¹⁹⁶: «Il tempo, gli oggetti, il mondo in ogni suo senso, hanno in ultimo la loro origine nell'archifluire del presente vivente – o, meglio ancora, nell'archi-ego trascendentale (*transzendentalen Ur-Ego*), che vive la sua archi-vita (*Ur-Leben*) come presente e presentazione archifluente»¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Hua Mat. VIII, p. 199.

¹⁹⁵ «Die urstromende Gegenwart, als immanente Sphäre verstanden, ist durchaus schon Nicht-Ich, und alles, was in ihr konstituiert ist und sich fortkonstituiert, ist Nicht-Ich in verschiedenen Stufen» (Hua Mat. VIII, p. 198).

¹⁹⁶ Nel manoscritto B III 9, dei primi anni Trenta, parlando del presente vivente Husserl afferma chiaramente che in esso perdura costantemente un Io, unico, come fonte originaria del flusso fenomenale (cfr. p. 7a).

¹⁹⁷ Hua Mat. VIII, p. 4.

Ora, per comprendere fino in fondo il modo in cui l'Io originario può divenire oggetto di studio per la fenomenologia, è importante rendere evidenti alcune precisazioni necessarie concernenti proprio lo statuto dell'Io e il modo in cui possa applicarsi ad esso l'idea di ricostruzione che abbiamo delineato del capitolo iniziale. La distinzione più importante da fare, a questo proposito, concerne la differenza tra il concetto di *Ur-Ich*, l'Io originario, e quello che Husserl chiama, in alcuni manoscritti, *Vor-Ich*, pre-*Io*. Secondo Taguchi, che tematizza molto chiaramente questa distinzione, il pre-*Io* è da intendere, all'interno della fenomenologia propriamente genetica, come il "pre-grado" (*Vorstufe*), il grado iniziale della coscienza. E in questo senso non può assolutamente essere identificato all'*Ur-Ich*. Il pre-*Io* deve essere pensato nell'ambito dell'intenzionalità passiva, nel dominio delle associazioni originarie, e come tale è al tempo stesso una forma "ai limiti dell'egoità". Esso rappresenta una pura "centrazione" pre-individuale, la forma genetica più bassa che si possa pensare dell'ego. Taguchi osserva che anche nel tentare una regressione al non-egoico, come nel caso del testo 14 dei manoscritti di Bernau che abbiamo analizzato, il pre-*Io* rimane sempre, dato che il raggiungimento di una dimensione assolutamente senza-*Io* rimane in ogni caso una specifica astrazione¹⁹⁸. Anche nella più totale assenza, nella non-partecipazione, il pre-*Io* rappresenta comunque la centrazione della coscienza, il polo da cui ogni forma di vita desta può cominciare. Secondo Zahavi, quando Husserl parla di "flusso senza *Io*", fa riferimento a quella passività originaria che sfugge all'influsso dell'ego, ma questo non vuol dire che si possa postulare un fondo assolutamente privo di *Io*; una forma di centrazione primordiale permane, anche se può essere colta dalla coscienza solo nell'ontificazione, attraverso una «nachträgliche Leistung»¹⁹⁹. Quest'ultima cosa tuttavia è stata detta anche in riferimento all'*Ur-Ich*; per quale motivo allora queste due forme egoiche non posso essere equiparate? La differenza è messa ben in evidenza da Nam-In-Lee; egli afferma che l'Io originario rappresenta l'*origine ultima della validità* – motivo per cui può essere caratterizzato come fonte originaria di tutto ciò che vale per me, allo stesso modo del pre-

¹⁹⁸ S. Taguchi, *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*, cit., pp. 116-17.

¹⁹⁹ D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, Dordrecht 1996, p. 59.

sente vivente –, a differenza del pre-Io, il quale si pone come l'*origine ultima della genesi*²⁰⁰. Il pre-Io quindi è un elemento genetico a tutti gli effetti, non costituisce una fonte di validità, ma una centrazione ultima che si pone agli “inizi” della vita soggettiva. Per questo, esso non deve essere pensato come un elemento costantemente fungente, ma come un polo pre-individuale implicito nella vita di coscienza sin dagli inizi, o, meglio ancora, sin dalla “nascita”. Proprio parlando del bambino e dell’infanzia originaria (*Urkind*) infatti, Husserl afferma che prima di ogni essere-desto si dà già un *Vor-Ich*, come forma egoica non ancora vivente, che attendo solo di essere portata alla *Lebendigkeit*²⁰¹. È evidente allora che il pre-Io, come grado genetico originario, è un elemento che a tutti gli effetti deve essere ricostruito:

Nella domanda-retrospettiva genetica noi costruiamo (*konstruieren*) come inizio il pre-campo ancora senza mondo e il pre-Io, che è già centro, ma non ancora “persona”, e tanto meno poi persona nel senso comune di persona umana.²⁰²

La tematizzazione del pre-Io, scrive Taguchi, deve così rientrare nel problema generale della fenomenologia ricostruttiva; questo però non può essere detto per l’Io originario, in quanto esso rappresenta proprio il mio “io sono” più originario, e come tale si pone come qualcosa di assolutamente “vicino”, anzi, come ciò che c’è di più vicino a me stesso. Pertanto, il pre-Io rappresenta un elemento “lontano”, celato, che necessita di una ricostruzione; l’*Ur-ich*, al contrario, è ciò che «io già sempre *sono*, prima di ogni ricostruzione»²⁰³. Dovremmo dire allora che l’analisi dell’Io originario è esclusa dalla fenomenologia ricostruttiva? Potremmo certo dire che l’*Ur-ich* non costituisce un prestrato genetico come nel caso del pre-Io, tuttavia, stando all’idea di fenomenologia ricostruttiva che abbiamo presentato nel primo capitolo, non possiamo pensare di escluderlo dalla ricostruzione. Il parallelo con il presente vivente deve essere mantenuto; anche l’Io originario fungente, come l’archifluire della *lebendige Gegenwart*, è propriamen-

²⁰⁰ Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, cit., p. 214.

²⁰¹ Hua XV, p. 604.

²⁰² Hua Mat. VIII, p. 352.

²⁰³ S. Taguchi, *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*, cit., p. 119.

te un archi-fenomeno; e come tale, esso rappresenta una archi-donazione, pertanto “un livello ultimo e primordiale, donantesi nella maniera più originaria in quanto fonte di ogni costituzione e di ogni evento di coscienza”. Come abbiamo detto, non solo il dominio della non-donazione deve essere oggetto di ricostruzione; anche la donazione originaria, come quella del presente vivente e dell’Io originario, deve essere ricostruita. Non può in effetti esserci nessun accesso diretto all’*Ur-Ich*; come si afferma nei manoscritti del gruppo C, «l’Io, nella sua originarietà più originaria, non è nel tempo (*ist nicht in der Zeit*)»²⁰⁴. Non essendo nel tempo, esso per essere tematizzato deve uscire dalla sua condizione primordiale; ma uscendo da questa, facendosi così oggetto nel tempo immanente, si ontifica. Dal nostro punto di vista, la “vicinanza” assoluta implicita nell’*Ur-Ich* può in ogni modo divenire oggetto d’analisi fenomenologica solamente in maniera *ricostruttiva*. Al pari dell’architemporalizzazione, l’archi-Io costituisce un *fenomeno-limite*, quindi una *donazione-limite*, che può divenire accessibile solo attraverso la via archeologica, e quindi ricostruttiva.

Una ricostruzione, che si tratti dell’Io originario o del pre-Io, è quindi necessaria. Ovviamente non dovrà essere intesa nello stesso modo. Potremmo dire, per marcare la differenza, che all’anonimità dell’archi-Io fungente, corrisponde, dal lato del pre-Io, una sorta di “impersonalità”:

C’è una genesi della mia persona, e con ciò del mio mondo–ambiente; in precedenza si dà tuttavia una distanza–di–vita (*Lebensstrecke*) in cui non sono ancora propriamente Io e propriamente persona; questa sarebbe così una distanza della “coscienza incosciente” („*unbewussten Bewusstseins*“), dell’impersonale, in cui non si costituisce nessun Io–penso in senso abituale, in cui non si dà nessuna attenzione e nulla è “oggettuale”.²⁰⁵

Abbiamo già visto nel passo precedente che il *Vor-Ich* è proprio caratterizzato come quel “centro” della vita di coscienza che non è ancora persona; questa dimensione impersonale deve essere intesa a tutti gli effetti come uno strato ultimo “genetico”. Piuttosto che la fonte di

²⁰⁴ Hua Mat. VIII, p. 197.

²⁰⁵ Hua XXXIX, p. 229.

ogni validità per-me, il pre-Io deve così essere pensato come fonte per la genesi del mio essere persona, quindi della vita personale, che si costituisce nel mondo e nella vita intersoggettiva. Il pre-Io è quella traccia ultima grazie alla quale la mia vita e il suo fluire non si perdono nell'indifferenziazione assoluta; grazie ad esso, io posso sorgere come individuo, come persona (o monade) distinta dalle altre²⁰⁶. La sua ricostruzione allora non può essere vista come quella di un'archidonzazione; il *Vor-Ich* non è un archi-fenomeno, ma un *fenomeno-limite* a tutti gli effetti, che, come nel caso dell'analisi dell'infanzia originaria, dovrà essere ricostruito attraverso una "via indiretta", che indaga questioni legate all'*inizio* della soggettività, al *cominciamento* della vita monadica individuale.

²⁰⁶ Facendo riferimento al flusso assoluto che abbraccia ogni monade, Natalie Depraz osserva: «sussiste nel flusso stesso questo minimo scarto a-sé essenziale, il quale fa in modo che ogni differenziazione ulteriore potrà poi apparire» (N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, cit., p. 328). Questo scarto a-sé è reso possibile proprio dal pre-Io, come centrazione genetica ultima.

II

L'infinità del flusso e della vita.

Problema della morte, della nascita e del sonno

1. Il flusso originario infinito

Volendo tentare un'indagine fenomenologica di fenomeni limite come la morte e la nascita, deve essere chiaro da subito che la via archeologica all'opera in quest'ambito di problemi troverà di fronte a sé una sfera della donazione molto diversa da quella che abbiamo ora analizzato in merito alla temporalità originaria. Se in quel caso il fenomenologo deve affrontare il campo dell'archi-donazione, in questo caso la donazione è posta ai limiti estremi; o, sarebbe meglio dire, ciò che si trova ad analizzare sembra proprio caratterizzarsi come non-donazione. Perché la morte, si chiede A. Montavont, è vista come fenomeno-limite? In quanto essa, egli scrive, non si dà a me allo stesso modo di altri fenomeni, o come un oggetto mondano; io non posso mai avere una donazione intuitiva della mia morte (così come del nascere), perciò essa sembra dover rientrare nel dominio di ciò che non è dato²⁰⁷. Ma la non-donazione, come abbiamo detto, non è una totale non-presenza, un semplice nulla; è *qualcosa* di non-dato, inaccessibile, ma che può comunque avere dei modi di manifestazione. Un darsi della non-donazione sembra un concetto paradossale, ma è forse l'unico in grado di descrivere un fenomeno-limite come la morte.

Va da sé che l'indagine sulla morte, dal punto di vista fenomenologico, solleva problemi di grande spessore, di difficile risoluzione, e

²⁰⁷ A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 157.

che, dovremmo dirlo, non possono essere del tutto compresi e completati all'interno della riflessione. Com'è possibile infatti, riflettendo fenomenologicamente, oltrepassare i limiti dell'individualità incarnata, e fare quindi esperienza al di là della propria corporalità carnale? Se il flusso di coscienza, in sé, può essere considerato infinito, come potremmo comprenderlo al di là dei limiti della nostra esistenza corporale e umana? È possibile pensare a qualcosa che oltrepassi il nostro vivere mondano, in quanto soggetti umani del mondo? Tutti questi problemi divengono oggetto di interesse per Husserl, in modo particolare nell'ultimo periodo della sua riflessione (anche se vengono comunque accennati, in maniera meno accurata, in periodi precedenti). Il problema che ci si trova di fronte, volendo analizzare il pensiero husserliano su questo campo così delicato e profondo, è certamente la non-sistematicità che i manoscritti ci presentano; Husserl ha spesso messo in atto riflessioni parziali e non definitive sul tema, lasciando aperti molti sviluppi e vie possibili da percorrere. Il compito più importante allora sarà quello di cercare di dare un ordine e un senso preciso a questo insieme di riflessioni, al fine di mostrare le vie che la fenomenologia può percorrere venendo a contatto con un dominio limite così profondo e delicato.

Il fatto che in fenomenologia sorga il problema della morte, così come quello della nascita, non è certo casuale. Prima ancora che questi temi entrino nella riflessione husserliana come momenti di fondamentale importanza per la comprensione della donazione in ogni sua forma e limite, essi dovranno essere pensati in associazione a un concetto che per molto tempo ha attraversato il pensiero di Husserl: quello dell'infinità del flusso. Se infatti la riduzione ci apre a un flusso puro di vissuti che non può avere inizio né fine, come poter conciliare tutto ciò con il fatto che, nella vita mondana e naturale, un inizio e una fine si danno necessariamente? Cos'è la morte infatti se il nostro flusso è pensato come infinito? Questa problematica è chiara già a partire dal 1908/09, come mostra un manoscritto che porta il titolo di *Monadologie*²⁰⁸. Riflettendo sui legami essenziali tra coscienza e corporalità, tra coscienza come momento assoluto, distinto dal mondo naturale, e

²⁰⁸ Ms. B II 2, di recente pubblicazione in Hua XLII (*Grenzprobleme der Phänomenologie*), p. 137.

questo come legato alla coscienza stessa, Husserl arriva ad affermare che noi abbiamo tutto il diritto di accettare un tempo infinito, e quindi un flusso di coscienza infinito. Siamo di fronte a fatti inevitabili, che hanno un fondamento apriorico; non deve quindi essere negato che la coscienza in sé sia qualcosa di “immortale” („*Unsterblichkeit*“ *des Bewusstseins*), senza fine²⁰⁹. Quello su cui piuttosto occorre riflettere, afferma il testo, è se il corpo carnale organico sia qualcosa che non sorge mai, o se ha il suo modo di sorgere, come elemento che nasce nel mondo. In ogni modo, al di là di come possa essere pensato questo fatto, è importante ricordare che la coscienza in sé non può mai essere vista come qualcosa che “non era”, e che arriva poi a sorgere nel mondo²¹⁰. Tuttavia, dicendo questo non svaniscono le difficoltà relative al pensare la coscienza nel suo permanere anche dopo la morte dell’elemento organico, del corpo carnale in cui essa diviene coscienza individuale di un soggetto monadico specifico. Quello che rimane come fondo imprescindibile, è il fatto che la coscienza assoluta non possa essere pensata come avente un inizio assoluto; da questo si è costretti ad accettarne l’infinità. In maniera decisa Husserl arriva così ad affermare che «*la coscienza non può iniziare e non può finire*. Una cosa fisica, al contrario, può sorgere e svanire, o perlomeno questo è pensabile»²¹¹. Non è allora un semplice postulato questa infinità, ma qualcosa che deriva dall’impensabilità; il parallelo con il mondo delle cose, in questo caso, è esplicativo (in quanto, al contrario della coscienza, la cosa “può” essere pensata come avente un inizio e una fine). È evidente allora che il pensiero della morte e della nascita è un pensiero molto problematico, che già in questi anni comincia a porsi come problema dell’*inizio*, all’interno di un flusso che al contrario sembra non potere avere alcun momento iniziale e finale. Com’è possibile nascere come coscienza umana, legata a un corpo carnale, se la coscienza stessa, in quanto assoluta, non può nascere? Se qualcosa è sempre stato presente, prima del nascere effettivo, come può essere caratterizzato? «Cos’ero io, si chiede Husserl, prima della nascita?

²⁰⁹ Hua XLII, p. 140.

²¹⁰ La coscienza viene pensata qui come un elemento “assoluto” a tutti gli effetti, a cui nulla può essere contrapposto, nemmeno l’inconscio; «*absolutes Entstehen von Bewusstsein aus Unbewusstsein ist Unsinn*» (Hua XLII, p. 140).

²¹¹ Hua XLII, p. 151.

Forse una parte dell'anima genitoriale?»²¹². Pensando all'infinità del flusso e della coscienza, già a partire da questi anni Husserl deve rendere conto di una condizione che precede la vita monadica umana, e che continua dopo la sua fine; la sua monadologia è così costretta ad ammettere e accettare la monade come elemento al tempo stesso immortale, la cui condizione pre-umana viene descritta in questo manoscritto come "condizione di torpore (*Schlummerzustand*), da cui si attua poi un risveglio graduale"²¹³.

L'idea dell'infinità del flusso unita al tema della morte è un problema che si presenta, in maniera sporadica, anche in alcuni scritti degli anni successivi. Nel 1915 ad esempio, in un appunto che porta il titolo *Der Tod*, Husserl afferma che non è necessario a priori che la vita intesa come flusso di coscienza sia anche un corpo carnale; al contrario, è una necessità che «un flusso di coscienza non abbia fine, divenendo esso per lo più solamente oscuro, e che il suo Io possa essere solamente un analogo di un vivente dormiente senza sogni»²¹⁴. L'Io del flusso, in questo senso, è pensato esso stesso come elemento che non ha inizio né fine. All'epoca del manoscritto sulla monadologia la dottrina dell'Io, in particolare quella dell'Io puro che permane nella riduzione fenomenologica, non era ancora stata sviluppata²¹⁵. La coscienza assoluta di cui parla Husserl nel 1908 è l'unica cosa a poter essere considerata infinita, dato che è pensata ancora priva di un portatore, di un ego puro, il quale comincerà ad affermarsi solo con le lezioni del 1910/11 (*Grundprobleme der Phänomenologie*), e troverà poi nelle *Idee* del 1913 un'elaborazione definitiva. È chiaro allora che a partire da questi anni la riflessione sull'infinità del flusso dovrà unirsi alla riflessione sull'infinità dell'Io. Possono infatti cessare tutte le separazioni e le differenziazioni di coscienza, le associazioni e le riproduzioni, tuttavia rimane il fatto che «l'Io non muore»²¹⁶. Abbiamo già visto come nei manoscritti di Bernau l'Io originario venga conce-

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, p. 152.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

²¹⁵ Ricordiamo come Marbach, nel noto libro *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, abbia caratterizzato il primo periodo della fenomenologia husserliana, in merito alla dottrina dell'ego, come "Ichlose", senza-io (Cfr. E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, *Phaenomenologica* 59, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974).

²¹⁶ Hua XLII, p. 18.

pito come elemento al di là del tempo, e come tale senza un inizio e una fine in senso temporale. Questo pensiero, implicante una sorta di infinità dell'Io rispetto alla vita propriamente umana, trova una delle prime e migliori trattazioni in una appendice del 1922/23, che dedica proprio un paragrafo alla "Immortalità dell'Io trascendentale"²¹⁷. In essa si afferma da subito che a differenza dell'oggetto di coscienza o di un processo coscienziale immanente, il durare stesso, che si pone come base per questi, non può fermarsi, poiché esso "è immortale". Pertanto, l'inizio o la fine di qualcosa per la coscienza presuppone questa come elemento che non inizia e non ha termine. Ma questa coscienza possiede un Io come polo originario trascendentale che non può essere messo sullo stesso piano dei vissuti o degli oggetti. Per questo, scrive Husserl, «la vita che perdura e l'Io che perdura nella vita sono immortali – e notiamo bene che si tratta dell'Io trascendentale puro, non di quello empirico mondano, che può certo morire»²¹⁸. Solamente un'indagine archeologica che concepisca la soggettività nelle sue stratificazioni, analizzandole attraverso la decostruzione e la ricostruzione, è in grado di cogliere in pieno questa sorta di paradossale dualità che sembra emergere dall'Io, il fatto d'essere mortale e immortale al tempo stesso. Questi due termini devono certo essere spogliati da ogni connotazione che potrebbe derivare da altre filosofie o da religioni, e occorre focalizzarsi solamente sul loro statuto fenomenologico; in questa chiave, l'immortalità non concerne l'anima, la quale, se proprio deve essere presa in considerazione, non può dirsi eterna per Husserl, poiché anch'essa può benissimo morire nel senso della mortalità dell'uomo. I concetti essenziali che si pongono di fronte alla ricerca pura fenomenologica sono quelli di Io e vita – o coscienza – trascendentali, purificati quindi da ogni fusione con il mondo propriamente naturale-empirico. In questo regime di pura riduzione, risulta chiaro che «la vita trascendentale e l'Io trascendentale non possono essere nati, solo l'uomo nel mondo può nascere. Io, come Io trascendentale, ero eterno»²¹⁹. Ma se questo Io sussiste da sempre, dovremmo

²¹⁷ Hua XI, p. 377.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 378.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 379. Il fatto che qui venga usata l'espressione "ero eterno" è legata all'indagine del ricordo, tema principale dell'appendice, così come della vita passata; in effetti, è proprio questa ad essere definita qui come infinita.

forse dire che esso ha vissuto dall'eternità, senza avere un inizio? Se così fosse, il nostro ricordo potrebbe spingersi all'indietro in maniera infinita. Ma così non è. Cos'è allora questa vita infinita che precede la nascita effettiva? Come deve essere compresa prima del sorgere dell'Io empirico che si apre nel mondo? Husserl, a tal proposito, parla di una «vita muta e vuota, un sonno senza sogni, per così dire»²²⁰, in cui non si dà alcun rilievo, nessuna affezione, e nessuna possibilità per l'Io di attuare afferramenti e avere ogni forma di interesse; non si dà così nessuna “vivacità” nella vita dell'Io, e questo permane in uno stato di sonno, potremmo dire, come una forma potenziale pura. La vita come noi propriamente la conosciamo, nel suo essere naturale e in piena coscienza, ha questa forma come base primordiale; non viene dal nulla, ma è uno sviluppo di qualcosa che è sempre stato, sebbene privo di vivacità e come tale impensabile.

Il flusso di vita è così un elemento infinito, e non può essere pensato il contrario; proprio l'impossibilità di pensarlo come avente un inizio e una fine conduce verso la sua infinità. Tale processo infinito, d'altra parte, non può essere oggetto di un'intuizione evidente. È chiaro infatti che tentare di tematizzare uno scorrere infinito significa immediatamente portarlo nella dimensione oggettuale finita, facendolo così uscire dal suo pre-essere originario; ciò che fluisce senza sorgere e svanire, d'altronde, è proprio quel presente vivente di cui i manoscritti degli anni Trenta parlano, e per questo possono essere messi in atto i medesimi discorsi che sono stati fatti nel capitolo precedente in merito all'ontificazione. Eppure, se ci ricordiamo di quanto detto nel primo capitolo sull'infinità, si ricorderà che questa, secondo le analisi di *Idee I*, può divenire un oggetto fenomenologico intuitivo a tutti gli effetti, come “idea in senso kantiano”. Per quale motivo allora in questo caso siamo arrivati a portare la questione del fluire infinito all'interno della ricerca archeologica, e così nell'ambito della fenomenologia non più intuitiva-descrittiva, bensì ricostruttiva? Ebbene, se rammentiamo quanto detto al quarto punto della nostra presentazione della ricostruzione fenomenologica, è proprio il cambio di approccio metodologico rispetto al tema dell'infinito che comporta una considerazione differente. Uscendo dalla via statica delle *Idee* e aprendo

²²⁰ *Ibid.*, p. 380.

l'indagine genetica, l'infinità del fluire pone problemi differenti, e non ha più senso volerla cogliere come idea. La regressione genetica e, nel nostro senso, archeologica, quella che vuole, con le parole di Husserl, arrivare fino agli strati d'essere ultimi, alle *archai*²²¹, non può pensare al flusso come unità infinita che si manifesta in forma intuitiva. Questo flusso, prima ancora di ogni evento che lo rende vivente e lo solleva al livello dello scorrere immanente, con i suoi momenti temporali che giungono a costituzione, è in sé qualcosa di "muto e vuoto", per riprendere i termini da poco impiegati; è questo lo strato ultimo a cui l'archeologia si interessa, ed è questo che deve fare da guida per pensare l'infinità, la quale si estende chiaramente al di là dei confini in cui la vita di coscienza è vita attiva. Come pensare alla donazione del flusso come elemento infinito, come elemento in cui ogni cosa può sorgere e terminare, ma in sé senza inizio e fine? Il pensarlo nel suo *in sé* ultimo, e *non in quanto idea*, è ciò che caratterizza la domanda propriamente archeologica. Ed è evidente allora che la donazione in questo senso non sarà una donazione di qualcosa "come idea", ma una donazione di uno strato ultimo che non può donarsi, una *donazione al limite*, risultante da un ricercare fenomenologico che pone lo sguardo su un *Vorsein* non solo inespugnabile, ma anche inafferrabile. La sola afferrabilità ammissibile, pertanto, deve seguire in tal caso una via indiretta, che passa per la fenomenologia ricostruttiva, la quale è consapevole di trovarsi di fronte a una donazione-limite o, nel caso della nascita e della morte, a un'autentica non-donazione.

2. *La morte e la nascita come eventi mondani. La generatività*

La morte, abbiamo appena affermato, ci pone di fronte a un'autentica non-donazione. Tuttavia, se questo fatto deve essere affrontato all'interno di un'analisi genetica radicale e archeologica, dobbiamo al tempo stesso notare che la morte può essere presa in considerazione anche da un'altra prospettiva fenomenologica. Ciò che deve essere posta in primo piano, in queste analisi, è innanzitutto la domanda relativa al *chi* della morte: la *mia* morte, o quella dell'*altro*. È chia-

²²¹ Hua Mat. VIII, p. 356.

ro che la mia morte non la posso vivere personalmente, posso avvicinarmi a essa senza però arrivare a provarla come un fatto; tuttavia, come evento che ha luogo nel mondo, al di là della mia persona, io posso farne esperienza, come “morte dell’altro”. La non-donazione infatti, riguarda solamente la prima persona; se la morte concerne un soggetto che non sono io, io ho la possibilità di coglierla, ovviamente non come morte che l’altro dovrebbe vivere in prima persona, ma come evento che si costituisce nel mondo. Da questo punto di vista, nascere e morire rappresentano eventi che s’inscrivono nella mondanità intersoggettiva: essi sono, in questo modo, «problemi in quanto eventi (*Vorkommnisse*) nel mondo fattuale»²²², e come tali possono rientrare nella problematica costitutiva della fenomenologia.

Ora, per cercare di comprendere al meglio quali siano i modi in cui la fenomenologia possa avvicinarsi al tema della morte, osserviamo con attenzione quello che dice un testo del 1931 in merito al tema della costituzione, il quale, dal nostro punto di vista, offre una prospettiva chiara su due possibili vie che l’analisi fenomenologica può intraprendere su questa problematica;

Si dà una fondamentale distinzione 1) tra la costituzione ascendente, che si deve compiere nuovamente in maniera genetica in ogni singolo Io (come infante nello sviluppo) fino al grado del mondo, e 2) la costituzione che si svolge come sviluppo nel mondo stesso; sviluppo della singola persona (partendo dalla persona nel mondo come bambino), della persona sociale in quanto associazione di persone, in quanto istituzioni umane-spirituali, come natura umanizzata e cultura fattuale – in quanto sviluppo storico.²²³

A queste due forme di intendere la costituzione corrispondono così due approcci fenomenologici differenti al tema della morte; il primo è fondamentalmente “genetico”, mentre il secondo può essere definito a tutti gli effetti “generativo”. Soffermiamoci ora su questo secondo aspetto.

Secondo Steinbock, il quale si è soffermato molto sulla fenomenologia generativa, questo approccio fenomenologico non può essere

²²² *Ibid.*, p. 423.

²²³ *Ibid.*, p. 241.

equiparato a quello genetico; esso si sviluppa quasi completamente negli anni Trenta, e concerne proprio l'ultimo periodo della riflessione husserliana. I temi che rientrano in questo campo d'analisi sono molto ampi, e oltrepassano il dominio propriamente soggettivo ed egologico; essi concernono i fenomeni storici, antropologici, culturali e normativi²²⁴. L'idea di generatività, quindi, ha al suo centro il concetto di intersoggettività come forma sociale "autonoma", che non si lega quindi necessariamente alla costituzione della monade individuale; tutte le monadi infatti, oltre a essere elementi individuali, sono anche forme di vita in costante connessione, in una unione che oltrepassa ogni singolo individuo e prosegue nel tempo del mondo: «Ogni uomo, scrive Husserl, in quanto vivente nella sua coscienza del mondo [...], è per se stesso una persona in una *connessione generativa* aperta e senza fine»²²⁵. La fenomenologia generativa quindi ha la possibilità di studiare i legami intermonadici uscendo dalla sola prospettiva della costituzione "in prima persona". Questo perché, una volta preso l'insieme dei soggetti come forma storica, antropologica, esso può esser visto come entità autenticamente sovra-soggettiva, che come tale non inizia e non termina unitamente al singolo individuo. La morte del singolo soggetto, allora, non interrompe la connessione generativa, la quale è prima di tutto storica e intersoggettiva. Fenomeni come il nascere e il morire hanno così un peso diverso se analizzati seguendo questo approccio; la nascita, da un punto di vista generativo, non è da comprendere come un distarsi della vita passata infinita del flusso, come vorrebbe una prospettiva propriamente genetica, bensì un distarsi nella società del "noi", come forma intersoggettiva infinita. Per questo Husserl può affermare, nel 1935, che la generatività, fenomenologicamente parlando, è un universo di "modi dell'io" e di "modi del noi"²²⁶. Eventi come il nascere e il morire possono così rientrare nella mia esperienza del mondo, e possono essere compresi generativamente e trasposti sulla mia persona; in questo modo, «comprendo in generale gli uomini nel mondo *come* relazionantesi *generativamente* in una infinità aperta da entrambi i lati», quindi che non ha un inizio preciso così come non a-

²²⁴ Cfr. A. J. Steinbock, *Generativity and the Scope of Generative Phenomenology*, in D. Welton (a cura di), *The New Husserl*, Indiana University Press, Bloomington, 2003, pp. 289-325.

²²⁵ Hua XV, p. 178.

²²⁶ Hua XXIX, p. 62.

vrà una fine; «Attraverso l'unità di vita degli uomini limitata dalla nascita e dalla morte, si estende così l'unità di una vita dell'umanità in quanto unità di un'esperienza onni-umana (*allmenschlichen*) – mediata ma collegata»²²⁷. In tal modo l'essere umano può essere compreso nel suo essere storico, nella tradizione che attraversa tutte le monadi, e dentro la quale queste si inseriscono.

Quali sono pertanto i vantaggi che offre la via generativa nell'affrontare le questioni-limite? Innanzitutto, dovremmo dire, il vantaggio sta proprio nel condurre queste problematiche fuori dalla condizione di "limite". La morte ad esempio, seguendo questa via, può essere vista a tutti gli effetti come fenomeno, come qualcosa che si dà, di cui può essere studiata la donazione, in quanto evento che oltrepassa la sfera della prima persona e che si iscrive nella connessione intersoggettiva storica. Così, sebbene nascita e morte siano punti limite che segnano l'inizio e la fine della soggettività come vivente, esse divengono al tempo stesso, nella generatività, fatti del mondo che possono essere costituiti: «nascita e morte devono valere come eventi costitutivi per la possibilità della costituzione del mondo – o come parti essenziali per un mondo costituito»²²⁸. Tuttavia, ripetiamolo, parlare di questi fenomeni come fatti del mondo significa un cosa ben precisa; essi non concernono la mia persona, bensì l'*altro*. Non è la mia nascita o morte che arrivo a costituire, ma quella dell'altro soggetto, di cui posso fare esperienza come accadimento effettivo; per me la morte dell'altro, ad esempio, non è il sopravvenire dell'inesperibile, ma un fenomeno che posso osservare e sperimentare; ma solamente, deve essere chiaro, come morte *che non mi appartiene*, come morte *altrui*. È chiaro allora che qui la teoria dell'esperienza dell'altro ha un ruolo centrale, e in particolare nel suo concetto di empatia, che a più riprese Husserl ha pensato non solo come trasposizione che parte dal mio ego verso quello estraneo, per costituirlo, ma altresì come ri-trasposizione che dall'altro si muove verso di me, permettendo così di comprendermi non solo come corpo carnale uguale ad altri, ma anche come uomo

²²⁷ Hua XV, pp. 168-69.

²²⁸ *Ibid.*, p. 171.

in senso intersoggettivo²²⁹. Tutto ciò deve essere tenuto ben presente leggendo un interessante manoscritto del 1930, nel quale si afferma:

*La morte appartiene alla condizione del mondo costituito predato. Gli altri per me sono altri viventi a partire dal mio vivere mondano primordiale, e lo devono essere affinché possano poi essere soggetti che muoiono e che non possono più essere in vita per me. La mia morte come evento del mondo può essere costituita per me se io ho esperienza della morte dell'altro in quanto decadenza e rovina corporale-organica, e quindi come impossibilità del proseguimento dell'empatia [...]. La morte dell'altro è la prima morte costituita. E lo stesso può essere detto per la nascita dell'altro, che è la prima nascita costituita.*²³⁰

Questo passo è di grande importanza, poiché è la chiave per comprendere il modo in cui nascita e morte possono essere compresi dal punto di vista generativo; per comprendere, quindi, in che senso per tali fenomeni si possa parlare di donazione, e non donazione-limite. Non c'è alcuna costituzione che parte dalla mia immanenza che può tentare di afferrare il mio essere come essere non-più-in-vita; l'unica via che ci può mostrare la morte come fenomeno è quella generativa, ovvero una via che passa per la comprensione di un altro soggetto nel mondo, che esce dalla mia "prima persona", per poi tornarvi, in un movimento inverso che dall'altro si muove verso di me: «Quindi io trovo la mia morte come evento del mondo, come datità dell'esperienza, passando (*auf dem Wege*) per la morte altrui»²³¹. Affinché si possa parlare di *Gegebenheit*, anche nel caso della morte – e della nascita –, questa deve necessariamente rientrare nella prospettiva generativa, e come tale dovrà essere concepita in un senso fondamentalmente intersoggettivo. L'idea di intersoggettività, e quindi di comunità, deve essere il punto di partenza. Leggiamo pertanto, in un manoscritto del 1931: «Per me la nascita dell'altro rappresenta il suo nuovo destarsi nella comunità trascendentale, in un posto temporale del tem-

²²⁹ Si pensi ad esempio a ciò che si dice in *Idee II*: «Soltanto con l'entropatia, [...] si costituisce la conchiusa unità uomo, un'unità che poi traspongo su me stesso» (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. II, Einaudi, Torino 2002, p. 169).

²³⁰ Hua XLII, p. 3.

²³¹ *Ibid.*

po trascendentale-storico, e la morte la separazione, l'eliminazione dalla comunità onni-temporale»²³². Così come la morte dell'altro non interrompe la continuità generativa del mondo, lo stesso vale per la mia morte, che sarà solo un morire per-me, ma che potrà essere costituito dall'altro come fatto trascendentale del mondo intersoggettivo. La costituzione di questi eventi è quindi fondamentale per la comprensione dell'idea di una comunità intersoggettiva storica in continuo sviluppo, che oltrepassa i confini della mia esperienza soggettiva²³³.

Ora, una volta che nascita e morte sono comprese come eventi che si inscrivono nel processo trascendentale generativo, è importante cercare di mettere in luce il modo in cui si caratterizza il legame e la continuità generativa stessa. In che senso possiamo dire che la monade si desta in un mondo che la precede, in una comunità trascendentale già presente? La nascita, in effetti, non è *ab initio* un destarsi senza relazioni. Queste relazioni trans-soggettive rientrano secondo Husserl in un legame più ampio che può essere compreso sotto il concetto di "tradizione", come ciò che si forma al di là della "pause" della vita – quindi al di là della nascita e morte dei singoli individui. In un testo del 1931 si parla così della "unità della tradizione", che si costituisce nel mondo in maniera sovra-individuale; «Nel mondo, scrive Husserl, io trovo la nascita e la morte nella connessione delle generazioni, che si uniscono eternamente in un'unità generativa, che lega tutti gli uomini comunicanti l'uno con l'altro»²³⁴. Ogni risvegliarsi della monade, come nascita nel mondo, non è mai quindi, parlando in senso generativo, un inizio assoluto. La monade, come infante, si desta in un mondo storico intersoggettivo che possiede già una sua costituzione sovrapersonale, e per questo essa si «appropria dei risultati dello sviluppo»²³⁵, e non deve cominciare tutto dall'inizio. In tal senso, siamo pienamente all'interno dell'idea di costituzione che abbiamo presentato sopra, intesa come "sviluppo storico".

²³² Hua Mat. VIII, p. 442.

²³³ Geniusas scrive a tal proposito: «Nascita, morte e sonno sono necessari poiché in loro assenza rimarrebbe incomprensibile in che modo il tempo mondano possa estendersi al di là dei limiti della mia esperienza» (S. Geniusas, *On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time*, in *On Time — New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, cit., p. 83).

²³⁴ Hua Mat. VIII, p. 438.

²³⁵ *Ibid.*, p. 431.

Il legame che ha ogni monade, al momento della nascita, con ciò che la precede all'interno dello sviluppo generativo, è secondo Husserl un legame "ereditario". L'ereditarietà, dal punto di vista generativo-trascendentale, rappresenta il tratto d'unione tra la genesi del singolo e la genesi storica delle monadi; in effetti, ogni monade possiede originariamente una sedimentazione proveniente da un passato che l'ha preceduta, e che in ogni modo si ripercuote su di essa come "disposizione originaria". Vediamo a tal proposito quello che si afferma in questo passo del 1931:

Dal punto di vista generativo: ereditariamente, non si trasmette solo la struttura egoico-monadica vuota e formale, ma si trasmettono anche le qualità caratteriali. Ma come? Con il risveglio della nuova monade si desta – o pre-desta – anche l'abitualità genitoriale. Ma la nuova monade possiede una nuova *hyle*, mentre quella genitoriale conserva la sua propria abitualità.²³⁶

È chiaro che ogni monade, alla nascita, comincia come nuova vita, con un flusso ilectico che gli appartiene e la distingue da ogni altra, ma rimane in tutti i casi un legame e una continuità con la sfera genitoriale e altresì con le generazioni passate, un legame che in qualche modo "guida" lo sviluppo monadico iniziale, il suo sviluppo nel campo associativo e nelle disposizioni istintive; questa disposizione deriva da un passato che non può essere ricordato²³⁷, che è implicito nella monade come ereditarietà trascendentale e che si lega così al suo pre-essere che "precede" il destarsi alla vita, prima di ogni *Lebendigkeit*.

Quanto detto ora, sebbene possa essere visto intrecciarsi con analisi più specificatamente naturalistiche, mantiene in tutti i casi un valore fenomenologico, legato all'idea d'una generatività trascendentale; solo all'interno della via generativa, così come descritta, è possibile comprendere l'interesse per questi fenomeni e queste analisi, che sarebbero di difficile comprensione se prese all'interno di un'indagine propriamente immanente. D'altra parte, è noto come nell'ultimo peri-

²³⁶ *Ibid.*, p. 436.

²³⁷ «Nella nascita, nella vita–desta dell'inizio cominciante e svolgentesi 'archi-istintivamente', le associazioni entranti, le coincidenze, le identificazioni, sono da interpretare—ma come? 'Ereditarietà' (*Erbmasse*) senza ricordo» (Ms. K III 11/4, cit. da A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 260).

odo di pensiero Husserl non abbia nascosto la volontà di ricondurre nel dominio della sua fenomenologia trascendentale questioni che in apparenza non sembrerebbe per nulla poter essere oggetto d'analisi fenomenologica²³⁸; probabilmente, il sorgere dell'approccio generativo è servito per venire incontro a questa volontà. E questa via, come abbiamo visto, permette altresì di far uscire dalla condizione di non-donazione fenomeni come la nascita e la morte, che come tali, dal punto di vista generativo, possono rientrare nella più ampia sfera della costituzione del mondo, come eventi mondani. Questo non significa tuttavia che un'analisi "in prima persona", potremmo dire, debba essere esclusa. La morte è certamente un fatto intersoggettivo e che permette di comprendere la generatività nel suo sviluppo trans-individuale; ma al tempo stesso è qualcosa che mi concerne in maniera più che diretta. La morte come abbiamo visto, per essere costituita, deve innanzitutto manifestarsi come morte dell'altro; cosa dire però della *mia* morte? È possibile abbozzare un'analisi fenomenologica del morire da una prospettiva immanente? È chiaro che in tal senso la via generativa non può aiutare, e l'unico approccio possibile rimane quello "genetico", che deve fare appello alla fenomenologia ricostruttiva.

3. *L'archeologia fenomenologica della non-donazione*

3.1. *Nascita e morte come inizio e fine*

La via generativa ci ha mostrato come nascita e morte possano essere compresi come fenomeni intersoggettivi, e come tali essere costituiti. La domanda sul "chi", in questo caso, non era diretta all'Io in prima persona, ma innanzitutto passava per l'altro. In effetti, da un certo punto di vista sembrerebbe che solo così questi eventi possano divenire oggetto di analisi fenomenologica, senza cadere nella pura non-donazione. Tuttavia, come abbiamo visto inizialmente, anche la non-donazione può avere un suo valore, e può essere studiata dalla feno-

²³⁸ Scrive Zahavi, su questo punto: «I believe that Husserl's late thinking is characterized by a decisive reexamination of the relation between the transcendental and the empirical that ultimately led to an expansion of the transcendental sphere» (D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, Stanford, 2003, p. 133).

menologia ricostruttiva. La “costruzione” di qualcosa che “non-si-dà” è in fondo il modo in cui possiamo analizzare la *Gegebenheit* di una *Ungegebenheit*. E il paradosso di questa concezione deve essere mantenuto, poiché testimonia veramente il “limite” che queste analisi devono affrontare. L’approccio non generativo alla morte e alla nascita sposta l’attenzione sulla prima persona; il “chi” diviene innanzitutto l’Io stesso, il “mio nascere”, il “mio morire”. Due eventi questi certamente differenti, e che necessitano di ricerche separate, ma che condividono, nell’analisi archeologica, un punto importante: essi segnano i limiti della vita monadica umana, della vita di coscienza come *Lebendigkeit*. Cercare di analizzare fenomenologicamente ciò che precede la nascita, significa così analizzare al tempo stesso ciò che viene dopo la morte. E per fare questo la ricerca deve focalizzarsi su un punto centrale, l’unico che permette di avere una visione d’insieme su tutto: ovvero la temporalità. Le analisi che precedono sono in tal senso propeutiche. Abbiamo visto infatti in che modo deve essere inteso il tempo nel suo strato più originario, come presente vivente, e abbiamo visto altresì, poco sopra, il senso dell’infinità del flusso. Avendo come tema chiave la temporalità, anche nella sua forma più originaria, le analisi non generative sul nascere e il morire possono così dirsi “genetiche” a tutti gli effetti. La questione genetica della nascita e della morte ci riporta così al problema dell’inizio e della fine, in quanto eventi segnati dalla non-donazione; come inizio, come momento iniziale del venire alla coscienza, la nascita non può essere pensata come donazione, sebbene possa essere concepita come l’avvio e la presupposizione fondamentale per ogni donazione possibile²³⁹; allo stesso modo, la morte, segnando la fine della vita di coscienza, non può essere qualcosa di dato. La non-donazione di questi momenti fa sì che essi debbano essere ricostruiti; ma la ricostruzione non punta a presentarli come fatti che, nel loro accadere, sono sfuggiti alla coscienza e come tali devono essere presentificati, o ri-presentati. Essi possono solo essere ricostruiti, o “costruiti”, come *limiti*, come casi-limite (*Limesfäll-*

²³⁹ Al contrario, Marion pensa alla nascita come donazione, una donazione che tuttavia non può mostrarsi; la sua donazione è ciò che assicura la possibilità di tutti gli altri fenomeni, motivo per cui definisce la nascita “archi-fenomeno” (Cfr. J. L. Marion, *Certitudes negative*, Grasset, Paris 2010). Sappiamo invece che nel pensiero husserliano l’archi-fenomeno è il presente vivente nella sua archi-temporalità, e la nascita è un evento che si inserisce nello scorrere infinito di questo.

le) di qualcosa che si pone come strato ultimo pre-essente²⁴⁰. La morte in sé, ad esempio, come evento che mi tocca in prima persona, non può essere resa evidente in nessun modo; la sua costruzione fenomenologica consiste nel vederla nel suo essere un momento-limite del flusso originario, che non può cominciare né finire. E la nascita, allo stesso modo, sarà un “limite” dell’archifluire, che segna l’inizio dell’ego. Tutto questo deve comunque essere ricondotto al mio Io attuale fenomenologizzante, quello che attua la ricostruzione, l’unico in grado di costruire il caso-limite. Scrive infatti Husserl: «L’ego “dell’inizio”, che ricostruisco in maniera riflessiva, è ciò che è come essente per me, colui che ricostruisce, l’ego che fa esperienza nel mondo, che vive nell’“Io posso e esperisco”»²⁴¹. L’ego che tenta l’analisi del limite è l’ego che vive nella riflessione, e che cerca quindi di dare uno status di donazione a un evento che in sé non può darsi; per questo si potrebbe dire che la “costruzione” è il modo di donazione della non-donazione.

Seguendo questa via, cerchiamo di vedere più da vicino in che modo queste questioni-limite divengono oggetto d’analisi da parte dell’archeologia “genetica”. Come abbiamo già accennato, l’analisi genetica della nascita e morte presuppone quella dell’origine temporale, che trova nei manoscritti degli anni Trenta il periodo più intenso di riflessione. Solo comprendendo l’infinito scorrere e fungere del presente vivente è possibile caratterizzare e quindi costruire questi eventi come momenti limite. La domanda che guida le indagini husserliane, e che riemerge a più riprese, è sempre la stessa: come può il presente fluente-vivente avere un inizio e una fine? Ciò che inizia e termina è qualcosa che si inserisce in questo fluire originario, ma il fluire stesso? L’archi-fluire, come origine di ogni temporalizzazione, come può sorgere? In fondo, come abbiamo già avuto modo di vedere, è proprio

²⁴⁰ Dopo aver sollevato le questioni del morire e della nascita dell’Io, come inizio originario, afferma Husserl, in uno dei manoscritti del gruppo C: «Und so versuchen wir ja methodisch in einer gewissen Abstraktion die Limesfälle zu konstruieren, die sich selbst als solche im Weltleben konstitutiv aufweisen lassen, sei es als Notwendigkeiten, wie das Erwachen der „Geburt“ (im uneigentlichen Sinn), sei es aus dem Gang des konkreten Lebens als Limes des „Alterns“, so wie es von innen her sich zeigt» (Hua Mat. VIII, p. 158). O ancora, in un testo del 1930: «Können wir auf diesem Wege, durch Konstruktion eines äußersten Limes dieser Art schon zum ‚Anfang‘, zu jener Urwachheit kommen?» (Hua XLII, p. 8).

²⁴¹ Hua XXXIX, p. 477.

l'impossibilità di pensare il flusso originario come qualcosa di finito che conduce ad accettarne l'infinità. E tale infinità deve essere ricostruita come continuità fluente, che nel suo pre-essere, tuttavia, non può mai divenire afferrabile. Tale continuità possiede allora casi limite, che non la interrompono, ma la segnano come eventi dell'inizio e della fine; scrive infatti Husserl, nel 1932: «Ogni inizio è una "fenditura" in una continuità fluente, che tuttavia non può rompersi, ma solo esperire delle discontinuità in strati astratti, mentre gli strati correlati conservano la continuità. Allo stesso modo ogni fine»²⁴². La domanda archeologica quindi, rimanda a una questione più ampia rispetto al solo evento singolare del nascere e morire: le questioni che si aprono sono quelle dell'inizio e della fine in riferimento a un fluire originario che non inizia e non finisce. Non occorre allora chiedersi se posso esperire la mia morte, ad esempio, in prima persona, perché è chiaro che così non può essere; la morte è un evento, come si è detto, che può essere studiato dalla fenomenologia generativa, ma che accade all'altro innanzitutto. Non è possibile invece costituire la mia morte a partire dalla mia immanenza; tuttavia, regredendo archeologicamente attraverso la decostruzione e la domanda-retrospettiva all'archi-immanenza, anche l'evento del morire può divenire, nella sua non-donazione, un evento degno d'indagine; e per fare questo essa sarà ricostruita come caso-limite di un'archi-immanenza, di un'immanenza-vivente radicale che si pone come fonte per ogni possibile costituzione. Lo stesso vale così per la nascita.

Questa via ricostruttiva, e "genetica", come si è detto, non si focalizza allora esclusivamente sul momento preciso dell'inizio della vita di coscienza, come nascita, e sulla fine di questa; tali momenti-limite hanno sempre un orizzonte di un prima e un dopo. Se la nascita, come inizio nel flusso vivente, non può essere un evento *ex nihilo*, va da sé che essa avrà un prima a cui si unisce. A tal proposito scrive Husserl:

Nell'immanenza della monade l'inizio è un limite (*ein Limes*) della sua autocostruzione temporale mondana. Un "pre"-inizio – ciò può avere un senso, o averne uno? Il limite dell'autocostruzione è il

²⁴² *Ibid.*, p. 609.

limite dello sviluppo costitutivo dell'infante, di tutti gli uomini nel mondo. Si potrebbe dire che tutto ciò non rappresenta un inizio dell'essere, ma solo dello svilupparsi-nel-mondo e dell'essere-nel-mondo [...]. L'essere della monade è un essere in-sé e per-sé, in una autocostruzione nella temporalità immanente che non inizia e non finisce mai.²⁴³

Non venendo dal nulla, l'inizio come nascita possiede chiaramente un prima, un essere che, per meglio dire, deve essere compreso come puro *Vorsein*; per questo lo sviluppo a cui dà il via il momento della nascita non è un "inizio dell'essere", ma solo dell'essere-nel-mondo. Il pre-essere tuttavia, che in questo passaggio viene definito in maniera molto generale "essere della monade", non ha un inizio e una fine. Destarsi nel mondo, per la monade, non significa sorgere completamente come se un prima non fosse mai esistito. Ma questo prima, come può essere colto nella sua non-donazione? Ebbene, esso sarà ricostruito, e tale ricostruzione è chiara a Husserl già dal 1922, nel momento in cui parla di una vita infinita che precede la nascita effettiva, pensata come "vita muta e vuota, un sonno senza sogni"²⁴⁴; ciò che precede l'inizio è così pensabile, ricostruttivamente, come un nulla affettivo, privo di rilievi. Questa ricostruzione significa che un'esperienza del pre-inizio non è possibile; in effetti, il ricordo può spingersi, con le sue presentificazioni, fino all'infanzia, ma non può oltrepassare questo stadio. Husserl è chiaro su questo punto; al di là della mia infanzia come essere umano io non posso andare; la rievocazione infatti può arrivare fino al punto in cui io sono divenuto un corpo carnale, e come tale sono entrato nel mondo²⁴⁵. Ciò non significa tuttavia che là dove il ricordo non riesce ad arrivare, non ci sia nulla. Con la nascita e l'infanzia si apre lo sviluppo dell'essere-nel-mondo, come afferma il passo precedente, ma questo non è "tutto" l'essere. Il pre-inizio, *Vor-Anfang*, è pur sempre parte dell'essere monadico; e tale precedenza, come si è detto, può essere solo ricostruita. Questo è il solo modo in cui la fenomenologia può tentare di cogliere una simile sfera di non-donazione: ricostruendola come caso limite.

²⁴³ Hua Mat. VIII, pp. 172-73.

²⁴⁴ Hua XI, p. 380.

²⁴⁵ Hua XLII, p. 5.

Ora, essendo tali analisi fundamentalmente genetiche – mantenendo quindi come punto centrale la questione della temporalità, nel suo aspetto più originario –, esse dovranno rispondere a una questione essenziale che non può essere tralasciata: posta la necessaria sussistenza di un essere che precede la nascita, e così di un Io trascendentale che non può morire, come già afferma il testo del 1922/23 sopra analizzato, entro quale forma temporale dobbiamo comprendere tutto questo? Come si caratterizza il tempo del pre-inizio? Che rapporto c'è tra la costituzione immanente del presente, passato e futuro della monade e il tempo che precede la sua vita mondana? La monade, come essere temporale, ha certamente un inizio che la pone nel mondo intersoggettivo e nel tempo oggettivo condiviso. Questo tempo è quello che caratterizza la monade nella sua vita propriamente umana, come vita “finita”. Prima di questa allora, non possiamo parlare di “tempo” nel medesimo senso. In effetti, come si legge in un manoscritto del 1931, l'Io prima del suo inizio dovrebbe essere considerato propriamente un Io nel “non-tempo” (*Unzeit*)²⁴⁶. Ciò significherebbe allora che il passaggio alla vita umana nel mondo, quindi il divenire essere-nel-mondo della monade, rappresenterebbe il passaggio dalla non-temporalità alla temporalità? La risposta, come dovrebbe ormai essere chiaro, non può che essere negativa. Ricordiamoci infatti come anche l'Io, nella sua forma più originaria, è stato caratterizzato da Husserl come non-temporale: «l'Io, nella sua originarietà più originaria, non è nel tempo»²⁴⁷. Con la nascita allora, l'ego non perde la sua radice a-temporale, non muta in un essere temporale in senso pieno. Lo strato ultimo originario, che l'archeologia genetica tenta di analizzare, è la fonte di ogni temporalità, ma non per questo deve dirsi temporale anch'esso. L'architemporalità, quella del presente vivente fungente, non è nel tempo come il flusso di coscienza immanenze; e lo stesso vale per l'Io che sussiste in esso, come già i manoscritti di Bernau mostrano in maniera evidente. Il pre-inizio quindi rappresenta una «condizione monadica della non-temporalità»²⁴⁸, e non un nulla. Tale condizione subisce un mutamento con l'inizio effettivo, con la nascita,

²⁴⁶ «Unzeit wäre also die Wesensmöglichkeit jedes Ich, vor dem Anfang seiner wirklichen Zeitigung gezeitigt sein zu können» (Hua XXXIX, p. 473).

²⁴⁷ Hua Mat. VIII, p. 197.

²⁴⁸ Hua XLII, p. 6.

poiché la non-temporalità, come flusso infinito che non può iniziare e finire, può così dispiegarsi in una forma temporale effettiva, temporalizzandosi nel flusso immanente di coscienza. Rimane il fatto tuttavia che l'a-temporalità originaria non viene cancellata; proprio per questo infatti, potremmo pensare alla continuità tra ciò che precede la nascita e la vita nel mondo, ma anche ciò che viene dopo la morte, come una *continuità nell'intemporalità*. Questo ci permette così di considerare l'Io, come sottolinea A. Montavont, come un elemento al tempo stesso nel tempo e fuori dal tempo²⁴⁹. In quanto vivente, costituente e costituentesi nel tempo, l'Io trascendentale sembra in tal modo “emergere” dall'Io non-temporale, che rappresenta comunque la sua condizione originaria, una condizione che porta in sé, come forma latente, la possibilità di temporalizzarsi, e di costituire il tempo come vita di coscienza, una latenza che attende solo il momento della nascita per dispiegarsi; per questo Husserl afferma: «l'“essere” dell'Io nella non-temporalità significa che l'“inizio” implica già l'Io come ciò che può essere destinato alla vita temporalizzante»²⁵⁰.

Nascita e morte rappresentano così casi-limite di un processo architemporale che non è propriamente nel tempo, e come tale non può cessare. Ciò che ha un inizio e una fine, secondo Husserl, è sempre in riferimento a una temporalità che può trovare riempimento, nell'immanenza; questa è la sfera del “pensabile”. Per tale motivo la domanda archeologica che tenta di ricondurre al di là della temporalità immanente con i suoi riempimenti è sempre una domanda “ai limiti del pensabile”; il processo ricostruttivo che qui interviene ha davanti a sé un compito non facile, poiché deve retrocedere dal tempo costituito e riempito a una forma architemporale non pensabile nel tempo. Nascita e morte si trovano in questa sfera, come momenti limite di passaggio dalla condizione di vita “muta e vuota”, una vita originaria non ancora “vivente”, alla vita di coscienza nell'effettiva *Lebendigkeit*. Solo in quest'ultimo caso si apre la dimensione dell'autentica donazione, in ogni suo grado e possibilità; ma il momento iniziale, così come il pre-inizio, sono necessariamente una *Ungegebenheit* (e allo stesso modo la fine, e ciò che viene dopo la morte). Questa deve essere ricostruita,

²⁴⁹ A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 154.

²⁵⁰ «Aber das „Sein“ des Ich in Unzeitlichkeit besagt, dass „Anfang“ schon Ich voraussetzt als [das], was geweckt werden kann zum zeitigenden Leben» (Hua XXXIX, p. 474).

cercando di far sparire tutti i rilievi ed eliminando tutte le differenziazioni nel flusso; questo è il solo modo per tentare una rappresentazione “costruttiva” dell’archi-inizio.

3.2. *Il sonno senza sogni*

A più riprese Husserl ha paragonato la condizione che precede la vita monadica umana, nel suo pre-inizio, a un “sonno senza sogni”. Anche ciò che viene dopo la morte non rappresenta una cessazione totale, ma un ritorno a una particolare condizione di sonno: «Una monade, ad esempio una monade umana, che muore, non perde la sua eredità (*Erbschaft*), bensì sprofonda in un sonno assoluto»²⁵¹. Il momento del sonno, quello senza sogni precisamente, è sicuramente una delle forme più particolari che appartengono alla vita monadica, e che più di ogni altra si avvicina alle condizioni limite dei fenomeni ora presi in esame; d’altra parte, il sonno stesso è un momento-limite della vita di coscienza, una donazione-limite molto vicina, con le ovvie differenze, alla non-donazione della nascita e morte.

La condizione del sonno, per essere descritta, necessita della teoria dell’affettività e dei “rilievi” di coscienza; questo perché, come nel caso della ricostruzione del pre-inizio, anche qui è necessario pensare a un appiattimento di ogni forma affettiva che possa rendere la coscienza desta e ricondurla all’attività. Se il punto da raggiungere consiste nell’eliminazione di ogni “differenziazione nel flusso”, come abbiamo detto concludendo il paragrafo precedente, significa tuttavia che la coscienza, nella sua condizione normale di attività, è attraversata da molteplici forze affettive, da stimoli affettivi a cui l’Io può rispondere. Su questo si gioca la differenza fondamentale tra *Schlaf* e *Wachheit*. Nell’Io desto si dà infatti un insieme di stimoli affettivi, i quali mettono in atto una sorta di “battaglia”, al fine di prevalere sull’*ego*, il quale può dirigere così il suo sguardo e l’interesse specifico in risposta alla “chiamata” dell’affetto che prevale. La vita di coscienza desta è così un insieme di forze, e la forza affettiva è il motore della *Lebendigkeit*, della vivacità di coscienza; su questo punto

²⁵¹ Hua XV, p. 609.

d'altronde Husserl è già molto chiaro dai primi anni Venti, come si legge nelle lezioni sulla sintesi passiva: «la forza affettiva positiva è la condizione fondamentale d'ogni vita»; se questa tuttavia si «riduce a nulla, essa [la vita] termina necessariamente, proprio nella sua vivenza (*Lebendigkeit*)»²⁵². La *Lebendigkeit* è la condizione essenziale della vita desta, una condizione che non può essere pensata semplicemente in maniera formale; il rilievo, a cui è legato l'affetto²⁵³, non fa parte solamente della morfologia del flusso di coscienza, ma è anche una “forza”. In un manoscritto del 1932 si legge a tal proposito: «*Ogni affezione possiede quindi qualcosa come un modo della forza (Modus der „Kraft“)*»²⁵⁴. Come si caratterizza allora il sonno, dal punto di vista della forza affettiva? Secondo Husserl, in questo caso «non c'è nessuna battaglia (*Kampf*) delle affezioni»²⁵⁵, e anche se queste possono arrivare a sfiorare e toccare l'Io, il loro modo è senza-forza, *kraftlos*. Il tipo di sonno a cui Husserl fa riferimento è evidentemente quello senza sogni; è in tal caso che la coscienza perde ogni stimolazione affettiva, lasciando così la condizione desta, per sprofondare in uno status di pura indifferenziazione, in cui l'Io permane in pura passività, senza avere nessuna possibilità di esplicitare la minima attività. Tuttavia questa situazione può mutare, e la vita di coscienza può sempre tornare, dopo il momento del sonno, all'attività. È essenziale in questo caso che il rilievo acquisisca forza, in modo tale che l'ego possa rispondere e destare il suo interesse; non è sufficiente qui che il rilievo sfiori l'Io, ma deve effettivamente ricevere una sua risposta, e solo così può aprirsi la condizione di coscienza desta. Ma per comprendere ancor meglio la dinamica all'opera in questo fenomeno, è necessario far notare, secondo Husserl, come anche il sonno stesso sia caratterizzato da differenti gradi di profondità; il rilievo quindi non è la sola e unica istanza che rende possibile il risveglio dell'Io; ogni rilievo, all'interno del sonno, deve confrontarsi con uno specifico grado di profondità. Questo spiega così il motivo per cui certi rilievi possano condurre al risveglio, mentre altri no (ad esempio un sonno profondo

²⁵² Hua XI, p. 170.

²⁵³ L'affezione, in senso specifico, è un rilievo particolare, una differenziazione, a cui l'Io può rispondere volgendosi.

²⁵⁴ Hua XLII, p. 34. (Ms. D14).

²⁵⁵ *Ibid.*

può permanere anche in presenza di una grossa luce, mentre il sonno leggero può essere interrotto facilmente da questa)²⁵⁶.

La condizione del sonno senza sogni, della *Unwachheit*, rappresenta comunque un modo originario dell'archifluire, e come tale non è in totale contrapposizione con la sfera della vita desta. Sonno ed esser-desto fanno sempre parte di quella continuità originaria che non può rompersi, che non inizia e non cessa di fluire; tali momenti sono radicati nella vita fluente infinita in maniera inseparabile: «l'essere desto autentico, scrive Husserl, non è nulla per sé; esso è ciò che è sulla base della non-destità (*Un-wachheit*). Nell'Io concreto giace uno strato fondamentale del "sonno"»²⁵⁷. All'interno dell'infinità dell'archifluire, il sonno senza sogni rappresenta così un evento limite, che come la morte interrompe la condizione di vita desta, senza tuttavia rompere la continuità del fluire originario. Questo porta in sé ogni forma e condizione di vita, fino alle forme-limite come sonno e morte. Per questo può essere caratterizzato come "assoluto". In un testo del 1931-32, a tal proposito, si parla dell'«assoluto nella sua eternità e nel mutare fluente dei suoi modi», il quale comprende «l'esser-desto, il sonno e la morte proprio in quanto modi»²⁵⁸.

Anche il sonno senza sogni, allo stesso modo di nascita e morte, rientra a tutti gli effetti nell'ambito della fenomenologia ricostruttiva; come abbiamo detto all'inizio, come fenomeno-limite esso è molto prossimo alla non-donazione. Così come la morte, anch'esso non può essere oggetto d'esperienza; l'unica differenza, anche se essenziale, risiede nel fatto che dal sonno è possibile risvegliarsi, e non dalla morte. Ma in ogni caso, del sonno senza sogni non può esserci esperienza diretta: «Si potrebbe dire, sottolinea Husserl, che il sonno è pensabile solo nell'esser-desto, e anche se poi io mi addormento, il sonno stesso non ha nessun pensiero del sonno, e non c'è così possibilità di pensarlo effettivamente come essente»²⁵⁹. La *Unwachheit* del sonno senza sogni è così qualcosa di "impensabile"; tutto ciò che è pensiero, espe-

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 35.

²⁵⁷ Hua Mat. VIII, p. 43.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 430. E ancora, nello stesso testo: «Im Absoluten die Modalitäten des „wachen“ Bewusstseinslebens oder Ichlebens (und des Wandels, der habituell dazu gehört), des schlafenden und toten Seins: das Unbewusste» (*Ibid.*).

²⁵⁹ Hua Mat. VIII, p. 445.

rienza, è legato alla vita desta e si fonda su questa. In quanto inespriabile e impensabile, il sonno senza sogni viene così ricostruito come “pausa”, a partire dalla vita desta: «Naturalmente, io posso parlare del sonno solo come persona desta; io posso avere esperienza solo delle “pause” delle esser-desto, e posso essere così un essere dormiente, come essere egoico e monadico, solamente nelle pause della vita desta»²⁶⁰. La donazione del sonno senza sogni è una donazione ricostruita, come caso-limite della vita di coscienza desta, la quale ricostruisce questa condizione di assoluta indifferenziazione del flusso come “pausa”, come *Schlafpause*. Ma il sonno in sé, come totale mancanza di rilievi, può essere considerato a tutti gli effetti una *Ungegebenheit*. A differenza di nascita e morte, il sonno implica una certa gradualità di profondità, per questo la sua non-donazione non può sempre essere totale; ma il sonno senza sogni più profondo è certamente una condizione del fluire originario concepibile sullo stesso piano del nascere e morire, o meglio ancora del pre-inizio e del dopo-la-vita nel mondo: la sua non-donazione, in tal senso, non può essere messa in discussione. Per questo Husserl, in un manoscritto del 1930, parlando dell’addormentarsi, arriva a concepire l’idea di un “sonno puro”: «L’addormentarsi, come condizione – o processo – di passaggio, è dall’inizio un modificarsi dell’esser-desta della vita nella forma della destità (*Wachheit*) [...]. Il limite è il sonno puro (*reiner Schlaf*), che può essere valutato secondo il suo stile proprio e compreso solamente come limite del pre-stadio (*nur als Limes der Vorstadien*)»²⁶¹. Al grado più profondo, quello della totale indifferenziazione, il sonno non può essere compreso in sé, in quanto autentica non-donazione; la sua afferrabilità deve passare necessariamente per una ricostruzione, concepita come forma limite della vita desta. Husserl definisce anche la condizione originaria del sonno *Urschlaf*, in cui si dà un Io archi-dormiente, che non possiede nulla come essente e non attua nessuna temporalizzazione, che «in nessun senso possiede una coscienza effettiva di qualcosa»²⁶². Questa condizione di sonno originario è quella a partire dalla quale può sorgere il risveglio originario, *Ur-Erwachen*, con cui si apre la vita di coscienza nella “vivenza”; ma l’ *Urschlaf* non viene

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ Hua XLII, p. 12.

²⁶² *Ibid.*, p. 6.

perso con l'inizio della vita nel mondo. L'archi-sonno è parte essenziale della vita fluente, così come nascita e morte; l'io eterno che non può iniziare e finire è evidentemente da concepire come un io primordiale archi-dormiente, che non è un nulla, ma pur sempre qualcosa, che sussiste nella sfera a-temporale originaria del flusso. Questa condizione è raggiunta dall'io nel più profondo sonno senza sogni, nelle pause della vita desta, ma gli appartiene altresì come forma originaria nella vita che precede e segue la vita autenticamente umana; come abbiamo già visto infatti, la monade che muore non diviene un nulla, ma sprofonda in un "sonno assoluto"²⁶³. In alcuni luoghi allora, non casualmente, Husserl ha pensato alla morte come "sorella del sonno"²⁶⁴; è chiaro che la differenza essenziale sta nella possibilità di risvegliarsi dal sonno, ma questo non vuol dire che una condizione originaria di totale indifferenziazione non possa accomunare questi due momenti della vita fluente; ogni sonno senza sogni, in tal senso, è un momento della vita che, come pausa assoluta della "destità", sembrerebbe porsi sullo stesso piano della morte.

4. La morte come evento irrapresentabile; l'analogia

Attraverso la considerazione generativa la morte, si è detto, può essere concepita come fenomeno del mondo, che può essere costituito; in tal senso, la morte che giunge per me a comprensione costitutiva è innanzitutto quella dell'altro, e solo a partire da qui posso poi trasportare questo fenomeno su di me; ciò non vuol dire tuttavia che possa avere un'esperienza del "mio" morire. Spostando il "chi" della morte dall'altro alla prima persona, si giunge alla considerazione genetica, che chiama in causa la temporalità originaria, l'analisi della quale permette di comprendere il motivo per cui nascita e morte non possano essere concepiti come momenti che delimitano rigidamente il flusso vitale, essendo questo senza inizio né fine. La morte deve così essere ricostruita, e tale ricostruzione la porta a donazione solamente come "limite", un limite della vita archifluente infinita, di una continuità o-

²⁶³ Hua XV, p. 609.

²⁶⁴ Hua XXIX, p. 338.

riginaria che non può essere interrotta. Seguendo questa via allora, piuttosto che all'analisi della morte come evento specifico, siamo stati ricondotti alla delimitazione della continuità originaria fluente di cui la morte è un limite; questo, abbiamo visto, segna il passaggio dalla vita desta a una sorta di "sonno assoluto".

Come evento in sé, la morte è pura non-donazione; in prima persona, non può esserci alcuna esperienza del morire. Come potremmo infatti concepire l'idea di essere giunti alla morte partendo dall'esperienza della vita "vivente" nel mondo? È forse possibile, per la riflessione fenomenologica, oltrepassare i confini dell'individualità incarnata? Ovviamente no, poiché ogni riflessione e afferramento è tale solamente nella vita desta della monade, nella vita propriamente umana; fare esperienza, per l'io, significa innanzitutto essere un individuo costituito corporalmente, con uno specifico corpo carnale, *Leib*. È chiaro che la morte allora ci pone di fronte a un singolare evento, quello della perdita della propria carnalità, che elimina così il nostro essere spazialmente nel mondo:

L'io può essere sveglio solamente fino al momento in cui essa (la monade) "ha" il suo corpo vivente, "ha" il suo mondo circostante [...]. Ma che essa sia morta, significa precisamente che tutto ciò non c'è più.²⁶⁵

D'altra parte, la vita originaria della monade non può cessare, anche se essa abbandona la dimensione propriamente mondana: «D'altronde ogni monade ha, prima della nascita, come anche dopo essa, una vita extramondana (*ausserweltliches Leben*), se la mia analisi-limite è giusta»²⁶⁶. Com'è possibile, dal punto di vista fenomenologico, pensare a questo "essere-nella-morte"? "Chi" permane oltre la morte? In effetti, l'analisi fenomenologica della *mia* morte diviene a tutti gli effetti un'analisi del *mio essere nessuno*; nel morire infatti, scrive Husserl nel 1931, accade un autentico "lasciar-andare involontario" (*unwillkürliches Fahrenlassen*), un cambiamento passivo involontario degli interessi fino al limite del nulla, della totale assenza di interesse. Egli sottolinea poi, subito dopo: «Perché nessuno può risve-

²⁶⁵ Hua XXXIV, p. 473.

²⁶⁶ Hua Mat. VIII, p. 171.

gliarsi dalla morte? Desto può divenirlo solamente qualcuno, un Io, che è effettivamente tale, e che solo nell'interesse è qualcuno. Con la morte io divengo nessuno (un non-Io), ma non un nulla assoluto»²⁶⁷. Il mio ego, come Io trascendentale, è nella vita del mondo in quanto *qualcuno*, e come tale esso è propriamente un ego “incarnato”, come monade con un corpo carnale. Nascere nel mondo, per l'Io e per il suo flusso originario, significa innanzitutto cominciare con un'impressione originaria, con una archi-presenza (*Urpräsenz*), cominciare come “coscienza del mondo”, con un flusso iletico e una forza affettiva specifica: ciò significa, essenzialmente, essere una coscienza incarnata. Ma con la morte, l'Io «perde la “dimensione carnale” („*Leiblichkeit*“), perde la coscienza del mondo ed esce così dalla disposizione mondana»²⁶⁸. Perdendo la propria carne corporale, l'Io esce a tutti gli effetti dal mondo, e da qui non può più tornare indietro; questo passaggio può così essere concepito come una sorta di “addormentamento”, uno sprofondare nel sonno assoluto, come si è detto, ma al tempo stesso proprio in questo punto risiede la differenza fondamentale: dalla morte non è possibile risvegliarsi, non è possibile ritornare nel mondo e nella dimensione carnale propria. Da un certo punto di vista, la morte può certo essere vista come “sorella del sonno”, ma rimane il fatto che, concentrandosi su un'analisi effettiva del morire, «la morte non è il sonno; nel momento in cui essa entra, il mio intero esistere mondano, il mio Io-sono, è giunto alla fine»²⁶⁹. Il legame che la monade ha con il mondo non può prescindere dal corpo carnale, e il mondo stesso, per essere raggiunto e costituito dall'Io monadico, presuppone costantemente l'ego stesso in quanto *Leib*²⁷⁰. Come abbiamo già detto nel capitolo iniziale, mondo e coscienza non possono essere considerati come completamente differenziati; il mondo è sempre mondo “per” la coscienza, e questa, come “coscienza-di”, ha sempre bisogno del mondo e della sua pre-donazione. Ma la mediazione tra questi presuppone necessariamente il corpo carnale. Con la morte tut-

²⁶⁷ «Warum kann niemand vom Tod erweckt werden? Geweckt kann nur jemand werden, d. i. ein Ich, das wirklich ein Ich ist, das im Interesse allein jemand ist. Im Tod werde ich zum Niemand (Nicht-Ich), aber nicht zu einem absoluten Nichts» (Hua XLII, p. 21).

²⁶⁸ Hua Mat. VIII, p. 102.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 103.

²⁷⁰ «Seine Welt ist die durch seinen Leib zugängliche, setzt also allzeit den schon konstituierten Leib voraus» (Hua Mat. VIII, p. 157).

tavia, il *Leib* scompare, e conseguentemente il mondo viene perso²⁷¹; morendo, nota Husserl, il *Leib* diviene un semplice corpo fisico, *Körper*, che come tale non può più essere portatore di una vita di coscienza. Com'è possibile allora pensare a una continuazione al di là del corpo carnale? Cos'è il flusso di vita dell'Io senza la carnalità, fuori dal mondo e dall'essere un Io umano? Sempre nel 1931 Husserl scrive, a tal proposito:

Un uomo è tale solamente fino a che il corpo carnale vive organicamente; tuttavia io non sono la mia carne (*Leib*), e così ogni altro. Io regno (*walte*) nella carne. Una volta che il corpo carnale è decomposto, io non posso più regnarvi ed esserci per nessuno [...]. Senza carne non posso fare niente nel mondo, non posso comunicare, parlare, scrivere ecc.; tuttavia, io sono sulla carne (*ich bin doch über dem Leib*), ne ho bisogno; perché però il mio essere – solamente il mio essere nel mondo per tutti: come uomo – dovrebbe essere impossibile senza corpo carnale, quindi inumano, extramondano?²⁷²

Per essere nel mondo, per vivere nella comunità intersoggettiva, la monade ha bisogno del *Leib*, del suo corpo carnale, grazie al quale essa vive una vita autenticamente umana. Tuttavia, si nota nel passo, “io non sono la mia carne”. Questo punto è essenziale; l'Io monadico, secondo Husserl, “regna” nella carne, ma non si identifica completamente con essa. Da ciò è possibile pensare che, al di là del *Leib*, qualcosa sussista, e abbiamo visto infatti che l'essere-nessuno, a cui conduce la morte, non è un nulla assoluto. L'essere essenziale della monade, come essere con un flusso originario archifluente, non può morire; se la monade umana muore, essa perde certamente la sua condizione carnale e di conseguenza la sua posizione nel mondo; ma non per questo essa si annulla. È comprensibile allora che a più riprese Husserl parli delle monadi come “immortali”: «le monadi sono “immortali”, il tutto monadico è “immortale”. Questa “immortalità” è la presupposizione, la base di senso per la vita e la morte nel senso personale, il solo che possa essere in questione davanti alla fenomenologia»²⁷³. Per-

²⁷¹ Husserl parla di un “abbandono del mondo”, un “lasciare andare del mondo” (*Fahrenlassen der Welt*). (Cfr. Hua XXIX, p. 338).

²⁷² Hua Mat. VIII, p. 442.

²⁷³ Hua XXXIV, p. 471.

tanto, ci dovremmo chiedere, in quale modo possiamo pensare alla morte personale, attenendoci all'analisi propriamente fenomenologica? Come potremmo rappresentarci la condizione non-carnale? Il fatto che la morte non significhi una cessazione totale per l'Io originario monadico è ormai chiaro; ma la condizione che si apre con il morire, come assoluta indifferenziazione, un sonno assoluto, senza possibilità di rilievi iletici e affezioni specifiche, rimane in ogni modo una condizione che non può offrire alcuna esperienza: la continuità del flusso di vita, con la morte, rimane per Husserl *irrapresentabile*²⁷⁴. Per questo allora la sola via per tentare di avvicinarsi "in prima persona", dall'immanenza, a questa irrapresentabilità, è costituita dall'analisi di forme d'esperienza "analoghe", esperienze in un certo senso molto vicine al morire, ma che rimangono in ogni modo forme d'esperienza. Una di queste ad esempio è quella dell'indebolimento corporale e della malattia. La morte infatti segna il passaggio del corpo carnale a cadavere, ma questo stato non può essere esperito, poiché il *Leib* in questo caso non c'è più, è divenuto corpo fisico, e non può più riprendere la propria carnalità. Questo evento tuttavia, secondo Husserl, può essere avvicinato attraverso l'esperienza dell'indebolimento e del deperimento carnale. Nella malattia ad esempio (*Erkrankung*), con la perdita delle forze, l'Io è in grado di provare l'allontanamento del proprio corpo carnale, sentendo così la possibilità di non "regnarvi" più. È vero d'altra parte che non è possibile fare l'esperienza totale del corpo morto, ma solamente, come carne, esperire la "trasformazione" in atto nella malattia, nell'indebolimento, nell'invecchiamento ecc.; l'essere cadavere, invece, è escluso da ogni possibilità di rappresentazione. Queste esperienze sono così pensante come forme in grado di avvicinarsi il più possibile a un limite, che è quello in cui il corpo non può più essere oggetto d'esperienza; l'unica "rappresentabilità" del corpo morto può avvenire se la carne è ancora vivente, per questo il limite può essere avvicinato, ma mai superato. A tal proposito scrive Husserl, in un manoscritto del 1929, che noi possiamo provare gradualmente il "decomporsi" (*Zerfallen*) del corpo carnale, ad esempio con la perdita di una mano, delle gambe ecc., ma tutto ciò solamente se la

²⁷⁴ «Aber es [ist] schon vorauszusehen, dass „Sterben“ mit der „Undenkbarkeit“, Unvorstellbarkeit des Aufhörens eines transzendentalen Seins verträglich sein muss» (Hua Mat. VIII, p. 97).

carne permane, nella sua totalità, un organo vivente “sano”. Pertanto, «l’essere-decomposto del corpo carnale nel suo intero non può essere provato. Solamente un limite, come quello della decomposizione progressiva, può essere predelineato»²⁷⁵.

Oltre a queste forme limite d’esperienza, in cui è possibile avvicinarsi nella maniera più profonda alla perdita totale della carnalità, così come avviene effettivamente con la morte, quella che di certo si presenta come forma analoga per eccellenza è il sonno senza sogni, che tuttavia abbiamo già analizzato. Nello sprofondare nel sonno la “dissoluzione” della carne sembra essere totale, le affezioni si riducono fino a svanire quasi completamente conducendo così il soggetto a un abbandono del mondo, analogo a quello che avviene con la morte. Questa condizione, in un testo del 1935, viene così descritta:

Ora, nel sonno senza sogni, non si tratta più di sprofondare, ma di essere-sprofondato, né di lasciare andare e abbandonare ogni presa, bensì di avere-abbandonato, di non aver più alcuna presa su niente, non appercepire e non avere più nulla di presente. Io sono in me e presso me stesso, ma non mi occupo di me. Quindi, posso dire alla fine di non essere nulla? Ho forse smesso di essere? Naturalmente, io ho smesso di essere nel mondo – per me –, ho smesso di avere una vita mondana, una vita psichica, di vivere nel mondo, di vivere come vita nell’autopercezione dell’uomo che si coglie come vivente nel mondo.²⁷⁶

Sonno senza sogni, perdita di forze, malattia, deperimento, rappresentano forme “analoghe”, che tentano di portare a donazione un evento che in sé è semplicemente non-dato; una via che tenta di avvicinarsi fenomenologicamente “in prima persona” alla morte come accadimento effettivo, non può fare altro che tentare di analizzare forme d’esperienza al limite, prossime alla condizione non-carnale del morire. Questo evento d’altra parte permane necessariamente irrapresentabile, privo di ogni possibilità d’esperienza, in sé pura non-donazione.

²⁷⁵ Hua Mat. VIII, p. 157.

²⁷⁶ Hua XXIX, p. 337.

5. Il primato della vita. “Non c’è morte senza vita”

Le analisi fin qui presentate hanno messo in evidenza diversi approcci fenomenologici a questioni-limite come nascita e morte, eventi che sconfinano nella non-donazione. Da un punto di vista generativo e trans-soggettivo, tali eventi possono essere costituiti; ma la morte, in questo caso, deve innanzitutto essere quella dell’altro, e lo stesso per la nascita. Se il “chi” del nascere e morire si sposta tuttavia sulla prima persona, le possibilità della costituzione e così dell’afferramento di coscienza vengono meno. Da una prospettiva immanente, la morte non può essere esperita e nemmeno costituita: essa è irrapresentabile. In ogni modo, anche questa via genetica, se così la possiamo definire, ci ha portato a risultati interessanti. Da una parte, l’irrapresentabilità ha condotto Husserl a pensare a forme d’esperienza “analoghe”, forme limite che si avvicinano alla condizione della perdita della carnalità, senza tuttavia potervi accedere completamente. Dall’altra, nascere e morire si presentano come momenti limite di una sfera d’essere infinita, un archifluire che in sé non può cominciare né finire. Questo fluire originario è l’essenza della vita della monade, e per questo motivo le monadi sono considerate immortali; ma l’immortalità concerne propriamente l’ego originario e la sua vita originaria, che non possono essere identificati con il vivere umano propriamente detto²⁷⁷. La monade è immortale, ma in quanto monade umana essa muore. In effetti, afferma Husserl nel 1936, attenendoci alla fenomenologia fondata autenticamente sulla riduzione fenomenologica, dovremmo dire che «la morte consiste nel separare l’ego trascendentale dall’auto-oggettivazione come uomo»²⁷⁸. La vita umana è una forma della vita trascendentale; ciò che la caratterizza, innanzitutto, è il fatto d’essere mortale, finita; in quanto uomo, l’ego muore, ma come ego originario della vita non può né nascere né morire. Tutto questo era già chiaro a Husserl

²⁷⁷ A proposito dell’Io trascendentale che si apre con la riduzione fenomenologica, afferma Husserl: «questo Io trascendentale e questa vita trascendentale che gli è propria sono già una formazione costituita da mettere come tale entro parentesi. Questo vuol dire che noi perveniamo ultimamente, attraverso questa riduzione, a un *Io originario trascendentale* e a una *vita originaria trascendentale*, in cui ogni Io trascendentale concreto [...] è temporalizzato» (Hua XXXIV, p. 300).

²⁷⁸ Hua XXIX, p. 332.

nei primi anni Venti, sebbene solo nell'ultimo periodo di pensiero tale riflessione sia stata ripresa;

La vita trascendentale e l'Io trascendentale non possono essere nati, solo l'uomo nel mondo può esserlo. Io, in quanto Io trascendentale, ero eterno; io sono ora, e a questo ora appartiene un orizzonte del passato che si dispiega all'infinito. [...] L'anima del corpo non è immortale, parlando per principio, ovvero non è necessario pensarla come immortale, ed effettivamente essa muore secondo l'esperienza quotidiana. Ma ogni Io umano racchiude in sé, in un certo modo, il suo Io trascendentale, e questo non muore e non nasce; esso è un essere eterno nel divenire.²⁷⁹

L'Io trascendentale con la sua vita originaria non è pertanto un Io completamente umano; esso si "oggettiva" come ego umano, si "monadizza" come monade umana, ma in sé permane un divenire infinito, che esclude ogni nascita e morte. L'umano in generale non ha quindi per Husserl nessuna precedenza; è infatti una falsa apparenza quella «secondo la quale l'Io trascendentale sarebbe il nucleo più intimo nell'uomo»²⁸⁰. Al contrario, l'ego umano ha la sua fonte originaria in quello trascendentale, che si apre con la riduzione fenomenologica; quest'Io non è propriamente un Io-uomo, ma un Io che sussiste nel fluire infinito come forma architemporale, e che si "oggettiva" *come uomo*. La *Crisi* è molto chiara su questo punto: «l'epoché e lo sguardo puro che mira al polo egologico fungente, e quindi alla totalità concreta della vita e delle sue formazioni intermedie e finali, non rivelano eo ipso nulla di umano, né l'anima, né la vita psichica, né gli uomini reali psicofisici»²⁸¹. L'archi-presupposizione per ogni vita monadica umana risiede nell'Io originario trascendentale, il quale rappresenta la fonte dell'umanità, della monade come forma umana, ma al tempo stesso non può dirsi completamente umano; esso è infatti immortale, mentre mortale può esserlo solamente nell'oggettivazione come Io dell'uomo.

L'Io originario in questione non può essere pensato come elemento isolato; esso è sempre l'ego dell'*Ur-Leben*, da cui è inseparabi-

²⁷⁹ Hua XI, pp. 379-381.

²⁸⁰ Hua XXXIV, p. 290.

²⁸¹ Hua VI, p. 187 (tr. it. p. 210).

le. La vita originaria assume un carattere assolutamente di primo piano nell'ultima fase del pensiero husserliano; essa viene pensata come l'elemento più originario e profondo dell'esistenza della monade, e tutti gli aspetti che abbiamo messo in luce precedentemente analizzando la temporalità nel suo strato originario, devono certamente appartenergli. Ad esempio, il carattere infinito attribuito negli anni al flusso originario, diviene il carattere essenziale della vita, *urtümliches Leben*, che non può avere nessun inizio e nessuna fine²⁸². La vita arriva così ad assumere nella fenomenologia di Husserl un primato essenziale. Al di là dell'esistenza come corpo carnale, al di là del vivere propriamente umano, della nascita e della morte, la vita permane nella sua infinità. Se nella morte l'Io trascendentale abbandona la sua oggettivazione come uomo, dovremmo forse dire, come sottolinea Marc Richir, che «il luogo del trascendentale in sé, se questo ha consistenza, è il “luogo della morte”?»²⁸³. Dal nostro punto di vista, ciò che deve esser detto è l'opposto: non il “luogo della morte”, bensì quello “della vita”. È l'*Ur-leben* che resiste alla morte, al carattere finito della vita propriamente umana; il morire è tale solo nella vita e a partire dalla vita:

Il tutto in uno è vita, e il mondo è auto-oggettivazione della vita nella forma di piante, animali e uomini, che nascono e muoiono. La vita non muore, poiché la vita è solamente in una universalità e una unità interna della vita.²⁸⁴

Se pensiamo così alla morte partendo dall'idea dell'unità infinita della vita, potremmo allora concepire l'idea di vita umana come “momento” della vita originaria, come sua auto-oggettivazione, come afferma il passo citato; un risvegliarsi quindi alla vita, come uomo, a partire dalla vita stessa, e un abbandonarla, morendo mondanamente, per ritornarvi. Non a caso allora Husserl parla della vita, in un passo del 1930, come *auto-genesi*²⁸⁵; è la vita stessa che si dispiega in una forma mortale come vita umana, una forma che per sussistere necessi-

²⁸² «La vita originaria non può cominciare né finire» (Hua XXIX, p. 334).

²⁸³ M. Richir, *Vie e mort en phénoménologie*, in *Alter, revue de phénoménologie*, 2, 1994, p. 334.

²⁸⁴ Hua XXIX, p. 334.

²⁸⁵ Hua XLII, p. 7.

ta di una specifica *Lebendigkeit*. La continuità della vita originaria non può essere interrotta, poiché infinita; con la morte, ciò che cessa propriamente è quindi la vita “vivente”, nelle sue dinamiche affettive, che si incarna in ogni monade individuale. Se tuttavia la *Lebendigkeit*, la vita vivente, può avere una fine, ciò non significa che anche la vita stessa debba cessare. Come abbiamo già visto, se la forza affettiva, in quanto condizione essenziale d’ogni vivere, si «riduce a nulla, essa [la vita] termina necessariamente, proprio nella sua vivenza (*Lebendigkeit*)»²⁸⁶. Ma questo terminare significa un cessare come vita umana; la *Lebendigkeit* può certo finire, ed è per questo che la monade umana muore. Ma l’*Ur-leben*, nella sua archi-continuità, è completamente estraneo alla morte, essendone la fonte;

L’uomo non può essere immortale. L’uomo muore necessariamente. Non ha nessuna pre-esistenza mondana, nel mondo spazio-temporale non era precedentemente nulla, e nulla sarà successivamente. Ma la vita trascendentale originaria, la vita infine facente il mondo e di questo ultimo Io, non può venire dal nulla e ritornare nel nulla, essa è “immortale”, poiché la morte per questa non ha senso.²⁸⁷

È chiaro allora che il concetto di vita che emerge dalle analisi husserliane è molto ampio, e al tempo stesso distante dal comune intendere la vita come vivere quotidiano, come vita “incarnata”, nel mondo. La vita originaria non ha bisogno del mondo; essa può aprirsi al mondo, oggettivandosi nell’Io umano, nella vita umana, nella temporalità costituita. Ma all’origine essa è pre-temporale, senza inizio e fine; solo entrando nel tempo e dispiegandosi nella temporalità come vita della monade essa può avere un inizio e una fine, nel modo della nascita e della morte. Si comprende allora, da questo, che la morte – così come la nascita – non può avere alcun primato; solo partendo dal concetto di vita originaria possiamo concepire il nascere e il morire, e non il contrario. Questi eventi, quindi, sono casi-limite dell’*Ur-leben*; Senza la vita, nessuna morte potrebbe essere comprensibile. La vita possiede pertanto un primato assoluto. Il passo finale di un manoscritto del 1931 non potrebbe essere più chiaro su questo punto; Husserl vi

²⁸⁶ Hua XI, p. 170.

²⁸⁷ Hua XXIX, p. 338.

afferma infatti: «*Und ich sehe ein: Tod etc. sind Grenzfälle des Lebens. Ohne Leben kein Tod*»²⁸⁸. Non c'è morte senza vita.

²⁸⁸ Hua XLII, p. 22.

III

L'alterità e l'anormalità

1. La donazione dell'altro e l'individuazione

La riflessione sull'intersoggettività, sui modi in cui si dà l'altro soggetto, attraversa quasi completamente la ricerca husserliana e costituisce di certo uno dei punti centrali e più importanti del pensiero fenomenologico. Per comprendere in pieno le varie sfumature che nel corso degli anni questo tema ha assunto non è conveniente limitarsi ai testi più noti – la *Quinta meditazione cartesiana* in particolare –, bensì occorre immergersi con attenzione nella vasta produzione manoscritta, nella quale il più delle volte è possibile riscontrare tesi che sembrano scontrarsi con quella che è l'idea ormai sedimentata della teoria husserliana dell'esperienza dell'estraneo. Questa teoria, diciamo subito, non costituisce un punto fermo e definitivo per Husserl; certamente alcuni nuclei essenziali sono rimasti nel corso degli anni, tuttavia i differenti approcci che si sono sviluppati all'interno del metodo fenomenologico stesso – come quello statico e genetico, per fare l'esempio più noto –, hanno di certo influenzato a loro volta il pensiero concernente l'intersoggettività. D'altra parte, non è nostra intenzione qui proporre una panoramica completa dell'intero pensiero husserliano sull'esperienza dell'estraneo. Il nostro compito è più limitato e specifico: comprendere il più possibile il significato della “donazione” dell'altro. In che modo l'altro soggetto è dato? Questa è la domanda guida. Essa stessa, comunque, contiene in sé una risposta iniziale ed essenziale; tale donazione rappresenta fundamentalmente un esser-dato come *altro*. L'alterità dell'altro implica l'impossibilità di coglier-

lo con quell'originalità che esperisco solamente su me stesso; su questo punto Husserl è sempre stato chiaro. Una non-originalità attraversa costantemente l'esperienza che posso fare dell'estraneo, data proprio dalla sua essenziale *alterità*. Già questo punto è sufficiente per capire come il fenomeno intersoggettivo possa esser visto come "limite"; quello che cerchiamo di afferrare, facendo esperienza dell'altro, è qualcosa che in sé *non può mai essere dato*, che non mi appartiene in maniera essenziale. Dobbiamo allora dire che anche di fronte all'altro ci troviamo dinanzi a una pura *Ungegebenheit*? Potremmo porre il fenomeno intersoggettivo sullo stesso piano della morte? In fondo, come si mostrerà, anche la *Fremderfahrung* necessita dell'analogia, così come si è mostrato per la comprensione del fenomeno effettivo del morire. Siamo pur sempre di fronte a un caso in cui il corpo carnale deve essere pensato in uno stato-limite che non può essere raggiunto: la perdita totale della carnalità, nella morte, e la "trasposizione analogica" in un corpo carnale che non può appartenermi, nell'esperienza dell'altro. Ciò non significa tuttavia che morte ed esperienza intersoggettiva siano fenomeni simili. Le differenze sono molte di più rispetto ai possibili aspetti in comune. Ma in ogni modo un concetto di fondo permane: anche l'esperienza dell'altro è attraversata, in un certo senso, dalla non-donazione, che possiede certo le sue peculiarità e non può comunque esser detta pura. D'altronde, affinché si possa comprendere appieno il significato della donazione e non-donazione impliciti nel fenomeno intersoggettivo, è necessario per prima cosa comprendere che secondo Husserl, l'effettiva esperienza che abbiamo dell'estraneo, dell'altro soggetto, è innanzitutto un'esperienza inter-carnale, implicante il nostro proprio corpo, nel duplice significato di *Körper*, corpo fisico, e *Leib*, corpo carnale (o anche carne).

Che l'esperienza intersoggettiva sia essenzialmente intercarnale è centrale per comprendere l'alterità specifica di un soggetto che non sono io, e che non posso di certo portare a identificazione con me. Tuttavia, affinché l'alterità possa assumere in pieno il suo senso più profondo, è necessario mettere in evidenza un aspetto fondamentale che, prima ancora dell'attenzione al piano corporale-carnale, regge le sorti dell'essere-altro come limite: stiamo parlando, evidentemente, dell'individuazione, della costituzione della coscienza come coscienza di un Io specifico individuale contrapposto a ogni altro, a ogni possibi-

le *alter ego*. Questo aspetto possiede un'importanza centrale per il fatto che, com'è noto, il primo periodo della fenomenologia, successivo anche alle *Ricerche Logiche*, rifiuta l'individualizzazione dell'Io come forma pura trascendentale, e di conseguenza la costituzione di un "Io-altro", che possiede la sua propria purezza, con cui è possibile entrare in relazione ma mai identificare con l'*ego* che mi appartiene. Per avere un'idea di questo, si pensi a come nelle cinque lezioni del 1907 sull'*Idea di fenomenologia*, l'*epochè* in questione non riduca solamente la sfera della vita naturale, del mondo nella sua trascendenza, ma anche l'Io, inteso come elemento empirico. L'apertura della pura immanenza, della sfera di vissuti come datità pura, non rappresenta l'immanenza dell'Io, non è un'immanenza specificatamente individuale; il puro vissuto non è un fenomeno "dell'Io", non è quindi qualcosa che appartiene al mio Io ridotto. L'*ego* viene messo fuori circuito come ogni altra forma trascendente, ed è escluso dall'attitudine propriamente fenomenologica. In questo senso, l'immanenza di coscienza viene concepita come priva di un portatore, e potremmo dire anche *anonima*. Un passo sempre del 1907, delle lezioni *Ding und Raum*, mostra questa idea in maniera inequivocabile:

Il mondo viene, per così dire, portato dalla coscienza, ma la coscienza stessa non necessita di nessun portatore. [...] La riduzione fenomenologica non è mai riduzione solipsistica. [...] Il pensiero del quale essa parla, è pensiero di nessuno.²⁸⁹

Va da sé che pensando alla coscienza ridotta come priva di un Io viene messa a tacere ogni possibile accusa di solipsismo, ma al tempo stesso non si riesce a capire come possa essere pensato il fenomeno intersoggettivo senza il permanere di un Io puro, nella riduzione, a cui appartengono i vissuti. Come può esserci, in tal caso, una relazione trascendentale tra *ego* e *alter ego*? Quest'impostazione fenomenologica infatti si ripercuote direttamente sull'idea d'intersoggettività; affinché quest'ultima possa essere pensata come esperienza trascendentale di un altro *ego*, tale impostazione deve essere superata, e sarà proprio la via che Husserl prenderà, attraverso un ripensamento della posizio-

²⁸⁹ Hua XVI, p. 40.

ne “non-egologica” delle *Ricerche*²⁹⁰. Abbandonando l’idea dell’anonimità della coscienza, e ammettendo così un Io individuale puro, posto come “portatore” della coscienza, si apre conseguentemente la domanda relativa ad altri Io individuali, altri portatori della coscienza nella sfera trascendentale. È evidente che all’interno di un’impostazione non-egologica queste analisi non possono emergere. D’altra parte, questo non vuol dire che prima della teorizzazione dell’esperienza trascendentale dell’altro Io non fosse presente nel pensiero husserliano nessuna idea d’intersoggettività. Certamente, sul piano d’analisi del mondo naturale, della vita naturale pre-data, che precede ogni riduzione fenomenologica, il fenomeno dell’intersoggettività come relazione tra differenti Io (empirici) è indiscutibile; la vita nell’atteggiamento naturale, come Husserl ripete a più riprese in diversi testi compresi tra il 1907 e il 1911, è una vita nella comunità intersoggettiva, in cui la relazione con l’altro è un fatto immediato e non discutibile. Tutto ciò però, abbiamo detto, viene perso con la messa in atto della riduzione, la quale esclude dalla pura immanenza l’Io. È corretto quindi dire che la coscienza assoluta priva di portatore non possiede alcuna implicazione intersoggettiva? In fondo, dal nostro punto di vista, anche la coscienza “impersonale”, così come Husserl la pensa nel periodo che precede *Idee I*, possiede a suo modo una connotazione intersoggettiva, ben diversa tuttavia da quella che si svilupperà in seguito con la delimitazione dell’Io puro e la relativa teorizzazione dell’empatia come forma trascendentale d’esperienza dell’estraneo. In ogni modo, benché l’impostazione non-egologica non sollevi direttamente problemi sulla *Fremderfahrung*, non vuol dire che essa sia totalmente estranea alle questioni dell’intersoggettività. Questo pensiero è confermato dal fatto che già a partire dal 1907 Husserl era arrivato a concepire l’insieme dei soggetti, da un punto di vista “apriorico”, in chiave monadologica. Ne è un chiaro esempio un manoscritto del 1908, in cui si parla di un ritorno, una riduzione (*Rückgang*) a ciò che è assolutamente primo – in quanto primo grado “metafisico” –, ovvero alla “coscienza e alla sua suddivisione in enadi”, o monadi, come Husserl corregge subito dopo; queste sono tutte legate “teleologicamente”, attraversate da

²⁹⁰ Si veda ad esempio la nota aggiuntiva al §8 della *Quinta ricerca* della seconda edizione delle *Ricerche logiche*.

un'armonia che le unisce²⁹¹. A tal proposito Lavigne osserva, basandosi proprio sui manoscritti di questi anni, come Husserl intendesse la soggettività monadica, prima ancora dell'elaborazione d'una fenomenologia egologica, "immediatamente intersoggettiva"²⁹². Per questo quindi, potremmo dire, il pensiero sull'intersoggettività non era estraneo alla fenomenologia del primo periodo, anche nel suo approccio non-egologico.

In ogni caso, l'abbiamo detto, la via che verrà intrapresa pochi anni dopo condurrà all'ammissione di un Io puro che permane nella riduzione, come polo trascendentale inseparabile dal flusso dei puri vissuti di coscienza. Il testo chiave per comprendere questa svolta è rappresentato dalle lezioni del 1910-11, i *Problemi fondamentali della fenomenologia*. Come abbiamo visto nel capitolo iniziale, con queste lezioni prende il via un effettivo ampliamento del campo immanente, il quale arriva ad ammettere anche una "trascendenza nell'immanenza", un'inattualità di coscienza, che porta al superamento del paradigma della datità assoluta, con tutti i suoi limiti. Il fenomeno dell'empatia gioca qui un ruolo centrale; oltre a essere un fenomeno vissuto da me, l'empatia è anche esperienza di una "coscienza empaticizzata" che non può appartenermi, ma che può entrare nella sfera trascendentale, grazie alla "doppia riduzione", che estende il campo ridotto all'intersoggettività. Se anche un'altra coscienza può rientrare nella sfera fenomenologica, essa non potrà essere identificata alla mia; sarà la coscienza di un Io che io non sono, e che si oppone quindi al mio *ego*. Ammettere un'altra coscienza che si relaziona con me empaticamente nella sfera trascendentale significa ammettere a tutti gli effetti un *alter ego* trascendentale; e, conseguentemente, una coscienza non più anonima e priva di portatore, ma con una "prospettiva". Portando l'esperienza dell'altro dal campo della vita naturale a quello pu-

²⁹¹ «Metaphysik. Erste Stufe: Rückgang auf das erste Absolute, das der Phänomenologie und der phänomenologisch reduzierten Wissenschaften, das Bewusstsein und seine Verteilungen in Henaden. Zweite Stufe: die Einheit der mannigfaltigen Henaden oder Monaden durch Teleologie, durch Harmonie» (Hua XLII, p. 164). In un altro manoscritto, sempre del 1908, Husserl parla delle monadi tutte in unità una con l'altra, nella maniera più profonda; e scrive che parlare di una legalità che unisce tutte le monadi non è per nulla un parlare a vuoto (Cfr. Hua XLII, p. 153).

²⁹² Egli afferma poi: «La riabilitazione, nel contesto trascendentale, del concetto di *ego puro* in fenomenologia, non *precede* l'elaborazione d'una teoria dell'intersoggettività, ne *risulta*» (J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*, cit., p. 691).

ro della fenomenologia, si apre un'autentica intersoggettività trascendentale, implicante a sua volta l'individualizzazione dell'*ego* (e d'ogni *ego*), che permane come elemento puro nella riduzione. La coscienza in questo modo, in quanto essere assoluto, sarà pensata definitivamente, dopo il 1911, come coscienza "riferita a un Io puro", all'Io che compie la riduzione, e che può entrare in relazione con un altro Io, che a sua volta possiede sempre uno statuto trascendentale: «Tutto l'essere fenomenologico – scrive Husserl nella parte finale delle lezioni menzionate – si riduce a un (*al* "mio") *Io fenomenologico*, che è in senso eminente l'Io percepente, rimemorante, empatizzante, l'Io che attua la riduzione fenomenologica, e all'*altro* Io, posto nell'empatia»²⁹³. Solo così allora, in un'intersoggettività pensata come relazione tra *ego* individualizzati trascendentalmente, può sorgere la questione della *donazione dell'altro*, che assume sempre più, nel pensiero husserliano, un carattere di "mediatezza". L'altro, come Io individualizzato, con la *sua* coscienza e il flusso che gli appartiene, possiede un'originarietà che esperisce in maniera diretta e che non può condividere nello stesso grado. Egli permane per me una «originalità secondaria (*sekundären Originalität*), come altro da me e in me originariamente esperito»²⁹⁴; io posso averne esperienza originaria come *mia* esperienza, ma non può identificarsi all'originarietà che solo l'altro può vivere in riferimento a se stesso. I suoi vissuti appartengono al *suo* Io: «Delle *cogitationes* possono essere intuitivamente coscienti in modo tale che quando lo sono [...], non sono mie *cogitationes*, non appartengono al mio Io puro. Lo sguardo, il mio sguardo, può dirigersi su esse ma non le tocca nel loro *se-stesso*, bensì in una "analogizzazione"»²⁹⁵. A partire dal 1911, la relazione fenomenologica tra *ego* e *alter ego* assumerà definitivamente per Husserl un carattere mediato; all'Io puro, col suo flusso di coscienza, si oppone l'altro Io, con un altro flusso. Questa connotazione egologica dell'intersoggettività, tuttavia, implica direttamente la questione dell'*incarnazione* dell'Io; l'*ego* è sempre individualizzato in un corpo carnale, e l'altro, prima di tutto, si presenta al mio sguardo come altra "carne", *Leib*.

²⁹³ Hua XIII, p. 190.

²⁹⁴ Hua VIII, p. 435.

²⁹⁵ Hua XIII, p. 221.

2. La non-donazione dell'altro Leib

Nel pensiero husserliano l'Io non è un elemento semplicemente formale, ma un Io-carnale, *Ichleib*. Il *Leib* – che chiameremo con un termine più specifico “carne” – è ciò che caratterizza l'esperienza soggettiva come assolutamente originaria, che pone l'Io nel mondo, la “prospettiva originaria” che vivo costantemente in prima persona, e che non posso condividere. In questo senso, possiamo capire come il *Leib* non debba essere identificato al *Körper*, al sostrato fisico-corporale; come afferma già un testo del 1909, essa si presenta come una “unità a doppio strato”²⁹⁶, appartenente contemporaneamente alla dimensione della cosa fisica e a quella più originaria dell'Io e dei suoi vissuti. Non essendo un elemento semplicemente naturale, è facile comprendere come la carne possa rientrare nella dimensione trascendentale aperta dalla riduzione senza essere messa fuori gioco; la relazione tra due Io pertanto, descritta nell'atteggiamento fenomenologico, non può prescindere dal piano carnale: l'intersoggettività trascendentale è al tempo stesso inter-carnalità. Se la carne è quell'elemento che caratterizza l'originarietà del mio vivere nel mondo e che non posso condividere – poiché non posso che avere la *mia* carne, assolutamente unica –, è chiaro che l'esperienza dell'altro, come altra carne, implicherà effettivi problemi d'afferramento; come posso infatti avere esperienza di una carne che non mi appartiene e che non potrà mai per principio essere mia? La differenza tra l'Io e l'altro si caratterizza innanzitutto come una “differenza carnale”; questa implica una necessaria “mediatezza”, la quale, a sua volta, apre il tema dell'*analogia*. Già dalle prime riflessioni sull'empatia infatti, la relazione intersoggettiva è pensata da Husserl da un punto di vista analogico; in un testo che riprende “le pagine più vecchie sull'empatia prima del 1909” egli scrive: «Un'altra carne è sul piano corporale un *analogon* del mio corpo carnale. Attraverso la percezione corporale è inoltre necessitata, grazie a tale analogia, anche una psiche»²⁹⁷. Partendo dalla sfera corporale,

²⁹⁶ Hua XIII, p. 48.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 21.

come unico elemento di cui posso avere esperienza “diretta” – in quanto cosa fisica –, giungo alla carne dell’altro in maniera analogica, una carne che, ovviamente, implica al tempo stesso una sfera psichica con un Io, come nel mio caso. L’idea di analogia qui in questione non ha nulla a che fare con ragionamenti analogici o deduzioni, forme, queste, contro cui Husserl si è mosso a più riprese; l’analogia è una forma d’esperienza che si presenta come “ponte”, come passaggio necessario tra un elemento “dato originariamente”, e un altro che non può esserlo, sebbene si dia come “simile”. Il corpo carnale estraneo infatti è “simile” al mio, ma non può essermi dato nell’originalità; per questo l’esperienza che ne posso avere non potrà che essere “analogica”, fondata quindi sull’originalità della *mia* vita corporale-carnale. Quest’esperienza originaria è per me un’assoluta donazione, che non posso avere che in riferimento a me stesso; quale modo di donazione allora implica il *Leib* estraneo? Esso è completamente non-dato? Piuttosto che una non-donazione, Husserl pensa all’esperienza della carne altrui come donazione “secondaria”, “indiretta”, in opposizione alla donazione originaria della mia carne: «L’esperienza della “carne propria” è l’esperienza propriamente donatrice. L’esperienza della “carne estranea” è propriamente donatrice per il corpo estraneo in quanto manifestantesi a me esternamente in modo caratteristicamente codonato (in modo tale che io principalmente non possa trasformarlo in proprietà)»²⁹⁸. La propria carne rappresenta così una donazione assoluta, immediata; la sua costituzione è essenziale affinché possa darsi esperienza dell’altro. Senza l’auto-costituzione del *Leib*, ripete più volte Husserl, non potrebbe esserci alcuna esperienza dell’estraneo²⁹⁹, nessuna analogia; la donazione dell’altro, della sua carne, non può per nessun motivo essere messa sullo stesso piano della mia. Tra me e l’altro esiste una differenza essenziale che non può essere eliminata, una differenza che ha come base fondamentale l’individuazione del

²⁹⁸ *Ibid.*, pp. 344-45.

²⁹⁹ «“Primariamente” devo avere la percezione della mia carne, la mia carne in quanto carne deve essere originariamente costituita, *poi* può sorgere l’esperienza del soggetto estraneo, e rispettivamente quella della carne» (Hua XIII, p. 333); «Se non avessi la carne (*Leib*), la mia carne e il mio Io empirico non mi sarebbero dati (originariamente secondo entrambi i suoi strati), e in tal modo non potrei vedere nessun’altra carne, nessun uomo» (*Ibid.*, p. 267). E ancora: «è innanzitutto la mia carne che deve essere costituita prima che io possa “percepire” una carne estranea» (*Ibid.*, p. 337).

soggetto, dell'Io, come carne, quindi l'*incarnazione* della coscienza; ogni relazione *effettiva* con l'altro, analizzata sul piano trascendentale, deve avvenire necessariamente come relazione tra soggetti individuali, e, conseguentemente, come relazione inter-carnale. L'empatia quindi, grazie alla quale è possibile fare esperienza di un altro soggetto, si dispiega sulla base di una differenza carnale imprescindibile, implicante a sua volta l'analogia; la donazione dell'altro, come esperienza effettiva che si attualizza nel mondo, è per il pensiero fenomenologico husserliano una "donazione analogica". Ciò significa, in fondo, che una peculiare forma di *Ungegebenheit* la attraversa, una non-donazione che concerne la carne dell'altro, di cui non posso fare assolutamente esperienza se non trasponendomi in maniera analoga, sulla base dell'esperienza originaria del mio vivere carnale. In questo senso, l'analogia mette in atto un processo che pone il proprio *Leib* in una condizione "limite": «attraverso l'analogia con l'altro corpo, scrive infatti Husserl, realizzo la possibilità di spingermi-fuori (Hinausschiebung)»³⁰⁰, cercando così di raggiungere un forma carnale che tuttavia per principio posso solo avvicinare, ma mai raggiungere completamente. Ogni empatia, come effettiva esperienza intersoggettiva, si scontra sempre con un limite invalicabile, rappresentato dall'*alter*, dalla sua incarnazione.

Vediamo ora meglio la dinamica all'opera nella relazione inter-carnale empatica. Com'è noto dal §50 delle *Meditazioni cartesiane*, solo attraverso la "somiglianza" tra il corpo dell'altro e il mio può sorgere la motivazione essenziale per "l'afferramento analogico"³⁰¹; tale afferramento si dispiega poi in maniera "passiva", senza alcuna inferenza. La dinamica propria della relazione empatica, in quanto relazione inter-carnale, si fonda infatti nel dominio delle sintesi passive, che Husserl ha studiato in maniera specifica nei primi anni Venti, come risulta dalle lezioni delle *Analysen zur passiven Synthesis*. Qui il tema dell'associazione fenomenologica è di primaria importanza, e riveste un ruolo essenziale per la comprensione dell'empatia. La somiglianza tra due corpi è ciò che rende possibile una specifica associazione di coscienza; laddove si dà una somiglianza tra due dati – par-

³⁰⁰ Hua XIII, p. 344.

³⁰¹ Hua I, p. 140.

lando in generale –, essi tenderanno ad associarsi in modo unitario attraverso una sintesi passiva, che può arrivare anche alla totale omogeneità, in quello che Husserl chiama “ricoprimento” (*Deckung* o *Verdeckung*). Sempre appartenente all’ambito dell’associazione è poi un altro concetto essenziale per la descrizione del meccanismo empatico, ovvero l’appaiamento (*Paarung*). È noto infatti, in particolare dalla *Quinta meditazione*, come l’associazione “appaiente” sia proprio ciò che costituisce il legame fondamentale tra corpi carnali estranei. Anche la *Paarung* è un processo associativo basato sulla somiglianza, un processo passivo grazie al quale due dati arrivano a unirsi divenendo una “coppia”. Questa coppia è quella che viene a formarsi, associativamente, nel momento in cui vedo un corpo simile al mio, e che comprendo immediatamente a partire dal *mio* corpo carnale, attraverso uno specifico “trasferimento di senso” che parte dal mio *Leib* originario. Tale trasferimento è basato sul fatto che l’altro corpo, in quanto somigliante, desta associativamente in me quell’elemento originario che è il *mio* corpo. A quest’afferramento “immediato” del corpo dell’altro, che rappresenta pur sempre una certa forma di cosa fisica, come *Körper*, è al tempo stesso unita l’apprensione “mediata” della *sua* carne; all’immediatezza implicita nell’afferramento del corpo dell’estraneo è legata imprescindibilmente la comprensione “carnale”, necessariamente indiretta e mai immediata. L’immediatezza non può essere raggiunta proprio per il fatto la carne dell’altro permane un elemento impenetrabile; l’unico *Leib* di cui posso avere esperienza originaria è il mio, e non può essere altrimenti. Per questo Husserl parla dell’esperienza intersoggettiva anche in termini di “modificazione di me stesso”: «l’altro non è altro che una modificazione di me stesso, così che facendone esperienza, io esperisco me stesso in maniera modificata»³⁰². Questa modificazione tuttavia non mi proietta nell’altro; proprio il fatto che la comprensione intersoggettiva e intercarnale debba passare per una mia auto-modificazione significa che l’*alter*, nel suo in-sé, non può mai essere afferrato. La distanza intersoggettiva non viene mai annullata; la modificazione all’opera nell’empatia concerne

³⁰² Hua XIV, p. 527.

la mia “interiorità” (*Innerlichkeit*), che si modifica “come se io fossi là”³⁰³, nella condizione altrui.

Il processo associativo ora menzionato basato sulla somiglianza è così essenziale per comprendere la dinamica della *Fremderfahrung*; tutto questo, tuttavia, non sarebbe possibile se la carne, come elemento imprescindibile e punto di partenza insormontabile per comprendere l’altra carne, non ci costituisse a sua volta come corpo. L’atto empatico è certamente quell’atto di coscienza grazie al quale diviene possibile comprendere un altro soggetto come soggetto carnale, e comprenderlo proprio come *carne estranea*, che non mi appartiene; l’originalità del mio *Leib* è pertanto essenziale per istituire l’analogia con un elemento simile, ma in sé irraggiungibile. Ma affinché questo meccanismo di comprensione possa attuarsi, nota Husserl in diversi manoscritti, io devo essere costituito altresì come corpo, *Körper*: «La costituzione della mia carne come cosa spaziale come un’altra e, quindi, quella dello spazio omogeneo sotto ogni aspetto, è il fondamento dell’appercezione mediatrice d’una carne estranea e d’un essere umano-là, attraverso la somiglianza d’un corpo- carnale col mio proprio»³⁰⁴. È nella dimensione corporale che si creano le possibilità d’un legame di somiglianza con l’altro soggetto; io stesso, costituito come corpo, creo la possibilità di afferrare l’altro corpo come corpo “simile” al mio, e da qui la possibilità dell’empatia come associazione appaia-nete. Affinché possa esserci esperienza intersoggettiva è quindi essenziale che l’incarnazione vada di pari passo con l’*incorporazione*³⁰⁵, senza la quale non potrebbe aver luogo nessuna analogia. La mia incorporazione, tuttavia, è sempre difettiva; il primato assoluto del mio esperirmi come carne originaria crea un ostacolo per la mia autocomprensione corporale. Il mio *Leib*, come “ciò che è più originariamente mio” (*das ursprünglichst Meine*)³⁰⁶, rappresenta la mia prospettiva originaria sul mondo, che come tale non può assolutamente essere oltrepassata; per questo non posso avere alcuna visione “oggettiva” sul

³⁰³ *Ibid.*, p. 498.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 516.

³⁰⁵ Theunissen enfatizza l’importanza di questo atto che chiama “incorporazione della mia carne” (*Verkörperung meines Leibes*), notando come esso venga trattato solo di sfuggita nella *Quinta meditazione*. (M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin 1977, p. 65).

³⁰⁶ Hua XIV, p. 57.

mio corpo, mentre questo può essere realizzato nei confronti dell'altro. Al privilegio della mia percezione carnale, si unisce così il privilegio della percezione dell'altro come corpo fisico che si offre con una maggiore originalità e oggettività rispetto al mio: «Di conseguenza la prima carne esperita come cosa fisica sarebbe la carne estranea»³⁰⁷. Nella mia auto-percezione come corpo fisico si trova così un altro “limite”, che può essere superato, questa volta, grazie all'altro; sulla base della comprensione dell'*alter* infatti, posso ritornare su me stesso per comprendermi a tutti gli effetti come cosa fisica come le altre: «per prima cosa, sulla base del passaggio (*Umweg*) attraverso l'altro e un possibile altro apprendo a esperire la mia carne propria come cosa fisica, quindi in modo completamente mediato»³⁰⁸. Questa dinamica è quella che permette di comprendermi autenticamente non solo come corpo, ma altresì in quanto uomo, quindi come “essere umano carnale-corporale”³⁰⁹. Per questo, si dovrebbe dire, solo nella sfera intersoggettiva è possibile completarsi come esseri umani carnali e corporali, comprendendosi a tutti gli effetti come uomini in una natura intersoggettiva condivisa.

Mostrata, in linea generale, la dinamica dell'esperienza dell'altro, come comprensione intercarnale, cosa dire allora sulla questione della “donazione dell'*alter*”? In che modo l'altro soggetto è dato? A questa domanda, sollevata inizialmente, si è cercato di rispondere mostrando le analisi specifiche sulla *Fremderfahrung*. Abbiamo costatato, in tal modo, che una sorta di *Ungegebenheit* attraversa costantemente l'altro, una non-donazione riferita al suo *Leib*, che si dona a me, nell'esperienza intersoggettiva, senza che io possa afferrarlo nel suo in sé; la carne dell'altro, abbiamo quindi detto, si dà come una donazione per analogia. Ciò significa, in fondo, che la non-donazione non è pura, come potrebbe essere nel caso analizzato della morte. L'esperienza intercarnale implica al tempo stesso la donazione e la non-donazione; se dovessimo limitare l'analisi a un solo aspetto specifico, di certo l'esperienza intersoggettiva ne risulterebbe falsificata. Quell'elemento

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 63.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ «io mi metto dal punto di vista dell'altro, di chiunque altro, e riconosco che ciascuno trova tutti gli altri, in quanto esseri naturali umani, e che quindi io devo identificarmi con l'uomo dal punto di vista dell'intuizione esterna» (*Hua IV*, p. 169; trad. it. p. 171).

limite che è il *Leib* dell'altro si inserisce in una forma esperienziale più ampia; dovremmo però dire che, in riferimento alla carne altrui, è necessario mettere in atto una ricostruzione? La comprensione dell'altro, nella sua totalità – implicante la sfera della corporalità e della carnalità –, rimane pur sempre un'esperienza; è questo il punto essenziale. Si dà ricostruzione solamente di quello che non può essere esperito. Tuttavia, si potrebbe dire, il *Leib* dell'altro non-è-dato, pertanto non può esserci esperienza diretta; ma la sua non-donazione non richiede una ricostruzione; la comprensione dell'altro, anche come carne, è per Husserl un atto specifico, una forma d'esperienza specifica, che porta il nome di empatia. In ogni modo, rimane un'esperienza. La non-donazione che implica la carne estranea non permette di caratterizzare l'intera esperienza intersoggettiva come *Ungegebenheit*. Un nucleo di non-donazione la attraversa, lo abbiamo detto, ma essa non per questo deve rientrare nel dominio della fenomenologia ricostruttiva.

3. *La comprensione dell'anormalità*

La donazione dell'altro, come effettiva esperienza di un *alter ego* nel mondo, è una donazione “per analogia”, che necessita della mia auto-costituzione carnale come elemento essenziale per poter comprendere, in maniera analoga, una carne estranea che, per principio, non può mai essermi data in sé. L'esperienza di un altro soggetto rimane pur sempre una forma d'esperienza, e l'atto specifico qui in gioco è l'empatia. Per questo, abbiamo detto, la *Fremderfahrung*, nonostante implichi un nucleo di non-donazione, non può rientrare nel dominio della fenomenologia ricostruttiva. Tuttavia, dovremmo osservare, l'atto empatico possiede anch'esso dei gradi, una gradualità che, nella terminologia husserliana, ha come punto di riferimento la “normalità”. Cogliere empaticamente un altro soggetto umano “simile” a me rientra infatti nella normalità; ma ciò significa, nel contempo, che anche altre possibilità posso esser date, possibilità “anormali”: cosa dire infatti dell'empatia nei confronti di un folle, un infante, o anche un animale? In che modo posso “modificare” la mia percezione carnale trasponendola in un soggetto che non possiede una costituzione del

Leib simile alla mia? La comprensione delle “anomalie” della costituzione normale del mondo apre perciò una problematica che si spinge oltre la questione della semplice costituzione dell’*alter*. Difficilmente infatti potremmo dire che la comprensione di un neonato, ad esempio, è una forma d’esperienza specifica; come può esserci analogia se il suo *Leib* non è simile al mio? La normalità, infatti, è assolutamente legata alla carnalità, e al modo in cui noi costituiamo il mondo attraverso il corpo carnale; è in questo che si danno gli organi specifici attraverso i quali possiamo fare esperienza di ciò che ci circonda. Pertanto, all’essere umano in generale appartiene secondo Husserl un sistema “normale” di percezione e d’esperienza, legato al corpo carnale e ai suoi organi di senso; il modo in cui costituisco l’altro e il mondo è unito direttamente a questa “normalità” corporale-carnale: per questo, si afferma in un testo del 1921, «*alla normalità e anormalità biofisiche corrispondono la normalità e l’anormalità costitutive*»³¹⁰. Il modo in cui è dato il corpo carnale, ecco il senso, influisce direttamente sul modo in cui viene costituito il mondo. E questa costituzione è fondamentalmente intersoggettiva, implica l’altro come altra soggettività trascendentale; il mondo che si apre con la riduzione fenomenologica, come correlato della coscienza, è un mondo di co-soggetti, pertanto abbraccia in sé una pluralità di coscienze, come “comunità trascendentale” considerata essenzialmente “normale”. Ciò che si costituisce, in tale comunità, è una normalità intersoggettiva, con il relativo mondo d’esperienza normale-intersoggettivo; all’interno di questo si inseriscono le anomalie, che in qualche modo contrastano, creano una “discordanza” (*Unstimmigkeit*) con il sistema normale. Ma la normalità, in ogni caso, rimane il punto di partenza per cercare di cogliere l’anormalità; e coglierla vuol dire cercare di comprendere il modo in cui fa esperienza un altro soggetto, il cui sistema generale d’esperienza entra in disaccordo con il mio e con quello costituito intersoggettivamente. Possiamo così parlare di empatia anche nei confronti dell’anormalità? O potremmo magari, come suggerisce anche Husserl, distinguere un’empatia normale e una anormale³¹¹? Rimane il fatto che, nel caso dell’anormalità, difficilmente potremmo rifarci a un

³¹⁰ Hua XIV, p. 123.

³¹¹ *Ibid.*, p. 124.

modo d'esperienza originario. Il problema della comprensione delle anomalie, per questo, sembra richiedere l'interpretazione; Husserl parla infatti, a tal proposito, di un "problema dell'interpretazione trascendentale" (*Problem der transzendentalen Interpretation*)³¹². È chiaro che nei confronti di un neonato, ad esempio, non potremmo parlare di empatia; il neonato, non avendo ancora raggiunto l'età adulta, non possiede ancora una costituzione carnale "normale", e di conseguenza nemmeno un'esperienza normale del mondo. Se non può esserci empatia "normale", come interpretare allora questo grado dell'anormalità? La stessa domanda può essere fatta riferendosi ad altre forme anomale; Husserl chiama in causa a più riprese la pazzia, ma anche il "delirio da febbre", le varie "forme di malattia", in cui la vita di coscienza perde la sua normalità, fino ad arrivare alla forma limite della "pazzia innata"; infine anche l'animalità, nei suoi vari gradi, e il problema degli uomini primitivi rientrano nell'ambito delle anomalie³¹³. La comprensione di queste forme rappresenta a tutti gli effetti una questione limite; attraverso l'empatia – normale, dovremmo dire –, io posso avere accesso all'altro attraverso l'analogia, come abbiamo mostrato, posso comprendere l'esperienza possibile degli altri uomini "normali e di ragione" („*normal vernünftigen*“ *Mitmenschen*). Tuttavia, uscendo da questa normalità intersoggettiva, la possibilità di fare esperienza si allontana; volendo comprendere ad esempio un neonato o un pazzo, è necessario che io perda la mia tipicità in quanto uomo normale, e tenti di avvicinarmi il più possibile alla forma "uomo-lattante" (*Menschen-Säuglinge*), "uomo-folle" (*verrückte Menschen*) ecc. Ma in ogni modo, afferma chiaramente Husserl, questi modi dell'essere umano sono pur sempre «*modificazioni intenzionali dell'uomo normale, da interpretare trascendentalmente*»³¹⁴. L'anormalità pertanto, non è totalmente altro dalla forma normale dell'uomo; anche il soggetto con una vita di coscienza anormale, non esperibile in empatia, è pur sempre un soggetto trascendentale, un soggetto della «vita assoluta, che come tale ha ancora una comunità essenziale, in senso generale, con la nostra»³¹⁵. Tuttavia ogni tentativo di fare espe-

³¹² Hua XXXIX, p. 670.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Ibid.*, p. 671.

³¹⁵ *Ibid.*

rienza di queste anomalie oltrepassa chiaramente il campo della nostra tipicità esperienziale, e se proprio si vuole parlare d'esperienza, questa dovrà essere considerata come una «forma secondaria di mutamenti di uomini come me, uomini normali»; per questo, se ne conclude, non può esserci alcun accesso effettivo alla vita di coscienza anormale attraverso «un'empatia originaria»; la sola comprensibilità concepibile, come forma mediata, è quella che passa per «una modificazione intenzionale della semplice empatia»³¹⁶.

La modificazione tuttavia ha alla sua basa non l'essenza generale del mio essere come uomo normale, bensì la mia «fatticità»; è sulla base di questa, e grazie alle libere variazioni, che è possibile raggiungere un forma essenziale e generale dell'uomo, un *Eidos* dell'Io, che può comprendere certo le forme limite, ma solo come possibilità. In fondo, nonostante l'eidetica rivesta un ruolo essenziale nella fenomenologia husserliana, non va dimenticato che il fondamento, per lo stesso Husserl, è sempre dato nel *Faktum*; e proprio nella fatticità si dà innanzitutto la mia vita di coscienza, nella sua normalità, come base a partire dalla quale posso attuare le variazioni;

Ogni *formazione di ragione*, sia essa primitiva o più complicata, è pensabile solamente come formazione di una possibile *soggettività di ragione*, di un possibile uomo in senso formale [...]. Dobbiamo dire ora: *io sono, io vivo nel mio mondo. Questo fatto non lo posso eliminare. Ogni possibilità che io posso pensare, è una modificazione di questo fatto, quindi si riferisce ad esso [...]. Ogni apriori immaginabile è legato alla fatticità di una soggettività ragionevole.* Anche questo apriori presuppone il fatto: noi uomini.³¹⁷

Pertanto, le possibilità di variazione sono tanto più comprensibili quanto più si avvicinano alla mia forma «in quanto uomo razionale», alla mia fatticità come individuo umano. Le variazioni, di conseguenza, hanno anch'esse dei limiti; Husserl stesso ammette infatti che «*la mia pura soggettività in quanto anima non può essere completamente e liberamente variabile all'interno dell'Eidos della soggettività pura*

³¹⁶ *Ibid.*, p. 672.

³¹⁷ Hua XLI, p. 338.

in generale»³¹⁸. Attraverso la pura fantasia è certo possibile trasporci in altre forme di vita, immaginarsi diversamente, ma rimane il fatto che, in tal modo, si è pur sempre all'interno di un'operazione di fantasia, che abbandona il piano della realtà³¹⁹; variare nell'immaginazione la mia vita di coscienza fino a pensarla, ad esempio, nella forma della pazzia, non significa poter comprendere effettivamente la pazzia così come è vissuta dall'altro uomo. In effetti, nel momento in cui oltrepasso il «*limite della mia individualità personale*, ottengo così le *libere possibilità di fantasia*, che per me tuttavia non possono essere in nessun senso possibilità "reali"»³²⁰. Per questo, il piano dell'essenza generale, della variazione del mio Io fattuale, oltrepassa in tutta la sua ampiezza il dominio dell'effettiva esperienza, e chiama in causa così la costruzione: come si afferma in questo passo del 1931, «l'*eidos* è costruito da me, l'ego fenomenologizzante fattuale. Il costruire e la costruzione (l'unità costituita, l'*eidos*) appartengono alla mia consistenza fattuale, alla mia individualità»³²¹. Dovremmo dire, pertanto, che ogni tentativo di comprendere l'*alter* in una forma che oltrepassa chiaramente la normalità intersoggettiva – sia essa la pazzia, la prima infanzia ecc. –, deve necessariamente chiamare in causa la fenomenologia costruttiva; poiché l'altro soggetto non si presenta solo come un uomo normale simile a me, è chiaro che il piano dell'esperienza empatica non può sempre essere valido. Come afferma lo stesso Husserl, nel momento in cui tentiamo di comprendere forme che si allontanano dalla nostra tipicità esperienziale – come il neonato ad esempio –, dobbiamo far fronte effettivamente ai «limiti della modificazione dell'interpretazione proveniente dall'empatia»³²². La donazione per analogia, in questo caso, non può essere chiamata in causa; non si dà infatti una forma originaria che vivo in prima persona da trasporre analogicamente. L'unica via possibile passa per una modificazione di me stesso; tale modificazione, tuttavia, non è la stessa all'opera nella normale esperienza dell'altro. Anche nell'empatia, come ripetono co-

³¹⁸ *Ibid.*, p. 358.

³¹⁹ «Die Phantasiemöglichkeiten als Varianten des Eidos schweben nicht frei in der Luft, sondern sind konstitutiv bezogen auf mich in meinem Faktum, mit meiner lebendigen Gegenwart, die ich faktisch lebe» (Hua XXIX, p. 85).

³²⁰ Hua XLI, p. 368.

³²¹ Hua XV, p. 383.

³²² *Ibid.*, p. 173.

stantemente i testi husserliani, si modifica intenzionalmente un'auto-percezione che ho di me stesso³²³, e si traspone verso l'altro, "come se io fossi là", nella sua situazione. Ma nel caso delle forme limite, non c'è alcuna auto-percezione da trasporre; la modificazione, in tal caso, non può che essere costruttiva, poiché deve scontrarsi con una sfera d'essere che fuoriesce dalla nostra esperienza. Per questo, scrive Husserl nel 1931, anche raggiungendo l'*eidos* nelle libere variazioni, creando così un campo di modificazioni possibili, «non si dà comunque una comprensione completa del mondo, in quanto possediamo in ogni modo degli orizzonti non compresi, e non solo rispetto agli animali (e piante), ma anche a noi stessi come bambini, [...] e all'"infante" non ancora sviluppato»³²⁴. Quest'ultimo infatti, si afferma nello stesso testo, non lo comprendo meglio di come posso comprendere un animale. Per rappresentarmi questo primo stadio dello sviluppo umano potrei certo ricorrere alla mia prima infanzia, ma essa sfugge al ricordo; per questo è al tempo stesso necessario ricorrere a una peculiare forma di "empatia" con l'infante, che ha anche come obiettivo di migliorare l'autocomprensione della mia infanzia originaria³²⁵. Non potendo infatti accedere al mio passato più lontano, del mio primo stadio evolutivo, l'unica via possibile che si prospetta è quella indiretta che "passa" per l'altro infante; scrive infatti Husserl: «per prima cosa è dato l'altro lattante (*Säugling*), e da qui l'auto-appercezione come uomo che ha avuto un'infanzia come lattante»³²⁶. In ogni modo, queste ricerche pongono la fenomenologia nell'ambito della ricostruzione; non siamo qui in presenza di una normale *Fremderfahrung*, di una costituzione dell'estraneo simile a me. Non appartenendo alla sfera della possibile esperienza, le analisi sulla donazione della prima infanzia, della pazzia, e altresì dell'animalità, sono a tutti gli effetti analisi costruttive-ricostruttive. Proprio in riferimento a queste, Husserl affer-

³²³ «La percezione dell'estraneo, così come quella della persona estranea è certo una modificazione intenzionale dell'autopercezione, una modificazione della datità costante archipercettiva del mio per-me-stesso, tuttavia una modificazione tale per cui l'io non sono io stesso, ma è l'altro» (Hua XV, p. 560).

³²⁴ Hua XXXIX, p. 479.

³²⁵ Scrive Husserl in nota, a tal proposito: «Mich als Säugling interpretiere ich natürlich durch Auslegung in Form der Einfühlung, die andere Säuglinge zur Erfahrung bringt, da ich ja nur indirekt auf Grund vorgegebener anderer Säuglinge mir eine Säuglingsepoche zuschreibe» (Hua XXXIX, p. 479).

³²⁶ Hua XXXIX, p. 482.

ma: «è necessaria una ricostruzione (essenzialmente evidente) di ciò che non è esperito direttamente e non è esperibile [...]. *Qui sta la grande domanda sul metodo indiretto della costruzione*, della ricostruzione di un regno della costituzione inespriabile»³²⁷.

4. *L'animalità*

Come abbiamo cercato di mostrare, il tentativo di comprendere forme d'esperienza non tipicamente umane e normali pone seri limiti alla possibilità dell'empatia e, di conseguenza, all'esperienza analogica. Non per questo, tuttavia, l'empatia deve essere esclusa completamente; abbiamo visto infatti come Husserl suggerisca anche la distinzione in un'empatia normale e anormale. In ogni caso, nell'ambito dell'anormalità, l'empatizzare – nella sua forma tipica – rimane il punto di partenza essenziale sulla base del quale possono essere messe in atto le variazioni; come abbiamo già detto, la comprensione dell'altro nella sua anormalità passa sempre per “una modificazione intenzionale della semplice empatia”. Alla problematica delle anomalie appartiene a tutti gli effetti quella dell'animalità. Come per ogni anormalità, anche in questo caso ogni tentativo di comprensione deve fondarsi sull'originaria forma umana, che io vivo nella normale tipicità. Come afferma il §55 delle *Meditazioni*, l'uomo rappresenta, in rapporto all'animale – e in modo particolare nel modo in cui io stesso mi vivo come uomo –, il caso normale, la “norma originaria”. Pertanto, «gli animali sono costituiti essenzialmente per me come *variazioni* anomale della mia umanità, non importa se poi anche negli animali bisognerà distinguere di nuovo normalità e anomalia»³²⁸. Una comprensione dell'animale in sé, nella sua vita immanente, è chiaramente esclusa; innanzitutto l'animale non è un mio simile, non fa parte della mia specie, motivo per cui non ho la possibilità di trasporre il sistema della mia esperienza con le sue tipicità in esso. D'altra parte, come Husserl ricorda a più riprese, il punto di partenza deve sempre essere l'essere umano. Com'è possibile allora delineare, anche in maniera generale,

³²⁷ *Ibid.*, p. 480.

³²⁸ Hua I, p. 154 (tr. it. pp. 144-45).

l'esperienza di una forma di vita non propriamente umana, se il punto di partenza per la comprensione deve essere proprio l'uomo? Come osserva un testo del 1921, sembrerebbe che nel caso degli animali superiori la differenza con l'essere umano non sia in fondo così profonda; essi, leggiamo, «assomigliano ancora all'essere umano; *in un certo senso*, [l'animale superiore] è *un uomo deformato* nel suo aspetto carnale, modificato in certi dettagli, deforme, “anormale”»; ma in ogni modo, «una “degenerazione” può comunque essere compresa posteriormente (*nachverstanden werden*)»³²⁹. In maniera indiretta, e anche attraverso la variazione immaginativa, è possibile modificare l'appercezione normale e originaria fino a forme limite, come può essere quella dell'animale superiore, con la sua corporalità per noi anormale; anche se per molti aspetti essa è differente dalla nostra, essa si presenta in tutti i modi come una forma corporale, come uno strato somatico con caratteristiche non molto distanti dalla corporalità che noi consideriamo tipica. E tutto ciò si presenta nell'evidenza: «che gli animali (consideriamo innanzitutto gli animali “superiori”) abbiamo occhi per vedere, che abbiano orecchi, che abbiano gambe, che stiano in piedi, sdraiati, corrano, sollevino e trasportino, divorino e si comprendano così l'un l'altro, che essi comprendano in tal modo anche noi, ecc., e tutto ciò in una evidenza che deriva dalla comprensione reciproca e che si conferma, per essi come per noi – ciò è chiaro»³³⁰. Pertanto, nonostante il corpo dell'animale si presenti come “degenerato”, esso al tempo stesso ha caratteristiche simili, e presenta tipicità simili, che fanno in modo che io possa comunque arrivare ad assimilarlo e comprenderlo come *Leib*, con un sistema di organi e di percezione. Per questo motivo, l'esperienza che abbiamo dell'animale superiore rimane comunque una peculiare modalità dell'empatia³³¹, creante una relazione inter-carnale, che ci permette di costituire l'animalità nella sua tipicità, nel modo in cui si rapporta al mondo. Detto questo, non dimentichiamo però che la donazione dell'altro come soggetto umano e quella dell'animale non possono essere poste sullo stesso piano. L'empatia all'opera nella relazione inter-umana “normale” non può

³²⁹ Hua XIV, p. 126.

³³⁰ Hua XV, pp. 625-26.

³³¹ «Noi possiamo esperire gli animali in quanto animali, possiamo ottenere un'empatia come percezione dell'animale» (Hua XV, p. 182).

essere la stessa che vale nel rapporto uomo-animale; in quest'ultimo caso, si tratta sempre di una modificazione, che prende come riferimento l'empatia normale tra esseri umani: è vero infatti che «noi troviamo innanzitutto gli animali nel nostro mondo attraverso un'empatia», ma questa si dà tuttavia come «una modificazione assimilante dell'empatia inter-umana»³³². La relazione rimane pur sempre indiretta, e in ogni modo un'esperienza limite; quella che noi trasponiamo nell'animale è una modificazione che ha al suo centro l'originalità del vissuto umano e della carnalità propriamente umana. Già il fatto che la comprensione di una specie non umana debba passare da questo punto, ci fa comprendere la difficoltà implicita nella donazione dell'animale; essa, lo abbiamo accennato, è necessariamente una donazione “a posteriori”: «*Ciò che io posso comprendere posteriormente (nachverstehen), fino al punto in cui posso empatizzare, è determinato attraverso la modificazione ideale del tipo-originario umano*»³³³. Pertanto, se da un lato l'empatia con l'animale può entrare in gioco in quanto la relazione rimane in ogni caso sul piano inter-carnale, al tempo stesso la comprensione non può che essere indiretta; non solo perché quello che si manifesta è un corpo carnale che non mi appartiene – come nel caso dell'empatia con l'essere umano –, ma innanzitutto perché l'altro *Leib* si presenta come “degenerato”, anomalo. Esso è pur sempre un corpo carnale, ma in una forma che oltrepassa la normalità. E questo non è l'unico punto. Assieme al *Leib*, ciò che si dà, come nell'empatia in generale, è anche una vita psichica; fin dove io posso comprendere l'animale, spingendo ai limiti l'empatia, con ciò si dà sempre una manifestazione di coscienza, una psiche³³⁴. È chiaro allora che prendendo in considerazione l'immanenza psichica animale, ciò che si apre è a tutti gli effetti una sfera esperienziale che sfugge al-

³³² Hua XV, p. 182.

³³³ Hua XIV, p. 126.

³³⁴ C. di Martino, in un interessante articolo sull'idea dell'animalità nel pensiero di Husserl, osserva a questo proposito: «E, a partire dagli animali superiori fino agli animali inferiori e alle piante, possiamo dire che fin dove vi è empatia, fin dove è possibile empatizzare, vi è vita psichica, vi sono manifestazioni di coscienza, che possono essere variamente comprese, secondo diverse gradazioni, come modificazioni della nostra esperienza» (C. di Martino, *Soggettività animali? La concezione fenomenologica dell'animalità in Edmund Husserl*, in *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, 4, 2013, p. 25).

la nostra autentica comprensione, una sfera d'essere che richiede la costruzione; su questo Husserl è molto chiaro:

La psicologia è *principalmente* una psicologia umana, come psicologia prima e che poggia autenticamente sull'esperienza. La psicologia degli animali, d'altra parte, è puramente costruttiva, e la legittimità della sua costruzione presuppone una *psicologia umana*, una *psicologia effettivamente intenzionale*.³³⁵

Il riferimento originario all'esperienza, come afferma il passo, non può che fondarsi sulla vita propriamente umana; volendo accedere fenomenologicamente alla psicologia animale, implicita nel modo di manifestazione corporale-carnale, ciò che si incontra è un limite che può essere oltrepassato solo attraverso la costruzione fenomenologica. La donazione dell'animalità non è mai una donazione dell'animale in sé; la sua immanenza psichica, a maggior ragione, non può essere compresa come simile alla mia. La sola donazione possibile si fonda su una modificazione che ha come base la psicologia umana, l'unica di cui posso effettivamente fare esperienza³³⁶. Partendo da qui allora è possibile “costruire” quella che è la vita animale, una vita centrata a livello egoico, con un mondo ambiente specifico:

Gli animali - l'essenza animale - sono come noi soggetti di una vita di coscienza in cui, in un certo modo, è dato anche un loro “ambiente”, in una certezza d'essere. L'essere soggetto si riferisce all'anima di tali essenze animali. La loro vita di coscienza, intesa come puramente animale, è centrata, e nell'espressione “soggetto per una coscienza”, avente coscienza, si dà qualcosa di analogo o di più generale dell'*ego* umano delle *cogitationes* di questi o quei *cogitata*: per questo non abbiamo nessun termine adeguato. Anche l'animale possiede qualcosa come una *struttura egoica*.³³⁷

³³⁵ Hua XV, p. 185.

³³⁶ Scrive Husserl, nel manoscritto K III 7: « Io comprendo gli animali solo in modo del tutto indiretto come viventi nel loro mondo ambiente, in riferimento ai loro con-animali che sono i loro simili nella comunità di specie. Ma concretamente io non li comprendo. Essi mi sono totalmente estranei» (K III 7, 17, cit. da: C. di Martino, *Soggettività animali? La concezione fenomenologica dell'animalità in Edmund Husserl*, cit., p. 26).

³³⁷ Hua XV, p., 177.

Dal punto di vista dell'analisi fenomenologica, l'accesso alla vita animale deve chiamare in causa necessariamente la costruzione; io non posso fare esperienza direttamente della psiche animale, ma posso in ogni modo, basandomi sulla variazione della mia normalità e sull'esperienza inter-corporale, arrivare a "costruire" la psicologia animale in quanto "centrata", avente quindi un Io – non certo assimilabile, comunque, a quello umano. La struttura della vita animale può così essere tracciata nelle sue linee essenziali, e nelle sue differenze fondamentali rispetto alla struttura propriamente umana – l'Io animale ad esempio non è effettivamente personale come quello umano³³⁸, così come il suo mondo non può essere lo stesso dell'uomo, che secondo Husserl si presenta come "mondo culturale", in quanto correlato della comunità di persone umane³³⁹.

La domanda guida che ci ha condotto a queste considerazioni ha preso come riferimento essenziale il problema della "donazione" dell'altro in quanto animale; questo è ciò che a noi interessa, e ciò che ci permette di considerare l'esperienza dell'animalità come forma limite, che chiama in causa la costruzione – differenziandosi in tal modo dalla *Fremderfahrung* propriamente umana. La donazione dell'animale deve necessariamente essere indiretta, e appoggiarsi sulla donazione originaria della normalità umana, come punto di partenza per la modificazione. Questo non vuol dire comunque che una tale analisi fenomenologica debba essere accusata di "antropocentrismo", come se Husserl avesse l'intenzione di proporre una sorta di "umanizzazione" animale. L'indagine husserliana rimane radicata nell'esperienza – trascendentale, dovremmo dire –, senza pre-concetti, e oltretutto, come osserva anche C. di Martino, essa cerca sempre, in riferimento all'animalità, di rispondere alla questione essenziale del "peculiare e originario modo di darsi degli animali"³⁴⁰. Per questo motivo non è in atto, nelle pagine husserliane, nessuna volontà antropocentrica, ma un tentativo autenticamente fenomenologico di dare risposta a una forma

³³⁸ Cfr *Ibid.*, p. 177.

³³⁹ Cfr *Ibid.*, p. 180.

³⁴⁰ Cfr. C. di Martino, *Soggettività animali? La concezione fenomenologica dell'animalità in Edmund Husserl*, cit., p. 25; lo stesso pensiero è messo in evidenza anche in: N. Depraz, *Y a-t-il une animalité transcendante?*, in *Alter, revue de phénoménologie*, 3, 1995, pp. 88-89).

effettivamente limite dell'esperienza, che oltrepassa la "normalità" propriamente umana e i suoi modi di donazione.

IV

L'inconscio e la pulsione

1. L'inconscio come limite

La riflessione generale sulla donazione e sulle questioni-limite nell'ambito della fenomenologia ci ha mostrato quello che sembra essere, come abbiamo già detto nel primo capitolo, un "non-primato" della coscienza, che attraversa le riflessioni husserliane nei suoi aspetti e momenti più profondi e radicali. Un non-primato, lo si è detto, che non mette in secondo piano la coscienza, ma che la distoglie da quel posto assolutamente centrale che sembrerebbe avere in un primo momento – assegnato, tra l'altro, dalla maggior parte dei commentatori e studiosi del pensiero di Husserl. Quel che è certo, è che solamente comprendendo con precisione il senso che riveste il termine "coscienza" potremmo capire l'effettiva portata del *Bewusstsein* in senso fenomenologico, mettendo da parte ogni possibile fraintendimento. Innanzitutto, quel che va detto è che parlare di coscienza, in fenomenologia, significa far riferimento a una dimensione d'essere molto ampia, e, ancora più importante, con un'estesa *gradualità*. Per questo non è estranea al pensiero di Husserl una riflessione profonda sull'*inconscio*.

In ambito fenomenologico, il rapporto tra coscienza e inconscio è di essenziale continuità; non si dà alcuna contrapposizione netta tra queste due sfere e in nessun modo si potrebbe parlare di un primato di una delle due; questo perché, in fondo, non si tratta di "due" sfere dell'essere, ma della medesima. Esiste certo il problema dell'inconscio, ma non come problema a sé, contrapposto all'analisi della

coscienza. In fondo, come scrive Fink nella nota appendice XXI alla *Crisi*, il grande sbaglio della cosiddetta “psicologia del profondo” sta proprio nell’isolare la “coscienzialità” come uno strato specifico della vita umana a cui si dovrebbe contrapporre una dimensione di vita non riconducibile alla coscienza, essenzialmente inconscia. E questo inconscio, ecco l’errore decisivo, verrebbe teorizzato tralasciando un’analisi approfondita e seria del *Bewusstsein*; senza un sapere specifico relativo alla coscienza, ogni teoria dell’inconscio è destinata a rimanere nell’ingenuità. Ciò che deve essere superata, infatti, è la credenza che la coscienza sia qualcosa di assolutamente evidente e scontato, qualcosa di immediato vissuto direttamente nella quotidianità; l’analisi fenomenologica interviene proprio in questo, mostrando come la “datità immediata di coscienza” non sia altro che un’apparenza. Solo in questo modo, attraverso un’analisi fenomenologico-trascendentale, basata sulla riduzione, è possibile aprire una teoria dell’inconscio fondata e priva di costruzioni ipotetiche; «Soltanto dopo un’*esplicita* analitica della coscienza – conclude Fink – può essere posto il problema dell’inconscio. Soltanto affrontando attivamente questo problema verrà in luce la possibilità di esplicitare l’inconscio con i mezzi metodici dell’analisi intenzionale»³⁴¹

Da un punto di vista cronologico, dobbiamo notare che le analisi più specifiche sull’inconscio appartengono alla seconda metà del periodo di pensiero husserliano, e divengono un tema di grande importanza in particolare intorno agli anni Trenta. Non è difficile tuttavia trovare alcuni spunti anche in testi precedenti, come nell’appendice IX alla *Fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Ciò che interessa a Husserl, all’interno di queste riflessioni sul tempo, è vedere se il rapporto tra la fase originaria del flusso, la sua impressione originaria, e la ritenzione, implichi un momento inconscio del fluire stesso. Grazie alla ritenzione in effetti la coscienza può essere fatta oggetto, colta nel suo essere-appena-stato; ma se fosse solo grazie alla ritenzione che la fase originaria di coscienza arrivasse ad assumere uno status cosciente, essa stessa, per sé, rimarrebbe incomprensibile; è per questo che secondo Husserl, «è un non-senso parlare di un contenuto “inconscio” che diverrebbe cosciente solo successivamente. La coscienza

³⁴¹ Hua VI, p. 475; tr. it. p. 500.

za è coscienza in ogni sua fase»³⁴². La ritenzione di un contenuto inconscio sembrerebbe così impossibile; il momento originario della coscienza non può essere considerato inconscio, anche se l'oggettualizzazione della *Urimpression* avviene solo nel successivo momento ritenzionale; questo è vero, ma non significa che la "coscienza" sia resa possibile dalla ritenzione. Come nota giustamente Trincia, in questo testo si cerca di mettere in campo una differenza importante, che intercorre tra l'aver coscienza e l'afferramento oggettuale; secondo Husserl infatti, essere cosciente nel flusso non significa necessariamente rivolgersi a un vissuto cogliendolo come "oggetto", e di conseguenza l'idea di coscienza non deve dipendere da uno specifico coglimento³⁴³. Il dato originario si presenta come "già conscio", come un "ora" cosciente, senza dovere essere reso oggettuale. In tal modo ogni contenuto di coscienza deve essere considerato come "originariamente conscio", e ciò evita di dover aprire la questione relativa a un ulteriore piano di coscienza – che dovrebbe essere un piano inconscio in questo caso. Queste osservazioni sono molto importanti, poiché ci fanno capire da subito che il *Bewusstsein* di cui parla la fenomenologia non ha nulla a che fare con la "consapevolezza", con l'idea di un divenire consapevole, di "prender coscienza"; ciò che avviene nell'immanenza, che si inserisce nel fluire originario, appartiene da subito alla coscienza, o meglio ancora, "si dà" nella coscienza. Quella che sarà considerata la "coscienza trascendentale", che si apre con la riduzione fenomenologica, non fa riferimento a un campo di vissuti costantemente oggettuali, in continuo afferramento. All'interno della coscienza stessa si danno momenti oscuri, non tematizzati, ma che in ogni modo non creano una differenziazione marcata tra l'essere-cosciente e il non-essere-cosciente; per questo non crea nessuna contraddizione, all'interno del pensiero husserliano, parlare di una "coscienza incosciente". Piuttosto, quello che si vuole evitare di pensare, come afferma già un testo del 1908-1909, è un "sorgere assoluto della coscienza dall'in-

³⁴² Hua XI, p. 119.

³⁴³ «L'uso in certo senso coscienzializzante della nozione di oggetto e della relazione oggettuale deve essere escluso, perché esso implica quell'immagine concettuale del *divenir cosciente di un contenuto inconscio*, di cui Husserl vuole dimostrare l'incongruità» (F. S. Trincia, *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 69).

conscio”³⁴⁴. Anche nelle riflessioni sulla temporalità del periodo di Bernau, in effetti, l’ipotesi di un processo originario inconscio, posto come strato ultimo, non è accettata; il problema dell’afferramento dell’*Urprozess* non implica infatti un’origine inconscia da cui dovrebbe dipendere la costituzione temporale. Quello che deve essere affermato invece, come unica certezza, è che il processo originario «scorre, che si faccia attenzione o no agli eventi fenomenologici e, inoltre, che si diriga o no una riflessione trascendentale più profonda su esso e il suo processo di costituzione»³⁴⁵. Ciò non significa pertanto che nel suo scorrere pre-oggettuale il flusso originario abbia un’origine inconscia; tutto ciò è sempre parte della coscienza trascendentale fenomenologica.

Escludere un’origine inconscia della vita coscienziale non significa eliminare del tutto la possibilità dell’*Unbewusstsein*. L’analisi fenomenologica degli atti di coscienza ci mostra infatti come certe forme d’atto non possano essere dette autenticamente coscienti, sfuggendo all’attenzione e alla possibilità di tematizzazione immediata. Già nelle lezioni del 1906-1907 Husserl parla dell’appercezione nelle sue differenti forme attenzionali, annoverando tra queste anche l’effettiva inattenzione, caratterizzabile come “inconscia”; l’inconscio, in tal senso, si pone come “l’inascoltato”, ciò che non entra nell’attenzione. Essendo un grado, il più basso, della coscienza attenzionale, esso rimane “una qualità della coscienza”³⁴⁶. Anche in un testo del 1909 Husserl si interroga sul modo in cui debbano essere qualificati gli atti di rappresentazioni aventi un carattere inconscio; quello che è certo, egli scrive, è che «ogni rappresentazione, in quanto intendere (*Meinung*) in senso specifico (ogni rappresentazione, che è un intendere), ha la sua consistenza inconscia»³⁴⁷. Dal punto di vista dell’attenzione, la dinamica della vita di coscienza non è così un regno di costante chiarezza e immediatezza; nel loro insieme, gli atti possiedono sempre un lato oscuro, in ombra, non presente nella forma specificatamente conscia. Tutto

³⁴⁴ «absolutes Entstehen von Bewusstsein aus Unbewusstsein ist Unsinn» (Hua XLII, p. 140).

³⁴⁵ Hua XXXIII, p. 244.

³⁴⁶ Hua XXIV, p. 251.

³⁴⁷ Hua XXXVIII, p. 260. Nello stesso testo Husserl si chiede anche se possa darsi un atto che non abbia nulla di “coscienziale” nel senso specifico dell’intendere, un atto quindi completamente inconscio. La questione rimane per lo più aperta.

questo, però, caratterizza gli atti; sono questi a essere di volta in volta inconsci, motivo per cui l'*Unbewusstsein* si dà come una caratterizzazione che descrive la forma d'atto, e non come una dimensione a sé. In questo senso, l'idea di coscienza mantiene ancora la sua unità; se una forma inconscia deve esser presa in considerazione, ciò deve esser fatto sempre e comunque all'interno della coscienza trascendentale.

Stando a quanto detto ora, sembrerebbe scorretto parlare fenomenologicamente dell'inconscio in maniera generale, facendone un sostantivo; in questo modo, si rischierebbe di mostrarlo come forma di vita separata dalla coscienza. Questa separazione, come abbiamo già detto, non è affare della fenomenologia; differenziandosi in questo nettamente dalla psicologia psicoanalitica, che con Freud veniva a elaborare, agli inizi del Novecento, un sistema inconscio a sé, la riflessione husserliana mantiene salda l'unità della coscienza, la quale, ricondotta alla dimensione trascendentale, non ammette separazioni nella propria immanenza. Non per questo, tuttavia, l'analisi fenomenologica si limiterà nel corso degli anni a vedere l'inconscio solamente come caratterizzazione d'atto. Esso rimane senza dubbio parte della coscienza, ma al tempo stesso può arrivare ad assumere un carattere molto più vasto e generale, ponendosi come suo "limite", come *limite della coscienza stessa*.

Per chiarire meglio questo aspetto è necessario fare riferimento alle analisi dei corsi dei primi anni Venti delle *Analysen zur passiven Synthesis*, in cui comincia a delinarsi questa prospettiva. L'idea di inconscio che viene qui presentata si inserisce all'interno della tematica generale dell'associazione fenomenologica, e presuppone la teoria dell'affettività. Secondo Husserl, nel suo operare costitutivo la coscienza è sempre attraversata da momenti affettivi, che si legano direttamente a quelli che, nella sua terminologia, sono i "rilievi" del flusso di coscienza, quei momenti che si differenziano nel flusso e che permettono di formare le unità costitutive. I rilievi, in qualche modo, inviano un "raggio di forza affettiva" verso il polo egoico, cercando di attirarne l'attenzione, in modo tale da poter emergere chiaramente all'interno del fluire. Pertanto, si afferma, l'affezione deve presupporre prima di tutto il rilievo, che si struttura come una specifica forma

del “contrasto” creantesi nel flusso tra i molteplici dati di coscienza³⁴⁸; «occorre allora caratterizzare, scrive Husserl, il contrasto come la condizione più originaria dell’affezione. Alla gradualità del contrasto è legata una gradualità affettiva»³⁴⁹. La dinamica di coscienza, allora, è profondamente caratterizzata dalla vivacità dell’affezione, dal susseguirsi delle forze affettive. D’altra parte tali forze, come afferma il passo, possiedono una specifica gradualità; non ogni affezione infatti è in grado di emergere, di attirare completamente lo sguardo dell’Io; oltre a questo, va detto altresì che nello scorrere temporale esse perdono anche forza, e tendono a dissolversi gradualmente nel passato più immediato fino a indebolirsi completamente sedimentandosi nel passato “lontano”. Questo non vuol dire che il contenuto specifico del momento affettivo venga completamente perso, poiché ciò che si indebolisce è la forza con cui il contenuto si presenta alla coscienza, una forza che nello scorrere ritenzionale “scivola” sempre più verso il passato, in un orizzonte di eventi trascorsi che mantiene la sua validità. La perdita della vitalità affettiva conduce così un contenuto specifico verso la condizione “inconscia”, in cui non è più presente alla coscienza con la sua forza; ma in ogni modo, anche nello stato inconscio il contenuto è in grado di riemergere rendendo possibile l’associazione; anche come contenuto inconscio, esso può essere “destato” in maniera associativa partendo dal presente impressionale: «questo destarsi e innanzitutto possibile poiché il senso costituito nella coscienza di sfondo è effettivamente *implicito* in una forma non vivente che può essere chiamata qui inconscio»³⁵⁰. È facile allora comprendere come il senso dell’*Unbewusstsein* non concerna propriamente il contenuto del vissuto, ma la *forza* specifica con cui esso si dà alla coscienza e nell’orizzonte coscienziale. Questo è il senso principale che riveste l’inconscio fenomenologico, ovvero il fatto d’essere il “grado-zero”

³⁴⁸ Il contrasto, come spiega Husserl sempre nelle *Analysen*, è ciò che caratterizza propriamente l’unità di un dato che si è “staccato” dall’insieme del flusso. Pertanto, a un insieme iletico di dati di coscienza appartengono due momenti essenziali: la fusione e il contrasto. In maniera più radicale, nei manoscritti del gruppo C si afferma che nel presente archifluente ciò che fonda l’unità del flusso e dei suoi dati è l’*archifusione*, che si contrappone all’*archicontrasto*, il quale fonda la differenziazione (Hua Mat.VIII, p. 76).

³⁴⁹ Hua XI, p. 149.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 179.

della vitalità affettiva; questo passo delle *Analysen* lo spiega chiaramente:

Se facciamo astrazione dal comportamento del polo egoico, ci rimane la differenza di vitalità che non deve essere confusa con una intensità concreta, come quella di un suono, di un odore ecc. Indipendentemente da questo modo del dato di coscienza [...], esiste una gradualità della vitalità, e questa differenza è ancora presente nel raggio dell'attenzione.

Questa gradualità è quella che determina altresì il concetto definito di coscienza e di gradi di coscienza, e l'opposizione all'inconscio nel senso corrispondente. Quest'ultimo designa il nulla della vitalità di coscienza, e in nessun modo un niente. Un niente solamente in riferimento alla forza affettiva e a quelle operazioni che presuppongono giustamente una affettività positiva (superiori al grado-zero).³⁵¹

In questo senso, l'inconscio può essere pensato a tutti gli effetti come grado della coscienza trascendentale, lo strato ultimo in riferimento alle forze affettive che la attraversano. Nello scorrere del flusso ogni momento perde via via forza, in un processo ritenzionale che si allontana sempre più dal presente, fino ad arrivare a un "dominio affettivo nullo", che non esce dalla coscienza, ma si pone come dimensione inconscia, come il grado-zero di coscienza che Husserl paragona altresì allo "zero aritmetico". Questo orizzonte, che non è un nulla, e nemmeno altro dalla coscienza, è parte essenziale del *Bewusstsein*, lo caratterizza costantemente nel suo presente, qualificandosi come il suo "limite" rispetto alla dinamica di forze: pertanto, «a ogni presente appartiene inoltre uno sfondo, una base di non-vivacità (*Unlebendigkeit*), di inefficacia affettiva (nulla)»³⁵², e questa può dirsi a tutti gli effetti inconscia. Questo strato, a differenza delle differenziazioni che si danno nel vivere attivo, si presenta così come una "indifferenziazione" che non è più in grado, in sé, di stimolare l'attenzione egoica, di creare rilievi specifici; uno strato che rimane sempre in validità implicitamente, che non elimina le formazioni di senso presenti in esso, ma che al tempo stesso si dà in una "fusione originaria" non più in grado di

³⁵¹ *Ibid.*, p. 167.

³⁵² *Ibid.*, p. 168.

creare contrasti, e di conseguenza di dare vita a stimoli affettivi. Tutto ciò che si dà nel flusso perde gradualmente la propria differenziazione, finendo così in «una indifferenziazione completa, legata a una totale impotenza affettiva»³⁵³. Ogni coscienza particolare, quindi, può trasformarsi in una coscienza di sfondo, in un orizzonte inarticolato privo di distinzioni, che non affetta in nessun modo e di conseguenza inconscio. D'altra parte, tale *Unbewusstsein* non deve necessariamente essere pensato come passato; in fondo, esso è un orizzonte che caratterizza la coscienza nel suo presente, e può fare riferimento a contenuti trascorsi che hanno perso la loro forza ma anche ad altri che non hanno mai raggiunto o non riescono a raggiungere l'Io, datità che non riescono ad avere un rilievo, e non sono in grado perciò di attirare l'attenzione egoica, di creare una partecipazione dell'Io:

Lo stimolo-nullo non ha per l'Io nessun "rilievo" (*Abhebung*) in senso egoico [...]. Tale rilievo sarebbe poi la presupposizione (come chiamata, esigenza), da parte sua, dell'atto dell'Io in quanto "risposta" (coscienza in senso pregnante). Il rilievo egoico ha la sua presupposizione, il suo correlato nel rilievo oggettivo, il non-rilievo (l'inconscio-là-per-me) invece nel non-rilievo fattuale.³⁵⁴

Se la dinamica della coscienza è caratterizzata in maniera essenziale dalla forza affettiva, la quale, come abbia già visto precedentemente, costituisce effettivamente la *Lebendigkeit*, la vivacità della coscienza stessa, è chiaro allora che l'affettività nulla non potrà che porre il *Bewusstsein* in una condizione limite, che è proprio quella dell'inconscio, non "altro" dalla coscienza, bensì *suo limite interno*³⁵⁵. È in questo senso che il termine inconscio può essere usato nella sua connotazione più generale, come una sorta di fondo "oscuro", da cui non parte nessuna chiamata verso l'Io, in cui ogni forza ha raggiunto il grado-zero, la condizione della *Unabgehobenheit*, dell'assenza di rilievi:

³⁵³ *Ibid.*, p. 170.

³⁵⁴ Hua Mat. VIII, p. 191.

³⁵⁵ Per questo non ha nessun senso, come fa notare A. Montavont, rimproverare a Husserl di avere ricondotto l'inconscio alla coscienza, riconducendo questa problematica a quella intenzionale. In un certo senso, è la coscienza stessa che fa, nel suo operare, "la sua storia inconscia". (Cfr. A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 234).

Al di fuori di ogni unità tematica ed effettivamente affettante permane ancora un regno dell'inconscio. Tutte le affezioni (e dovremmo anche dire, tutte le affezioni-nulle coesistenti), nel loro non-rilievo, e correlativamente tutti i contenuti senza rilievo, nella costituzione, si fondono in un nulla totale, in un fondo dell'“inconscio”.³⁵⁶

Questo fondo, prosegue subito Husserl, è descritto come «una notte che non ha voce, che non esercita nessuna chiamata e non ne porta nessuna in sé»; è vero, ripetiamolo, che questo nulla inconscio non è un nulla in senso pieno, tant'è vero che possono pur sempre «prorompere di volta in volta delle voci da questa “notte”»³⁵⁷. Un contenuto può esser fatto riemergere, in maniera associativa, o attraverso il ricordo, può essere associativamente “ridestato”, riportato a una condizione di possibile affezione, condizione che di per sé non riuscirebbe a raggiungere. Ma ciò riguarda singoli contenuti, o gruppi di contenuti; quello che è interessante notare, rispetto a quanto si diceva inizialmente, è che l'inconscio può essere considerato, dal punto di vista fenomenologico, anche come una dimensione generale, come una “sfera” di coscienza, e non una semplice caratterizzazione d'atto³⁵⁸. Inconscio può così essere ciò che qualifica gli atti coscienza come a-tematici, ma al tempo stesso, in senso più ampio, quella dimensione “limite” del nulla affettivo. Questo duplice senso è chiaro a Husserl il quale scrive: «ogni presente vivente ha un fondo che si dà al di fuori di ogni donazione tematica nel senso 1) del fuori-tematizzazione, ma ancora propriamente affettante; 2) un fondo dell'affezione-nulla»³⁵⁹.

Ora, posto l'*Unbewusstsein* come limite della coscienza, una domanda sorge di conseguenza: l'inconscio è un regno dell'esperienza, in sé afferrabile? Se ci limitassimo ad analizzare l'inconscio come caratterizzazione di un atto ancora fuori dall'attenzione, ciò non creerebbe di certo problemi; in fondo, ciò che è a-tematico può sempre raggiungere l'evidenza, e divenire oggetto dell'Io. Ma cosa dire

³⁵⁶ Hua Mat. VIII, pp. 191-92.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 192.

³⁵⁸ Si afferma ad esempio, in un manoscritto della fine del 1931: «Nel fluire abbiamo pertanto una sfera del “sonno” - che si dilata in maniera continua -, dell'inattività, dell'“inconscio” per l'Io nel suo essere attivo autentico» (Hua Mat. VIII, p. 307).

³⁵⁹ Hua Mat. VIII, p. 192.

dell'*Unbewusstsein* come dimensione specifica della coscienza trascendentale, come regno del nulla affettivo, della *Unlebendigkeit*? In questo senso, esso si pone come questione-limite, non accessibile all'esperienza diretta, implicante così un'analisi ricostruttiva; e tale ricostruzione, come abbiamo accennato, è proprio quella di una sfera "archi-fusionale", in cui non si danno rilievi e forze affettive. Emerge qui un parallelo interessante con il caso delle questioni-limite della morte e del pre-inizio; anche qui, come si era detto, l'analisi deve operare una ricostruzione di un nulla affettivo, cercando di far "sparire tutti i rilievi ed eliminando tutte le differenziazioni nel flusso". In questo senso, la condizione che oltrepassa la vita effettiva della monade, quella "vita muta e vuota" paragonata altresì a un "sonno senza sogni", potrebbe essere pensata a tutti gli effetti come una condizione completamente inconscia. Non a caso allora queste problematiche sono trattate da Husserl, il più delle volte, all'interno degli stessi manoscritti³⁶⁰. D'altra parte, come nel caso del sonno, anche dall'inconscio qualcosa si può sempre risvegliare; ed è per questo che la teoria fenomenologica dell'inconscio è fondamentalmente parallela all'analisi della dinamica *Wachheit-Unwachheit* implicita in ogni riflessione sul sonno senza sogni come "pausa" della vita desta. In particolare, ciò che caratterizza l'inconscio come limite – ripetiamolo – è il fatto d'essere proprio un "limite dell'affezione", in cui questa trova il suo grado zero. Il modo della *Unwachheit* della coscienza è così al tempo stesso un modo inconscio, contrassegnato dalla mancanza di forza affettiva.

Pertanto, come già abbia detto sopra, almeno a partire dagli anni Venti le riflessioni husserliane sull'inconscio fenomenologico non possono essere separate dalla teoria dell'affettività. Tra i vari manoscritti dei primi anni Trenta dedicati a questo tema, il *D14* (pubblicato in gran parte nel volume XLII della Husserliana) è sicuramente uno di quelli che cerca di dare più spazio e analizzare al meglio queste questioni. In esso viene presentato a più riprese il caso dell'unità fusionale del flusso, in cui non si dà alcuna affezione particolare, così come nessuna attenzione e oggettivazione. Ciò che manca, nella fusione indif-

³⁶⁰ In un passaggio di un manoscritto Husserl si chiede ad esempio se la dottrina dell'inconscio può aiutare nell'affrontare le questioni legate alla morte (Cfr. Hua XLII, p. 19).

ferenziata, è il rilievo; solo questo, come sospensione della piattezza assoluta del flusso, rende possibile propriamente l'affezione e poi l'attività. L'Io desto – scrive Husserl – “inciampa” (*stolpert*), per così dire, sul rilievo, e fondamentalmente su quello più intenso, ed è solo così che può crearsi differenziazione³⁶¹, come condizione che può ricondurre la coscienza alla *Wachheit*. È importante osservare, inoltre, che l'inconscio è sempre legato, nel flusso di coscienza, alle condizioni della sfera della *hyle*, la quale rappresenta il punto di incontro tra la coscienza e il mondo, ciò che riceve dal mondo, o dal “non-Io” in generale, come afferma spesso Husserl, la datità, che diviene in tal modo datità nel flusso. La *hyle*, nella sua totalità, è considerata come “estranea all'Io”, e come tale può affettarlo, creare affezione attraverso la differenziazione nel flusso, affezione a cui l'Io può rispondere volgendosi. Il caso estremo è rappresentato dalla totale fusione del campo iletico, una fusione che crea una continuità priva di rilievi – inconscia a tutti gli effetti –, che Husserl definisce anche «caso-limite della completa “oscurità” del campo, assolutamente privo di rotture»³⁶². In tale condizione allora, si afferma di seguito, l'Io non ha alcuna possibilità di incontrare rilievi, di ricevere la chiamata del dato: esso «*non può divenire attento, non può occuparsi di nulla*».

Da questa condizione di “piattezza” del campo iletico è possibile comunque far emergere delle forze affettive; dalla *Unwachheit* è sempre possibile tornare all'esser-desto. Il caso del sonno è paradigmatico; partendo da uno status di assenza-di-forze, un rilievo può gradualmente emergere, rompere tale condizione richiamando l'attenzione dell'Io, il quale interrompe la non-destità volgendosi verso il dato in rilievo, rispondendo alla sua chiamata affettiva. Il fenomeno del “destarsi”, tuttavia, ha un ruolo centrale anche all'interno della stessa vita desta. È qui che l'inconscio si differenzia dal sonno propriamente detto, caratterizzandosi come “sedimentazione” inconscia; tale sedimentazione si forma grazie al processo ritenzionale, inteso come gra-

³⁶¹ Hua XLII, p. 26. Husserl fa notare, di seguito, come un campo sensibile, nel quale possono emergere le varie datità sensoriali, non deve essere pensato come qualcosa di isolato, poiché ogni campo della sensibilità coesiste con altri (tattile, visivo, uditivo ecc.). Tutti i campi, allora, sono riferiti ai sistemi cinestesici corrispondenti, tutti collegati uno con l'altro. Il rilievo non deve così essere pensato sempre come una singola differenziazione nel campo sensibile, in quanto l'intero campo può essere in rilievo. (pp. 26-27).

³⁶² Hua XLII, p. 29.

duale “oscuramento”, come processo implicante una continua perdita di forze (*Entkräftung*) il cui limite è la *Kraftlosigkeit*. In questo caso, il “risvegliarsi” di un certo contenuto da questo regno della sedimentazione è reso possibile dall’associazione: il guadagnare-forza che conduce un dato dalla *Unwachheit* alla *Wachheit* può avvenire anche nella vita desta, e non si limita al solo passaggio dal sonno alla veglia: «il “divenire-desto” nella destità, per ciò che è sedimentato, è fondato sull’associazione destante, un propagarsi della forza verso un elemento associato proprio della sfera sedimentata»³⁶³. L’orizzonte inconscio non è così un nulla completamente dimenticato; esso, sebbene privo di forze specifiche, rimane costantemente in validità, pronto a essere risvegliato da una particolare associazione. Come Husserl afferma già nei primi anni Venti, quest’orizzonte è pur sempre parte della coscienza, un inconscio della coscienza; la sedimentazione è quindi una forma di coscienza vuota il cui elemento è privo d’affezione e indifferenziato. Un rinforzamento affettivo, quindi, «può risvegliare questa coscienza vuota, destarla»³⁶⁴, e tutto ciò in maniera associativa.

Fino a questo momento sembrerebbe che la condizione inconscia sia legata quasi esclusivamente alla dinamica dell’affettività, e fondamentalmente all’affezione-nulla come strato archi-fusionale della coscienza stessa. Tuttavia, non deve essere dimenticato che anche l’Io ha un’importanza essenziale in tutto questo; non è sufficiente che un elemento si desti e acquisisca forza affinché possa uscire a tutti gli effetti dalla condizione inconscia. L’Io deve necessariamente volgersi verso questo elemento; come scrive Husserl, «volgersi non significa solo un aumento di forza; è anche un altro modo completamente nuovo: Io sono attivo»³⁶⁵. Il fatto dell’aumentare della forza affettiva non costituisce così l’unica presupposizione dell’effettiva *Wachheit*; è necessario l’interesse dell’Io, l’unico in grado di dare voce autenticamente al rilievo affettivo. E affinché l’interesse possa prevalere sull’elemento che si desta, deve essere presa in considerazione anche la sfera dell’emotività e del tendere pulsionale. Husserl ne parla già nelle *Analysen*, affermando che l’aumentare della grandezza affettiva dipende certo dalla grandezza del contrasto, quindi del rilievo, ma è

³⁶³ *Ibid.*, p. 38.

³⁶⁴ Hua XI, p. 388.

³⁶⁵ Hua XLII, p. 41.

altresì legata al sentimento e alle preferenze pulsionali, di origine istintiva³⁶⁶. Nel destarsi ha così un ruolo centrale l'istintività, come può essere la fame, l'impulso sessuale ecc., e tutto questo rimanda anche alla sfera del *Gefühl*, alla sfera del sentimento e all'insieme dell'interesse come "tendenza ed emozione" (*Streben und Gemüt*)³⁶⁷. Il sentimento, in fondo, rappresenta quello strato dell'affettività legato all'Io, e come tale può esser detto autenticamente egoico. A tal proposito, Husserl scrive: «A ogni ileticità, come essente per l'Io, appartiene il fatto che l'Io è toccato nel sentimento, che è il suo modo originario, per l'Io, di essere nel presente vivente. Il sentire, essere determinato sensitivamente, non è altro che quello che chiamiamo affezione dalla parte della *hyle*»³⁶⁸.

Dalle analisi presentate si evince chiaramente come l'inconscio non possa essere concepito in maniera univoca; essendo legato al fatto fondamentale della gradualità di coscienza, anch'esso dovrà quindi essere pensato in maniera graduale. Inoltre, esso implica due elementi essenziali, ovvero l'affettività con le sue dinamiche, e l'Io, come polo centrale in grado di ridestare il contenuto dando voce alla chiamata dell'affetto. Ma in ogni modo, se volessimo fornire una considerazione generale dell'*Unbewusstsein*, non potremmo descriverlo diversamente che come *limite* della coscienza, un limite del nulla affettivo. Qui sta il suo "enigma", come afferma un testo del 1931 dal titolo *Das Rätsel des Unbewussten*. Tale condizione è quella a cui conduce ogni mutamento ritenzionale, che nel suo scorrere deve arrivare necessariamente a un "nulla", verso un *Limes Null*, che rappresenta una "riserva della sedimentazione" (*Reservoir des Sedimentierten*)³⁶⁹. Questo nulla, ripetiamolo ancora una volta, non è "altro" dalla coscienza; esso

³⁶⁶ Hua XI, p. 150.

³⁶⁷ Hua XLII, p. 43.

³⁶⁸ Ms. E III 9/16a (il manoscritto è citato da A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 242). Anche nei *C-Manuskripte* il sentimento viene differenziato dal semplice rilievo proprio per il suo essere qualcosa di appartenete all'*ego*. L'impressione iletica è descritta infatti come contenuto (*hyletische Inhalt*), e come tale fonda il sentimento rendendolo presente: «il contenuto iletico "affetta" l'Io nel sentimento [. . .] Il contenuto fonda il sentimento, e con il contenuto il sentimento è presente» (Hua Mat. VIII, p. 351). Pertanto il contenuto, che in sé è descritto come estraneità-egoica, si rende egoico come sentimento; esso di rende presente all'Io come sentimento (*ein fühlendes Dabei-Sein des Ich*).

³⁶⁹ Hua XLII, p. 62. Husserl parla anche della "notte del sedimentato" (*Nacht des Sedimentierten*).

è un nulla-di-coscienza, caratterizzato come inconscio, ma in nessun senso indipendente.

2. *La vita pulsionale e l'inconscio*

All'interno dell'analisi husserliana, ormai è chiaro, tra coscienza e inconscio si dà un rapporto di essenziale continuità. L'inconscio rappresenta quel punto limite verso cui tendono le forze affettive nel loro spegnersi, nella perdita di forza, un limite pensato come grado-zero della vitalità di coscienza, che non costituisce mai, tuttavia, un nulla assoluto. Poiché la continuità della coscienza è tale anche laddove ogni contenuto sembra trovare l'oscurità più profonda, è chiaro che il modo in cui questo inconscio viene pensato è effettivamente diverso dalla connotazione che l'*Unbewusstsein* assume nella nota teoria psicoanalitica freudiana; in questa, com'è noto, la dimensione coscienziale porta in sé una rottura, che trova il suo altro proprio nell'inconscio. Per questo, un'affermazione come quella di Freud secondo cui «le leggi dell'attività psichica inconscia si differenziano in larga misura da quelle dell'attività cosciente»³⁷⁰, non potrebbe trovare spazio nella fenomenologia di Husserl. È interessante osservare tuttavia come in alcuni passaggi dei testi husserliani siano presenti allusioni al metodo psicoanalitico. Già in *Idee II* ad esempio, all'interno dell'analisi sulla legge della motivazione, possiamo trovare un richiamo diretto alla psicoanalisi teso a giustificare l'esistenza di “motivi inconsci”; leggiamo infatti che «il singolo vissuto è allora motivato da uno sfondo oscuro, ha “motivi psichici”, che si possono interrogare [...]. I “motivi” sono spesso nascosti in profondità, ma possono venir portati in luce attraverso la “psicoanalisi”»³⁷¹. Il motivo, nella maggior parte dei casi, può essere raggiunto in maniera associativa attraverso il ricordo, anche se, in certi casi, la motivazione, sebbene “realmente presente alla coscienza”, rimane inavvertita, non assume nessun rilievo, rimanendo così “inconscia”. Questa situazione è propriamente l'oggetto di studio della psicoanalisi; ciò che manca tuttavia, nella trattazione hus-

³⁷⁰ S. Freud, *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. VI, Bollati Boringhieri, Torino 1974, p. 581.

³⁷¹ Hua IV, p. 222; tr. it. p. 226.

serliana, è un'analisi effettiva su ciò che impedisce il ricordo, sull'inibizione del ridestarsi di certi motivi. Come osserva con precisione Trincia – riferendosi al passo citato –, «è semmai proprio l'assenza nel testo husserliano di ogni accenno all'esistenza di forze psichiche inibitorie e rimuoventi (quelle che in Freud conducono alla tesi della convergenza parziale della nozione di inconscio e quella di rimosso) che consente di parlare di quel singolare inconscio che resta sempre a disposizione dell'Io»³⁷². Il blocco creato dalle resistenze, l'impossibilità di ricordare semplicemente il rimosso, il manifestarsi di questo nella forma del sintomo: queste situazioni non vengono prese in esame in maniera specifica dalla fenomenologia, al contrario della psicoanalisi, la quale le assume come situazioni essenziali per la postulazione di un inconscio separato, con leggi e dinamiche proprie. Nel pensiero husserliano l'inconscio rientra sempre nell'orizzonte intenzionale della coscienza; stando a *Idee II*, il risalire associativamente alle motivazioni inconse si lega alla possibilità del "ricordare", e di conseguenza ciò che non può pervenire alla coscienza, che non può manifestarsi nel ricordo, non può nemmeno fungere da motivazione inconscia: «ciò che non è incluso intenzionalmente, magari inavvertito, implicito, nei miei vissuti, non mi motiva, nemmeno inconsciamente». Affinché un contenuto possa creare una motivazione, anche in maniera inconsapevole, è necessario che esso appartenga al regno della coscienza, anche al suo strato più profondo, nella dimensione della sedimentazione; anche la motivazione passiva, inconscia, non rompe la continuità con la coscienza, poiché solo in essa e nella sua gradualità può esserci associazione e motivazione. Ecco allora ribadita ancora una volta la differenza essenziale tra il modo in cui la fenomenologia husserliana e la psicoanalisi freudiana vedono l'*Unbewusstsein*: in psicoanalisi non è sufficiente l'oscurarsi graduale del contenuto, il quale raggiunge un grado zero di forza affettiva, per giustificare l'inconscio, poiché «non l'oscuramento, ma l'assenza della coscienza, il suo radicale non esserci consentono di introdurre l'ipotesi dell'inconscio»³⁷³. Sulla base di questo, dovremmo allora dire che nella riflessione husserliana viene esclusa ogni analisi riguardante quella che, nel pensiero di Freud, è la

³⁷² F. S. Trincia, *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, cit., p. 88.

³⁷³ *Ibid.*, p. 89.

dinamica propriamente inconscia, con le sue pulsioni, inibizioni ecc.? Evidentemente no. Sono molteplici infatti i testi manoscritti in cui la sfera pulsionale e istintiva è studiata fenomenologicamente in maniera approfondita, anche se, ovviamente, non da una prospettiva psicoanalitica. In fenomenologia, la pulsione non viene considerata come un evento di coscienza che risponde alle sole leggi biofisiche del corpo; essa non è un semplice avvenire “meccanico”, ma porta in sé una specifica intenzionalità: Husserl parla infatti di un sistema della *Triebintentionalität*³⁷⁴. Se questo tema, a partire dagli anni Venti, arriverà ad assumere un carattere a tutti gli effetti trascendentale, non dobbiamo dimenticare al tempo stesso come, ancor prima di questo periodo, non manchino riflessioni molto elaborate sulla dinamica delle pulsioni e della vita “tendenziale” di coscienza in senso autenticamente intenzionale. È quello che ci mostrano infatti i manoscritti, ancora inediti, conosciuti come *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, appartenenti per lo più a un periodo compreso tra il 1900 e il 1914; l’analisi fenomenologica della pulsione si attesta qui su un piano d’indagine fondamentalmente mondano, senza specifici risvolti trascendentali, legato a quella che potremmo connotare come “psicologia fenomenologica”. Il *Trieb*, in questi testi, viene presentato nel suo carattere essenzialmente energetico, come un movimento di coscienza che tende alla costante soddisfazione, tesa a distendere la tensione accumulata, arrivando così all’appagamento; tutto questo, in ogni modo, mantiene una intenzionalità specifica:

Pulsione, pulsione oscura indeterminata, distensione della pulsione sotto forma di una “attività”, di un movimento pulsionale, <di un> mutamento istintivo. In questo movimento ogni fase si caratterizza come distensione della pulsione, come l’intenzionalità pulsionale che, attraversando tutte le fasi, <si> soddisfa in esse. Noi abbiamo una continua intenzionalità della pulsione, che è una continua estrinseca-

³⁷⁴ «Das System der Triebintentionalität ist ein System von assoziativ verflochtenen Trieben, ein System von Triebassoziationen durch Assoziationen sich modifizierend zu ausgebildeten Vermögen, die nicht mechanisch aber in der Gesetzmässigkeit der Triebpassivität [. . .] des stetig affizierten und den Affektionen nachgebenden Ich sich notwendig in solchen Formen ausbilden» (A VII 13/24a, cit. in N. Smith, *Towards a Phenomenology of Repression - a Husserlian Reply to the Freudian Challenge*, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm 2010, p. 267).

zione dell'impulso istintivo, <che> appartiene costantemente al suo riempimento.³⁷⁵

La dinamica intenzionale che già dalle *Ricerche logiche* si presentava come rapporto tra intenzione vuota e riempimento dell'intenzione, sembra qui riproporsi nella sfera pulsionale, in modo particolare come rapporto tra "tensione" e "distensione"; in maniera costante, senza trovare una condizione finale di completo riempimento, la pulsione cerca di muoversi verso una distensione della sua tensione interna, come un movimento intenzionale teso alla soddisfazione. Ovviamente non sempre il *Trieb* è in grado di trovare appagamento, e gli impedimenti possono essere molteplici, come la concorrenza di altre pulsioni (spesso in "competizione" tra loro) o impedimenti esterni. Ciò che importa tuttavia è il fatto che, da un punto di vista fenomenologico, l'impulso può essere descritto e caratterizzato in una maniera specifica, implicante una dinamica propriamente intenzionale; questa si manifesta, da un lato, come rapporto tra vuoto e riempimento, facendo eco al carattere generale degli atti di coscienza, in un movimento che mira intenzionalmente a colmare un'originaria "mancanza"³⁷⁶; dall'altro lato, come "forza", *Kraft*, che si dispiega nella dinamica tensione-distensione, in un movimento intenzionale teso all'appagamento e riduzione della tensione iniziale. Tale appagamento viene descritto il più delle volte da Husserl come *Lust*, un piacere legato allo smorzarsi della tensione dell'impulso, la quale crea a sua volta uno stato di originario *Unlust*. Come osserva Bernet, il piacere che si lega alla *Triebhandlung*, all'azione dell'impulso, non deve essere pensato come una semplice rimozione del non-piacere iniziale, ma come un vero e proprio "vissuto di una perfezione", che si compie nel passaggio della pulsione in un'azione specifica³⁷⁷. E questa dinamica, oltretutto, non necessita di essere "saputa", di essere conosciuta per compiersi:

³⁷⁵ Ms. A VI 12 I, 129a, cit. in: M. Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 33.

³⁷⁶ Bernet parla a tal proposito dell'origine della tensione pulsionale legata al *Mangel*, a una mancanza fondata nelle corporeità e nei suoi bisogni; su questo punto la concezione husserliana e freudiana del *Trieb* sono molto vicine (R. Bernet, *Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl*, in D. Lohmar, D. Fonfara (eds.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, Phänomenologica 177, Springer, Dordrecht 2006, p. 41).

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 45.

«L'orizzonte oscuro di una cosalità (*Sachlichkeit*) riempiente, all'inizio indeterminata e vuota. Il "non-appagamento" è diretto all'appagamento, il "non-piacere" („*Unlust*“) è diretto al piacere che lo termina [...]. Il fine dell'azione è sconosciuto, ma in ogni modo il non-appagamento deve divenire appagamento»³⁷⁸. Così si legge in un testo del 1916-18, in cui non a caso si parla della "cecità" degli istintipulsioni. La rappresentazione del fine infatti non deve per forza emergere, dato che la dinamica pulsionale opera seguendo la sua specifica intenzionalità anche silenziosamente; infatti, scrive Husserl, «la pulsione precede la determinazione del "su cui" (*Worauf*), e tale rappresentazione è qualcosa che viene successivamente („*Nachkommendes*“)»³⁷⁹. La dimensione propria dell'Io, della sua vita attiva, non è quindi necessariamente implicata nell'operare pulsionale, un operare che segue il suo corso in una originaria "passività", in una sfera originariamente non-egologica. È interessante notare allora come l'idea di intenzionalità che qui emerge sembri andare oltre il concetto della semplice coscienza-di, principio questo che non viene certo messo in discussione, ma che, in un certo senso, assume un profilo più ampio e profondo. Questo si mostra in maniera evidente nell'uso che Husserl fa, all'interno delle analisi sulla pulsione, dell'idea di "tendenza", la quale mantiene il carattere essenziale dell'intenzionalità, marcando ancor di più l'aspetto fondamentale del "tendere-a", e al tempo stesso mette in risalto l'aspetto intenzionale legato alla "forza", allo sforzo implicito nella distensione di una tensione originaria. In un passaggio delle *Analysen* questa idea viene espressa palesemente, nel momento in cui, al §20, si afferma che al di là dell'intenzionalità intesa come rapporto tra intenzione-riempimento, occorre mettere in luce un altro aspetto più profondo: non possiamo infatti limitarci all'idea di un semplice essere-diretto a qualcosa dell'intenzione, che si compie nel riempimento, poiché «ciò che appare ugualmente ora come appartenente a una intenzione verificante, è il fatto che questo essere-diretto è tendenziale (*tendenzös*), e "vuole" dall'inizio, come tendenza, tendere verso l'appagamento»; per questo Husserl parla di un «duplice senso del riempimento, che da un lato si esprime in modo equivalente attra-

³⁷⁸ Hua XLII, p. 85.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 86.

verso l'appagamento come distensione di un tendere, in cui il fine della tendenza viene raggiunto come tale»³⁸⁰. L'idea di tendenza, inoltre, riesce a esprimere con maggior forza quello che può esser considerato l'aspetto non-egologico dell'intenzionalità; il tendere, infatti, è pur sempre una forma intenzionale, ma in essa si esprime quel carattere dinamico e originariamente passivo che attraversa la coscienza, che precede effettivamente il *cogito* nei suoi atti, e che rende così possibile pensare a un tendere "inconscio", che non ha ancora avuto l'attenzione dell'Io, che non è ancora divenuto oggetto del suo sguardo, sebbene operi costantemente seguendo le sue dinamiche intenzionali nell'oscillazione tra tensione e appagamento. Questo punto è molto chiaro in un passaggio di *Esperienza e giudizio*:

Dobbiamo quindi distinguere: 1) La tendenza anteriore al cogito, la *tendenza come stimolo* del vissuto intenzionale di sfondo con i suoi diversi gradi di forza [...]. Come si è già accennato, questa tendenza ha due lati: a) l'*ingresso nell'io*, ossia l'impulso che il dato esercita sull'io, e b) a partire dall'io la *tendenza al suo darsi* all'oggetto, l'esser-attratto e affetto dell'io stesso. Da queste due tendenze *anteriori* al cogito è distinto: 2) il volgersi dell'io come *obbedire* alla tendenza.³⁸¹

Ora, avendo fatto luce su questa dimensione passiva che opera come tendenza intenzionale, e avendola caratterizzata altresì, in quanto sfera pulsionale, come non-egologica, sembrerebbe lecito affermare che l'Io in nessun modo possa essere preso qui in considerazione. Tuttavia, se ricordiamo quanto detto in precedenza sul pre-Io, non do-

³⁸⁰ Hua XI, pp. 83-84. È interessante notare come anche Levinas, in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, avesse intravisto nel concetto husserliano di intenzionalità non una semplice coscienza-di, ma un fungere tendenziale: «Husserl lui-même introduit insensiblement dans sa description de l'intention un élément qui tranche sur la pure thématization: l'intuition comble (c'est-à-dire contente ou satisfait) ou déçoit une visée visant à vide son objet. Du vide que comporte un symbole par rapport à l'image qui illustre le symbolisé, on passe au vide de la faim. Il y a là un *désir* en dehors de la *simple conscience de ...*, Intention encore, certes, mais dans un sens radicalement différent de la visée théorique, quelle que soit la pratique propre que la théorie comporte. Intention comme Désir, de sorte que l'intention, placée entre déception et *Erfüllung*, réduit déjà l'acte objectivant' à la spécification de la Tendence, plutôt qu'elle ne fait de la faim un cas particulier de la 'conscience de ...'» (E. Levinas, *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, p. 83).

³⁸¹ *Erfahrung und Urteil*, pp. 81-82; tr. it. p. 71.

vrebbe sorprenderci il fatto che anche in questa dimensione una certa forma di centrazione egoica permanga. In fondo, lo abbia visto, il pre-Io è proprio quell'ultimo grado dell'egoità che rimane anche negli strati più profondi della vita di coscienza, e come tale non è estraneo alle dinamiche dell'intenzionalità passiva. Tutto ciò ci serve per capire il motivo per cui Husserl, in diversi manoscritti degli anni Trenta, parli della pulsione facendo riferimento il più delle volte all'Io. Ma in che senso deve essere inteso, in tale situazione? Se la pulsione si presenta come pulsione di un Io, è forse una contraddizione pensarla al tempo stesso come "inconscia"? La risposta, in questo caso, è no. Infatti, l'Io che viene pensato nel regno della vita passiva pulsionale non è il polo egoico abituale, ma, come abbiamo già detto, una forma di centrazione data come *Vor-Ich*. Husserl lo chiama a volte anche *Trieb-Ich*. Come afferma in un testo del 1929 ad esempio, «la genesi all'interno della costituzione del mondo predata presuppone sempre la pulsione, l'istinto», ed è proprio questa genesi che «mi riconduce a me come Io-pulsionale (*Trieb-Ich*)»³⁸². L'Io infatti, prima ancora di divenire un Io auto-consapevole, sviluppato, si dà come un Io sviluppantesi dal «"cieco" archi-istinto, dall'archi-pulsione»; per questo, afferma un testo del 1930, «a ogni presente concreto appartiene una struttura tipica di pulsione istintiva, e all'Io appartiene sempre la sua abitudine pulsionale»³⁸³. L'Io quindi, nella sfera passiva più profonda, si presenta in un determinato stile di bisogni originari, di pulsioni che lo spingono all'appagamento, a trasformare il non-piacere in piacere. E questa dinamica pulsionale, implicante l'Io come *Trieb-Ich*, può operare senza dubbio in maniera "inconscia", non necessitando affatto dello sguardo e del volgersi dell'*ego* attivo. C'è quindi un aspetto dell'inconscio, anche in fenomenologia, che si avvicina molto al modello psicoanalitico, un aspetto che emerge nel momento in cui si cerca di analizzare il fungere non-egologico della vita pulsionale, la quale infatti può operare, a tutti gli effetti, in maniera inconscia³⁸⁴. D'altra parte, una certa vicinanza ad alcuni concetti della psicoanalisi è messa in evidenza da Husserl stesso, il quale, in alcuni brevi passaggi dei manoscritti, ri-

³⁸² Hua XLII, p. 102.

³⁸³ *Ibid.*, p. 95.

³⁸⁴ In tal senso, l'inconscio non deve più essere concepito come strato ultimo della coscienza, come limite – grado-zero – dell'affettività. Esso diviene un modo della pulsione.

chiama proprio il metodo di Freud. Ne è un esempio un testo del 1934, dal titolo *Hemmung von Trieben*. In esso la questione centrale è proprio la possibilità di pensare a un agire pulsionale che funge senza la partecipazione dell'Io. Si chiede infatti: «non deve essere fatta presente anche la possibilità che un impulso si riempia “inconsiamente”, senza partecipazione egoica (auto-scaricarsi, distensione)?»³⁸⁵. Nel disagio della malattia, ad esempio, non c'è un impulso a stare meglio che non implica la partecipazione dell'Io? Le pulsioni sono certo parte del *Bewusstsein*, e possiedono una specifica intenzionalità tendenziale, come *Triebintentionalität*. Tuttavia, in larga parte esse non necessitano di una presa di coscienza, e possono operare in maniera autonoma e “anonima”. Questo non vuol dire che appartengano al regno dell'inconscio, ma solamente che la spinta all'appagamento non deve necessariamente divenire oggetto per l'Io, e può permanere e continuare a operare nell'oscurità. A tal proposito, Husserl parla dell'essere-inconscio come “modo”, a cui si contrappone il modo propriamente cosciente: «La pulsione nel modo dell'“inconscio”, dell'essere per me inconscio, di fronte al modo del volgersi desiderante proveniente dall'Io-centro»³⁸⁶. In questa dinamica pulsionale si riscontra così una componente essenziale della “positività e “negatività”, che corrisponde, nell'analisi husserliana, all'essere del *Trieb* nel modo del riempimento oppure dell'inibizione. Una pulsione può riempirsi, oltrepassando l'inibizione, determinando così il sentimento di benessere (*Wohlgefühl*) del riempimento, ma al tempo stesso può rimanere in uno stato negativo della *Hemmung*, senza riuscire a trovare l'appagamento. È proprio nel contesto d'analisi dell'inibizione che si apre così un importante richiamo a Freud e al suo metodo:

L'impulso nel modo della soddisfazione nella positività del riempimento è l'opposto della completa inibizione. Mentre tuttavia l'impulso soddisfatto continua nella vita a fungere nello sfondo di coscienza in quanto elemento di benessere nel mutamento del comportamento (che indica qui una passività, quindi, della “sedimentazione”), il restare completamente inesaudito di un impulso, in quanto è assolutamente bloccato ma continua a durare nella soggettività, è un'attualità

³⁸⁵ Hua XLII, p. 125.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 126.

pulsionale in ogni presente vivente, tende per così dire costantemente alla soddisfazione. Questa è naturalmente un'allusione alla psicanalisi freudiana, con i suoi affetti rimasti in sospeso, le sue "rimozioni", ecc. Poiché qui si trova manifestamente la radice per la chiarificazione di quei fatti che in queste questioni psicanalitiche sono effettivamente soggettivi.³⁸⁷

È evidente, da questo passaggio, la differenza tra l'inconscio nel senso di rimozione, un senso propriamente psicoanalitico, e quello presentato in precedenza, inteso come limite della coscienza. Sebbene la fenomenologia husserliana escluda la separazione della coscienza, come abbiamo ben visto, essa è comunque in grado di mantenere entrambi i significati. È chiaro che in questo caso ciò che viene represso – quindi, dovremmo dire, posto in una modalità inconscia –, non raggiunge il grado-zero di coscienza, ma continua a far sentire la sua forza, a cercare l'appagamento, spingendo così verso il superamento dell'inibizione. In effetti, come si afferma in un altro manoscritto, «l'affetto è solo "coperto", represso ma in ogni modo presente, attivo come tutto ciò che è represso-coperto»³⁸⁸. La pulsione, quindi, implica sempre un certo grado affettivo; se essa viene repressa, non significa necessariamente che debba dissolversi; piuttosto, afferma lo stesso manoscritto, potremmo pensare in questo caso alla possibilità della *Kompensation*: «Compensazione: l'inappagato cerca l'appagamento in un'altra sfera»³⁸⁹. Si può notare pertanto, in questo caso, una marcata differenza con l'idea dell'inconscio come semplice sedimentazione, come ciò che perde forza affettiva nello scorrere ritenzionale; come osserva Trincia, commentando le stesse pagine, l'inconscio si presenta

³⁸⁷ «Trieb im Modus der Sättigung in der Positivität der Erfüllung. – Das ist das Gegenstück der vollen Hemmung? Aber ganz anders geht Sättigung ins Leben ein als „Erledigung“, mit der ein Element des Wohlgefühls in der Verwandlung des Behaltens (das hier eine Passivität besagt, also der „Sedimentierung“) im Lebensuntergrund fortfungiert, während das ganze Unerfüllt bleiben eines Triebs als absolutes Gehemmtsein, fortdauernd in der Subjektivität, in jeder lebendigen Gegenwart treibende Aktualität ist, sozusagen ständig nach Erledigung schreit. Natürlich ist das eine Vordeutung auf die Freud'sche Psychoanalyse, mit ihren eingeklemmten Affekten, ihren „Verdrängungen“ usw. Denn hier liegt offenbar das Radikal für die Aufklärung dessen, was an diesen psychoanalytischen Dingen wirklich subjektive Tatsache ist.» (Hua XLII, p. 126; questo passaggio è stato tradotto in. V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 237).

³⁸⁸ Hua XLII, p. 112.

³⁸⁹ *Ibid.*

qui come qualcosa che “dura” nella soggettività, a causa della pulsione inibita che cerca costantemente l’appagamento: «Lungi dall’evocare una dimensione di passato passivo, esso viene identificato piuttosto con un’attualità attiva, anche se o proprio perché inibita, ospitata in ogni presente vivente e tendente costantemente alla soddisfazione»³⁹⁰. Rimanendo sempre presente nell’attualità del presente, anche in maniera inconscia, la pulsione rimossa può così fungere e influenzare la vita di coscienza in maniera associativa³⁹¹; ed è proprio la struttura dell’associazione che ha in mente Husserl nel momento in cui pensa al metodo freudiano, una struttura associativa chiaramente concepita dal punto di vista fenomenologico: «Ogni coperto, ogni validità rimossa funge con una profondità associativa e appercettiva, e questo è ciò che rende possibile e presuppone il metodo freudiano»³⁹². Come nota Costa, commentando il passo, il richiamo alla struttura associativa di coscienza è qui fondamentale per la nozione di inconscio, dato che se questa non esistesse, non sarebbero nemmeno possibili le libere associazioni e il lavoro psicoanalitico, il quale cerca proprio di cogliere i nessi e le relazioni implicite in queste associazioni³⁹³.

Le due nozioni di inconscio che sono emerse dalle analisi presentate possono certamente coesistere all’interno dell’analisi fenomenologica. Il caso della pulsione inconscia, d’altra parte, è in grado di avvicinare molto la concezione psicoanalitica al pensiero di Husserl; ma in tutti i casi, anche questa vicinanza non mette in discussione quello che è il principio fondamentale della riflessione fenomenologica sul rapporto coscienza-inconscio, un principio basato, come si è più volte detto, sulla continuità e sull’essenziale inseparabilità. Qualunque sia la sfumatura che può assumere l’indagine fenomenologica su tali questioni, vale sempre il principio dell’impossibilità di una rottura all’interno del *Bewusstsein*. Detto questo, non deve essere dimenticato che,

³⁹⁰ F. S. Trincia, *Husserl, Freud e il problema dell’inconscio*, cit., p. 124.

³⁹¹ Parlando del desiderio represso, Husserl afferma che esso rimane in ogni modo un “mio desiderare, anche se in un modo differente”; una volontà, in questo caso “inconscia”, permane sempre. Ma se questa venisse cancellata completamente, arrivando a una condizione del “*Es-nicht-mehr-Wollen*”? Questo problema viene messo in rapporto alla questione dell’*ascesi*; nella rinuncia infatti il desiderio permane, senza essere cancellato. Invece, nella cancellazione del desiderio stesso si dà una rinuncia radicalizzata. Pertanto, l’autentica *ascesi* (*die echte Askese*) corrisponde proprio a tale cancellazione. (Hua XLII, p. 129).

³⁹² Hua XLII, p. 113.

³⁹³ V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, cit., p. 238.

quale che sia il modo in cui l'inconscio viene inteso, in ogni caso ci troviamo sempre e comunque di fronte a questioni-limite dell'esperienza. Ciò lo si è visto nel caso dell'inconscio in quanto *limite* di coscienza, come strato passivo oscuro privo di differenziazioni; ma lo stesso può essere detto anche per il problema della vita istintiva-pulsionale inconscia. Come sottolinea Nam-In Lee, la fenomenologia degli istinti deve comunque essere vista come una "archeologia trascendentale"³⁹⁴, che ha il compito di portare alla luce gli elementi ultimi della vita di coscienza, e quindi l'origine ultima della genesi trascendentale, un'origine che, secondo la riflessione husserliana dell'ultimo periodo in particolare, si inserisce a tutti gli effetti in una dimensione propriamente pulsionale che caratterizza l'intero sviluppo della vita monadica.

³⁹⁴ Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, cit., p. 77.

Conclusioni

Questioni-limite dell'esperienza e metafisica

Il campo d'analisi della fenomenologia, stando a quello che è stato presentato, sembra veramente estendersi a dismisura, abbracciando non solo ciò che rientra nel dominio dell'esperienza, ma anche l'inesperibile. Le nostre indagini infatti hanno fatto luce su un insieme di questioni che mettono effettivamente in crisi il concetto generale d'esperienza fenomenologica, questioni che proprio per questo motivo sono considerate "questioni-limite". Tale limite concerne proprio l'esperienza, la vita esperienziale del soggetto, posto di fronte ad avvenimenti che lo toccano direttamente senza tuttavia manifestarsi direttamente. Una simile condizione non implica l'abbandono di un'indagine autenticamente fenomenologica, come abbiamo visto; piuttosto che una rinuncia, la fenomenologia cerca di affrontare tali questioni attraverso un rimodellamento metodologico, che sfocia nell'elaborazione di una fenomenologia costruttiva-ricostruttiva. Così facendo, la riflessione husserliana ha cercato di mantenere saldi i propri principi e presupposti, senza aprirsi a speculazioni varie e a ipotesi costruttive non-fenomenologiche. Ciò viene riportato ad esempio da Cairns, il quale, sintetizzando una conversazione con Husserl del 25 novembre 1931, scrive che, nell'ambito della fenomenologia, l'analisi costruttiva è propriamente una costruzione di "ipotesi" fenomenologiche, che deve comunque essere distinta dalle costruzioni non-fenomenologiche di altri filosofi. La costruzione è un momento necessario per la fenomenologia, che si presenta nel momento in cui non c'è

più possibilità di auto-dati³⁹⁵. In questo senso, dovremmo dire allora che la fenomenologia costruttiva non può in nessun modo essere considerata “metafisica”; l’analisi delle questioni-limite, infatti, rende necessaria una via costruttiva-ricostruttiva come unica forma possibile d’indagine in grado di non sfociare nella speculazione.

Detto questo, non si deve credere che il termine “metafisica” sia del tutto estraneo al pensiero di Husserl. Parlare di una “metafisica husserliana” non è per nulla fuori luogo; piuttosto, con ciò può essere designato uno specifico ambito di ricerca che Husserl stesso considerava tra i più elevati, l’ambito dei “*Höhenprobleme*”, le “questioni ultime e più alte”, in breve, le questioni “metafisiche”. Queste, nel pensiero husserliano, abbracciano differenti tematiche. Ad esse è stata inoltre consacrata una sezione del volume della Husserliana *Grenzprobleme der Phänomenologie*, interamente dedicata a temi come la monadologia, la teleologia, la coscienza assoluta, la teologia ecc. La valida introduzione al volume di Rochus Sowa ci mostra bene come l’intera riflessione del padre della fenomenologia sia stata spesso attraversata da spunti e aperture metafisiche, rimaste tuttavia, nella maggior parte dei casi, sotterranee³⁹⁶. Nella quasi totalità delle pubblicazioni e delle lezioni Husserl si è infatti concentrato su analisi rientranti nella sfera della “fenomenologia pura”, analisi quindi propriamente intenzionali ed eidetico-descrittive³⁹⁷. Non per questo però le questioni metafisiche erano considerate secondarie. Anzi, come si legge in una lettera del 1932, esse vengono considerate “le più elevate”; elencando così le “domande metafisiche”, Husserl cita i problemi della nascita e morte – problemi che abbiamo analizzato all’interno della fenomenologia costruttiva, ma che possiedono in ogni modo implicazioni metafisiche –, dell’essere ultimo dell’Io e del noi, la teleologia e i relativi legami con la soggettività trascendentale, infine anche la questione di Dio come principio teleologico, fino ai problemi etico-religiosi. Un ambito d’analisi molto ampio e complesso, che può esse-

³⁹⁵ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, M. Nijhoff, Den Haag 1976, p. 52.

³⁹⁶ Si legge ad esempio, in una lettera del 1914: «Also auch ich will eine Metaphysik, und eine im ernstesten Sinne wissenschaftliche, nur daß ich, um die Grenzen strenger Wissenschaft innezuhalten, mich noch in meinen Publikationen bescheide und meine Kräfte auf die eidetischen Grundlagen konzentriere» (*Briefwechsel*, VI, p. 206).

³⁹⁷ Cfr. Hua XLII, *Einleitung*, p. LXV.

re annoverato nella problematica generale della “teleologia universale”³⁹⁸. Questo insieme di questioni, sebbene possa essere considerato sempre all’interno dei *Grenzprobleme*, non si pone sullo stesso piano dei problemi limite che abbiamo analizzato; come scrive Sowa, dai “*Höhenproblemen*” «Husserl differenzia i cosiddetti *problemi di confine* (*Randprobleme*), che si presentano come problemi limite in un senso diverso da quelli metafisici o etico religiosi»³⁹⁹. In effetti, lo si è visto, i *Randprobleme* vengono analizzati attraverso i “*Limesfälle*”, i casi limite, sempre al confine tra donazione e non-donazione. È proprio in questa sfera di analisi “al limite della donazione” che interviene la ricostruzione fenomenologica, come ricerca autenticamente “archeologica” e come forma di radicalizzazione del metodo genetico. La fenomenologia archeologica, nel suo procedere attraverso la “decostruzione” e la “ricostruzione”, non può essere detta metafisica; la ricostruzione, nel senso fenomenologico delineato, non è mai una “ricostruzione metafisica”. Dove si pone allora la linea di confine tra ciò che rientra in un’analisi archeologica-ricostruttiva, e quella che può essere denominata “metafisica fenomenologica”? Come abbiamo già accennato, è proprio all’interno della visione “teleologica” husserliana che questa metafisica può essere sviluppata; essa potrebbe identificarsi, a tutti gli effetti, con la teleologia universale. La scoperta di un principio teleologico che attraversa ogni manifestazione della vita trascendentale, implicito nel fungere della coscienza in ogni suo grado, dalla passività più originaria alla razionalità più marcata, è fondamentalmente una “constatazioni”, basata sui fatti; ciò era chiaro a Husserl già dal 1908: «La teleologia è un fatto. Essa, d’altra parte, è un valore ideale, che viene realizzato»⁴⁰⁰. Questo passo mostra bene la strana oscillazione che questa idea porta con sé; in effetti, la teleologia non è un “ente”, qualcosa di identificabile, di reale, e come tale non può essere in sé oggetto d’esperienza; ma al tempo stesso, essa è implicita in ogni manifestazione esperienziale. Stiamo parlando quindi di un idea-

³⁹⁸ *Ibid.*, pp. XXI-XXII. È importante allora osservare che in questo senso la metafisica non deve essere confusa con l’idea di una “filosofia prima”, così come viene delineata nell’omonimo corso dei primi anni Venti. Il concetto di metafisica non è legato pertanto alla fondazione di un metodo fenomenologico puro; piuttosto, sono alcune questioni a presentarsi alla fenomenologia come “metafisiche”.

³⁹⁹ Hua XLII, p. XXIII.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 165.

le, che tuttavia si realizza continuamente, presentandosi così come *Faktum*. Per risalire al principio teleologico non è quindi necessario analizzarlo come un certo caso-limite; esso non deve essere ricostruito, ma identificato nella “fatticità” dell’esperienza stessa in tutta la sua ampiezza. Del *Telos*, in ogni modo, non può esserci esperienza diretta; esso non si presenta in una esperienza particolare, ma è ciò che regge il procedere stesso dell’esperienza e la governa, manifestandosi così in ogni avvenimento della vita trascendentale. Già nella dimensione dell’istinto ad esempio, nella passività più profonda, la teleologia è all’opera; il *Telos* è così implicito nella soggettività come condizione innata, presentandosi come una forma di “irrazionalità razionale”: «Il “sistema” degli istinti, degli scopi comuni, come predisposizione innata dell’Io [...]. Questa archi-essenza innata dell’io, l’archi-predisposizione, è la presupposizione per ogni costituzione [...]. La disposizione innata della soggettività è l’irrazionalità che rende possibile la razionalità, oppure ha la sua razionalità in ciò che è il “fondo teleologico” di tutto il razionale»⁴⁰¹. Ogni genesi quindi, dal punto di vista trascendentale, non rappresenta mai uno sviluppo casuale; essa porta in sé una direzione, un tendere teleologico inscritto già nella dimensione dell’istinto, considerato da Husserl proprio il “*Grundbegriff der transzendentalen Teleologie*”⁴⁰². Questo concetto, dovremmo dire, è metafisico poiché oltrepassa completamente i limiti della mia soggettività, di ciò che può essere l’esperienza nel mio dominio soggettivo, fino a estendersi nella più ampia idea di universalità. Se l’istinto allora non viene più circoscritto alla genesi della mia passività, come momento-limite della mia vita passiva sviluppantesi senza la partecipazione dell’Io, ma assume una valenza universale, allora esso può essere considerato effettivamente come “metafisico”; d’altra parte, è proprio tale universalità che rende l’istinto inscrivibile nella metafisica, e

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 116. Si veda anche questo passo del 1931: «Ora considero tuttavia che nella domanda retrospettiva si delinea in ultimo un’archistruttura, nel suo mutare dell’archi-*hyle* ecc., insieme con l’archi-cinestesi, l’archi-sentire, l’archi-istinto. Dopodiché, è nel fatto (*Faktum*) che l’archimateriale (*Urmaterial*) si svolge in una forma unitaria, che è la forma essenziale che si pone prima della mondanità. Così pare che la costituzione del mondo intero sia già “istintivamente” prescritta per me, avendo, le funzioni potenziali stesse, il loro ABC essenziale, la loro grammatica d’essenza in anticipo. Quindi risiede nel fatto che una teleologia possa aver luogo anticipatamente» (Hua XV, p. 385).

⁴⁰² Hua XLII, p. 121.

l'universalità è tale solo perché l'*Instinkt* altro non è che l'espressione della teleologia universale:

Istinto trascendentale – nel senso della tendenza universale attraversante la totalità dell'intenzionalità dell'ego: la costante teleologia universale.⁴⁰³

Ogni manifestazione della vita di coscienza è così sorretta da un principio che la guida; dalla tendenza generale al riempimento nei diversi atti, oggettivanti e non, dal tendere verso l'appagamento delle pulsioni, fino a quelli che Husserl chiama "*Vernunfttriebe*", le pulsioni propriamente razionali: tutto possiede un determinato *Telos*. Come scrive infatti in un testo del 1920, anche la costante imperfezione della conoscenza ha la sua funzione teleologica, così come l'imperfezione implicita in ogni tendere, l'indeterminazione, arrivando fino alla morte⁴⁰⁴, che non sfugge a questa tendenza universale. La funzione della teleologia, comunque, non è quella di prescrivere il corso dell'esperienza; in essa si esprime più semplicemente un principio unificante, un principio d'universalità che accomuna le singole vite monadiche in una forma più ampia. Se prendiamo come esempio la pulsione allora, dovremmo dire che il *Telos* che guida il suo tendere non appartiene solo al singolo impulso, non è limitato alla sola soggettività in cui l'impulso si esprime, ma si dà sempre come un *Telos* già intersoggettivo, che attraversa ogni monade manifestandosi come "impulso universale". In quanto espressione della teleologia, la pulsione, prima ancora di essere un impulso specifico, è essenzialmente una pulsione universale⁴⁰⁵, che abbraccia ogni manifestazione pulsionale specifica delle singole soggettività monadiche, e le lega così in una forma intersoggettiva dell'impulso. Questa idea è ben espressa in un manoscritto del 1933, dal titolo *Universale Teleologie*; qui si afferma che "la primordialità è un sistema di impulsi"⁴⁰⁶, il quale non governa solo la vita

⁴⁰³ Hua Mat. VIII, p. 260.

⁴⁰⁴ Hua XLII, p. 253.

⁴⁰⁵ «Der Trieb _aber_ ist universaler Trieb mit universalem Triebhorizont. Der Sondertrieb ist auf etwas „gerichtet“, etwas im Horizont» (Hua XLII, p. 225).

⁴⁰⁶ «la primordialità è un sistema d'impulsi – se la comprendiamo come fluire costante originario, così si trova in ciò anche ogni pulsione tendente nell'altro flusso, ed eventualmente insieme agli altri Io-soggetti» (Hua XV, p. 594).

del singolo soggetto nella sua immanenza, ma la oltrepassa spingendosi verso l'altro, in una forma di totalità pulsione intersoggettiva; infatti:

Non possiamo e non dobbiamo presupporre un'intenzionalità pulsionale universale, che forma unitariamente ogni presente originario come temporalizzazione costante [...] e così che, in ogni presente primordiale, le pulsioni trascendenti di più alto grado si includono in ogni altro presente, e li collegano l'uno con l'altro come monadi, mentre sono già tutte implicate l'una nell'altra – intenzionalmente?⁴⁰⁷

Questa universalità del *Trieb* è concepita anche, in un manoscritto, come un *Totalinstinkt*, che abbraccia ogni istinto particolare⁴⁰⁸; l'istinto-totale quindi si ripercuote (*sich auswirkend*) in ogni singolo *ego* come il *suo* impulso (*Trieb*) originario, come istinto-pulsione particolare che altro non è che un'espressione specifica della teleologia universale dell'impulso. Detto ciò, non è difficile comprendere il perché Husserl parli spesso di un'*armonia* generale che attraversa la totalità delle monadi, un'*armonia* ovviamente che trova le sue radici già nella dimensione pulsionale⁴⁰⁹. L'*armonia* monadica è possibile poiché un tendere comune le attraversa, un *Telos* che rende possibile una tale armonia universale, che guida ogni singola soggettività monadica verso una costituzione generale e intersoggettiva del mondo. Già dal momento della nascita allora la monade deve essere pensata come una soggettività che, sebbene non ancora sviluppata e priva di razionalità, possiede un sistema pulsionale che la guida. Si legge ad esempio, in un testo del 1929: «*Pensando all'inizio della prima infanzia, abbiamo il dovere di presupporre già un sistema di pulsioni [...]. Nel sistema pulsionale c'è già la condizione per la costituzione generale del mondo come entelechia*»⁴¹⁰.

La teleologia che si esprime nella vita di ogni monade e nel suo operare è così un principio unificatore che oltrepassa l'individualità singolare spingendosi verso una totalità "armonica"; la "monadologi-

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 595.

⁴⁰⁸ Ms. E III 9.

⁴⁰⁹ Sempre nel manoscritto E III 9 si parla di una "*armonia degli istinti e di tutte le costituzioni*".

⁴¹⁰ Hua XLII, p. 102. In un altro testo in cui si parla dell'infanzia originaria si legge: «*Die ganze Entwicklung von Anfang an und so fort ist „instinktiv“ regiert*» (*Ibid.*, p. 221).

a”, che Husserl comincia e delineare già intorno al 1908⁴¹¹, rappresenta proprio questo aspetto universale della vita inter-monadica, un legame a tutti gli effetti “metafisico”, fondato sulla teleologia, che unisce ogni monade con l’altra manifestando così la loro origine comune. Questa metafisica che la monadologia esprime, comunque, non è una semplice idea speculativa; ciò che caratterizza la metafisica husserliana è proprio il fatto di essere fondata sulla fattualità: «Questa interiorità dell’*essere-uno-per-l’altro*, in quanto *essere-uno-nell’altro* intenzionale, è il fatto originario (*Urtatsache*) “metafisico”, è l’essere-uno-nell’altro dell’assoluto»⁴¹². Sulla base di questa concezione, Husserl pensa che ogni monade altro non sia che l’espressione di una forma monadica superiore, che chiama anche *Urmonade*, creatrice quel legame assoluto e universale intermonadico definibile come *Monadentalheit*⁴¹³. Al tempo stesso poi, questa totalità monadica sembra identificarsi anche con “Dio”; questo è attestato da diversi manoscritti, appartenenti anche al primo periodo. In un testo del 1908 ad esempio, in cui si parla della possibilità di una “onni-coscienza”, si avanzano riflessioni sull’idea di Dio “come entelechia” (“*Gott als Entelechie*”), e si afferma: «*Dio è ovunque, la vita divina vive in ogni vita*». Dio sembra così esprimere proprio quel principio unificatore assoluto che attraversa ogni vita singolare, un principio teleologico sempre in atto in ogni manifestazione di vita; per questo allora Husserl può scrivere: «*Gott als Entelechie, Gott als ἐνέργεια*»⁴¹⁴. Con questa concezione di entelechia, d’altra parte, si vuole mostrare come Dio non rappresenti la totalità stessa delle monadi, ma il principio teleologico assoluto che le at-

⁴¹¹ Scrive Husserl nel 1908: «Metaphysik. Erste Stufe: Rückgang auf das erste Absolute, das der Phänomenologie und der phänomenologisch reduzierten Wissenschaften, das Bewusstsein und seine Verteilungen in Henaden. Zweite Stufe: die Einheit der mannigfaltigen Henaden oder Monaden durch Teleologie, durch Harmonie» (Hua XLII, p. 164).

⁴¹² Hua XV, p. 366.

⁴¹³ «Ist meine Monade seinsmäßig, der Seinsvoraussetzung nach, Urmonade der Monadenallheit, die ich erkenne und so erkenne, dass jede für mich fremde Monade in ihrem selbsteigenen originalen Sein, wenn sie Monadenwelt erkennende ist, sich aber auch als Urmonade erkennen muss. Und tut sie es, und erkenne ich sie, so erkenne ich sie als in selbsteigenem Sein _seiende_ Urmonade» (Hua XLII, p. 72). Nei manoscritti C si afferma anche: «la mia vita fluente come monade è una archi-monade (*Ur-Monade*), e in essa è già implicata la mia monade come una nella totalità-monadica, in cui si dà ogni mio simile [. . .] ognuno è da sé, in fondo, archi-monade» (Hua Mat. VIII, p. 22).

⁴¹⁴ Hua XLII, p. 168.

traversa: «Dio non è la stessa totalità monadica, ma l'entelechia presente in essa, in quanto idea del *Telos* dello sviluppo infinito»⁴¹⁵.

Nella monadologia, nell'idea di una totalità monadica e nella relativa idea di Dio si esprime allora in tutta la sua portata la concezione della metafisica husserliana; questa, lo abbiamo detto, altro non è che una "teleologia assoluta", che racchiude un principio unificatore sovra-individuale, un'idea di unità infinita in cui si compiono tutte le singolarità. In un manoscritto del 1934, che porta proprio il titolo di *Absolute teleologie*, questa concezione è espressa in maniera evidente; in esso si discute della possibilità di comprendere la teleologia assoluta, la quale ha come correlato l'unità indivisibile di tutti gli essenti finiti, i quali sono semplici momenti non-autonomi in una unità "infinita". Tale teleologia può inoltre essere compresa in relazione alla soggettività assoluta in quanto via infinita (*unendliche Weg*), come soggettività nel senso "assoluto e ultimo" – che come tale, quindi, è da considerarsi al tempo stesso intersoggettività. La totalità dei soggetti allora, scrive Husserl, appartenenti a tutti gli effetti alla soggettività assoluta unitaria, si dà in una onni-relazione (*Allverbundenheit*) l'uno con l'altro. Da qui emerge di conseguenza l'idea di una *Allpersonalität*, che abbraccia tutto ciò che è "fattuale", nel suo costante sviluppo e nel divenire, quindi ogni monade individuale con la sua vita finita nel mondo; questa, pertanto, «è l'idea di una perfetta comunità totale trascendentale (*transzendentalen Allgemeinschaft*)»⁴¹⁶. Questa concezione dell'assoluto viene infine associata a un'idea che assume un senso "sovra-mondano, sovra-umano e sovra-trascendentale", che Husserl chiama "logos assoluto" (*absolute Logos*), ovvero la «verità assoluta in senso intero e completo in quanto *unum verum bonum*»⁴¹⁷, verso la quale è diretto ogni essente finito e che abbraccia ogni sviluppo di ogni vita trascendentale.

È chiaro, a questo punto, che tali questioni metafisiche non possono essere messe sullo stesso piano delle questioni-limite analizzate in precedenza. La metafisica fenomenologica, così concepita, rientra certamente nei *Grenzprobleme* della fenomenologia, ma in nessun senso può essere pensata come un caso limite dell'esperienza; la diffe-

⁴¹⁵ Hua XV, p. 610.

⁴¹⁶ Hua XLII, p. 250.

⁴¹⁷ *Ibid.*

renza a cui abbiamo fatto riferimento tra *Höhenproblemen* e *Randprobleme* deve essere tenuta ben presente, proprio perché in queste due sfere di problemi si sviluppano due differenti vie di ricerca della fenomenologia, vie che possono certo essere considerate complementari, ma che possiedono – singolarmente – caratteristiche proprie. L'analisi dei casi limite chiama in causa l'archeologia fenomenologica, e cerca di portar luce su quegli ambiti dell'esperienza al limite tra donazione e non donazione. A tal proposito abbiamo parlato di “donazione al limite”, consapevoli che questa espressione non deve essere intesa in maniera rigida; nella “donazione al limite” può infatti rientrare l'archi-donazione, come nel caso della temporalità fluente originaria, fino alla non-donazione autentica, come nel caso della morte. Siamo qui in presenza di una sfera di problemi vasta e differenziata, ma che non implica ancora alcuna metafisica; il fatto che tali problemi fuoriescano dai confini della possibile esperienza diretta, non significa che debbano essere oggetto di “ipotesi metafisiche”, dalle quali Husserl si è sempre distanziato. È vero che in molti casi si arriva a toccare il dominio della non-donazione, ma la ricostruzione, elaborata fenomenologicamente, interviene proprio per far fronte alle difficoltà della *Ungegebenheit*, non basandosi su nessuna costruzione ipotetica. La metafisica, invece, può essere considerata come una specifica “constatazione”, fondata sulla fatticità dell'esperienza; ma al tempo stesso essa è anche un modo di vedere fenomenologico che pone un ideale, un'idea unitaria infinita, che tuttavia ha le sue radici nel *Faktum*. Che ci sia un legame teleologico che unisce ogni monade, che le lega al di là della vita finita umana in una armonia universale, è secondo Husserl prima di tutto un “fatto originario” metafisico, e non una speculazione. Per questo si dovrebbe dire che la metafisica non si occupa in maniera diretta della non-donazione; l'ideale teleologico unitario che essa riscontra è un fatto che implica una specifica evidenza, e non un dominio oscuro e inafferrabile; Husserl scrive infatti: «questa idea di unità, l'ultima e la più elevata, si rende manifesta a partire da un'evidenza, la quale implica tutte le altre evidenze»⁴¹⁸. Non è quindi affare dell'archeologia tutto questo; il *Telos*, come tendere unitario sopra-personale che attraversa la totalità delle monadi non deve essere rico-

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 251.

struito, ma si rende evidente come ideale, un'ideale tuttavia che non è una semplice idea, che non diviene oggetto d'una fenomenologia eide-tica. L'idea "metafisica" della teleologia assoluta, ripetiamolo, è una *Urtatsache*; per questo Husserl può scrivere: «Die teleologische No-twendigkeit als Faktum, das empirische Faktum als teleologische No-twendigkeit»⁴¹⁹. La metafisica fenomenologica pertanto non deve se-guire la via della ricostruzione; viene costruito-ricostruito solamente ciò che nell'esperienza si presenta "al limite", nell'oscillazione tra do-nazione e non-donazione.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 253.

Bibliografia

Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke,
Den Haag/Dordrecht.

- I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. A cura di Stephan Strasser, 1950
- II. *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. A cura di Walter Biemel, 1973.
- III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912 – 1929). A cura di Karl Schuhmann, 1976.
- IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. A cura di Marly Biemel, 1952.
- V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. A cura di Marly Biemel, 1952.
- VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. A cura di Walter Biemel, 1954
- VII. *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. A cura di Rudolf Boehm, 1956.
- VIII. *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. A cura di Rudolf Boehm, 1956.
- IX. *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. A cura di Walter Biemel, 1962

- X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. A cura di Rudolf Boehm, 1966.
- XI. *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926). A cura di Margot Fleischer, 1966.
- XII. *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). A cura di Lothar Eley, 1970.
- XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. A cura di Iso Kern, 1973.
- XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928. A cura di Iso Kern, 1973.
- XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. A cura di Iso Kern, 1973.
- XVI. *Ding und Raum*. Vorlesungen 1907. A cura di Ulrich Claesges, 1973.
- XVII. *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. A cura di Paul Janssen, 1974.
- XVIII. *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage. A cura di Elmar Holenstein, 1975.
- XIX. 1. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. A cura di Ursula Panzer, 1984.
2. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, II. A cura di Ursula Panzer, 1984.
- XX. 1. *Logische Untersuchungen*. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). A cura di Ullrich Melle, 2002.
2. *Logische Untersuchungen*. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung: Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94 – 1921). A cura di Ullrich Melle, 2005.
- XXI. *Studien zur Arithmetik und Geometrie*. Texte aus dem Nachlass (1886-1901). A cura di Ingeborg Strohmeier, 1983.

- XXII. *Aufsätze und Rezensionen* (1890-1910). A cura di Bernhard Rang, 1979.
- XXIII. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). A cura di Eduard Marbach, 1980.
- XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906/07. A cura di Ullrich Melle, 1984.
- XXV. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. A cura di Thomas Nenon e Hans Rainer Sepp, 1987.
- XXVI. *Vorlesungen über Bedeutungslehre*. Sommersemester 1908. A cura di Ursula Panzer, 1987.
- XXVII. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. A cura di Thomas Nenon e Hans Rainer Sepp, 1989.
- XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. A cura di Ullrich Melle, 1988.
- XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. A cura di R.N. Smid, 1993.
- XXX. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*. Vorlesungen Wintersemester 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11. A cura di Ursula Panzer, 1996.
- XXXI. *Aktive Synthesen*. Aus der Vorlesung "Transzendente Logik" 1920/21. Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis". A cura di Roland Breeur, 2000.
- XXXII. *Natur und Geist*. Vorlesungen Sommersemester 1927. A cura di Michael Weiler, 2001.
- XXXIII. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. A cura di Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, 2001.
- XXXIV. *Zur phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). A cura di Sebastian Luft, 2002.
- XXXV. *Einleitung in die Philosophie*. Vorlesungen 1922/23. A cura di Berndt Goossens, 2002.
- XXXVI. *Transzendentaler Idealismus*. Texte aus dem Nachlass (1908-1921). A cura di Robin D. Rollinger, con Rochus Sowa, 2003.
- XXXVII. *Einleitung in die Ethik*. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. A cura di Henning Peucker, 2004.

- XXXVIII. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. A cura di Thomas Vongehr e Regula Giuliani, 2004.
- XXXIX. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. A cura di Rochus Sowa, 2008.
- XL. *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918)*. A cura di Robin D. Rollinger, 2009
- XLI. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*. A cura di Dirk Fonfara, 2012.
- XLII. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*. A cura di Rochus Sowa e Thomas Vongehr, 2014.

Husserliana: Materialien

VII. *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*. A cura di Elisabeth Schuhmann, 2005.

VIII. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. Die C-Manuskripte. A cura di Dieter Lohmar, 2006.

Husserliana: Dokumente

II/1. Fink, Eugen. *Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre*. A cura di G. van Kerckhoven, H. Ebeling e J. Holl, 1988.

III/1-10. Husserl, Edmund, *Briefwechsel*. A cura di Karl Schuhmann, 1994.

Altri scritti di Husserl non presenti nella Husserliana

Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik. Redatto e a cura di Ludwig Landgrebe, Hamburg 1972.

Traduzioni italiane utilizzate

Meditazioni cartesiane e discorsi parigini, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1960.

L'idea della fenomenologia, a cura di C. Sini, Laterza, Roma-Bari 1992.

La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano (1961) 2008.

Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, a cura di V. Costa, 2 voll., Einaudi, 2002.

Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.

Letteratura critica

Aguirre A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1970.

Benoist J., *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Vrin, Paris 1994.

Bernet R./ Kern I./ Marbach E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg 1989.

Bernet R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Puf, Paris 1994

- *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Puf, Paris 2004.

- *Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl*, in D. Lohmar, D. Fonfara (eds.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, *Phaenomenologica* 177, Springer, Dordrecht 2006.

- *Husserl's New Phenomenology of time consciousness in the Bernau Manuscripts*, in in D. Lohmar, I. Yamaguchi (eds.), *On Time—New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, *Phaenomenologica* 197, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York 2010.

Brand G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1955.

- *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971.

Broekman Jan M., *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentes ego bei Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1963.

Brough J.B., *Notes on the absolute time—constituting flow of consciousness*, in *On Time—New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, 2010.

Brudzińska J., *Assoziation, Imaginäres, Trieb. Phänomenologische Untersuchungen zur Subjektivitätsgenesis bei Husserl und Freud*, Dissertation, Köln 2005.

Cairns D., *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, The Hague 1976.

Costa V., *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

-*La posizione di Idee I nel pensiero di Husserl*, in Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.

-*Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

Costa V., Franzini E., Spinicci P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.

Courtine J.-F., *L'Essere e l'Altro*, in Melchiorre V. (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

Cristin R., *Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz*, in *Studia Leibnitiana* XXII/2, 1990.

Claesges U., *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Nijhoff, Den Haag 1964.

Dastur F., *Réduction et intersubjectivité*, in Éliane Escoubas et Marc Richir (sous la direction de), *Husserl*, Éditions Jérôme Million, Grenoble 1989.

-*Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger*, in *Alter*, 1, 1993.

Deodati M., *La dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Depraz N., *De l'altérité dans l'aperception comme structure fondamentale de la conscience: accéder à autrui par son aperception*, in *Études phénoménologique*, 19, 1994.

-*Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935)*, in *Alter*, 2, 1994.

-*Y a-t-il une animalité transcendantale?*, in *Alter, revue de phénoménologie*, 3, 1995.

-*Transcendance et incarnation, le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Edmund Husserl*, Vrin, Paris 1995.

-*Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Kluwer, Dordrecht, 2001.

Derrida J., *L'Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967.

- *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Puf, Paris 1990.

di Martino C., *Soggettività animali? La concezione fenomenologica dell'animalità in Edmund Husserl*, in *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, 4, 2013.

Diemer A., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Hain, Meisenheim am Glan 1965.

Fink E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Nijhoff, Den Haag 1966.

-*Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg/ München 1976.

Franck D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minit, Paris 1981.

Franzini E., *Husserl e il mondo della vita*, in Melchiorre V. (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

Geniusas S., *On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time*, in *On Time — New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, 2010.

Gurwitsch A., *A non-egological concept of consciousness*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, I, 1941.

- *The Last Work of Edmund Husserl*, in *Philosophy and Phenomenological Research* XVI, 1956; XVII, 1957.

Heidegger M., *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe 58, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1993.

Held K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl. Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Nijhoff, Den Haag 1966.

-*Husserls Rückgang auf das phainomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie*, in *Phänomenologische Forschungen*, 10, 1980.

-*Phänomenologie der Zeit nach Husserl*, in *Perspektiven der Philosophie*, 7, 1981.

Henry M., *Quatre principes de la phénoménologie*, in *Phénoménologie de la vie, t. I, Sur la phénoménologie*, P.U.F., Paris 2004.

Holenstein E., *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1972.

-*Menschliches Selbstverständnis. Ichbewusstsein – Intersubjektive Verantwortung – Interkulturelle Verständigung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.

Housset E., *Personne et sujet selon Husserl*, Puf, Paris 1997.

Hoyos Vasquez G., *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Nijhoff Den Haag 1976.

Iribarne J. V., *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Alber, München 1994.

Kaehler K. E., *Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 57, 1995.

Kern I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag 1964.

- *Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserls*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 24, 1962.

Kortooms T., *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, *Phaenomenologica* 161, Kluwer, Dordrecht-Boston 2002.

Kozlowski E., *Die Aporien der Intersubjektivität*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991.

Kühn R., *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Alber, Freiburg/München 1998.

Landgrebe L., *Faktizität und Individuation*, Felix Meiner, Hamburg 1982.

Lavigne J.-F., *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Puf, Paris 2005.

Lee N.-I., *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Dordrecht 1993.

Lohmar D., *Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology*, in R. Breeur, U. Melle (eds.), *Life, Subjectivity and Art. Essays in honor of Rudolf Bernet*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York 2012.

Luft S., *“Phänomenologie der Phänomenologie”. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer, Dordrecht 2002.

- *Reconstruction and reduction : Natorp and Husserl on method and the question of subjectivity*, in R. A. Makkreel, S. Luft (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Indiana University Press, Bloomington 2009.

Marbach E., „*Ichlose Phänomenologie bei Husserl*”, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 35, 1973.

-*Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1974.

Marion J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Puf, Paris 1989.

- *Étant donné*, P.U.F., Paris 1997.

Melchiorre V., *Corpo e persona*, Marietti, Torino 1991.

-*La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Mensch J. R., *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, Suny Press, New York 1988.

- *Postfoundational Phenomenology: Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*, Penn State Press, Pennsylvania 2001.

Montavont A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Puf, Paris, 1999.

Natorp, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Mohr, Tübingen 1912.

-Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie, in *Die Geisteswissenschaften*, 16-17 (1913/14); rist. in *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 7 (1917/18); tr. it. a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, «Le Idee per una fenomenologia pura di Husserl», in *Paul Natorp. Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, Le Lettere, Firenze 2011.

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

Patočka J., *Le monde naturel comme problème philosophique*, Nijhoff, La Haye, 1976.

Pugliese A., *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*, Mimesis, Milano 2009.

Ravalli P., *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität in den Göttinger Jahren. Eine kritisch-historische Darstellung*, ed. Zeno, Utrecht 2003.

Richir M., *Vie et mort en phénoménologie*, in *Alter*, 2, 1994.

Ricoeur P., *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986.

Römpp G., *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Kluwer, Dordrecht 1992.

Ruggenini M., *Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Fiorini, Verona 1992.

Schuhmann K., *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1971.

Smith N., *Towards a Phenomenology of Repression - a Husserlian Reply to the Freudian Challenge*, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm 2010

Sokolowski R., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Nijhoff, Den Haag 1970.

Spinicci P., *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di Espeienza e giudizio di Edmund Husserl*, La Nuova Italia, Firenze 1985.

Steinbock A. J., *Limit-phenomena and the liminality of experience*, in: *Alter, revue de phénoménologie*, 6, 1998.

- *Generativity and the Scope of Generative Phenomenology*, in *The new Husserl*, Edited by D. Welton, Indiana University Press, Bloomington, USA 2003.

Taguchi S., *Das Problem des "Ur-Ich" bei Edmund Husserl*, Springer, Dordrecht 2006.

Theunissen M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin 1977.

Trincia F. S., *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 2008.

Waldenfels B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1971.

Yamaguchi I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Nijhoff, The Hague 1982.

Zahavi D., *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, Dordrecht 1996.

-*Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1999.

-*Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, Stanford, 2003.

