

Abstract: *Husserl's Monadology*

This paper investigates the encounter, dialogue, and contamination of Leibnizian monadology in phenomenology. It analyzes both the theoretical-phenomenological motivations that led the German phenomenologist to reintroduce the notion of the monad and the consequent intersubjective path that enabled a more solid degree of objectivity, through the “res publica” of monads or their harmonic agreement. Additionally, it examines the critical issues in Husserl's interpretation. The aim is to highlight that the *Monadologie* develops on a plane of theoretical and historical immanence which takes over and modifies the results of Leibniz's philosophy. All this serves to emphasize that the thoughts of the philosopher from Leipzig, embedded in phenomenological reflection, come back to life, initiating a new spiritual generativity, even though the historical reconstruction conducted by the phenomenologist is sometimes confused and naive.

Keywords: Intersubjectivity, Metaphysics, Monadology, Phenomenology, Spiritual Generativity

1. Introduzione

Nella sua veste più marcatamente trascendentale ed antimetafisica la fenomenologia presenta se stessa come un punto di rottura rispetto alla tradizione filosofica occidentale: la metafisica è vista come eccessivamente *speculativa*, affetta da *naïveté*, e soprattutto «controsenso» [*widersinng*] quando ha a che fare con concetti assurdi come la *cosa in sé*, che risulta *oscura* e *dogmatica*. Ma non per questo ne rifiuta il confronto critico. D'altro canto è indubbio, nella misura in cui si intende la fenomenologia husserliana come un nuovo cartesianesimo o una nuova monadologia, che il confronto programmatico con filosofi come Descartes e Leibniz sia imprescindibile. In ogni caso «il procedimento di giustificazione intuitiva concreta [*rein intuitiv konkret*] ed in pari tempo apodittica, che è tipico della fenomenologia, esclude ogni *avventura metafisica*, ogni eccesso speculativo [*spekulativen Überschwenglichkeiten*]¹. Se non si sottopongono i risultati, che valgono come anticipazioni teoretiche, dei grandi sistemi metafisici ad una “subjektive Leistung” in grado di rendere quelli “bewusstseinsmäßig”, ovvero fondati su dati, immanenti, della coscienza, allora si corre il rischio che quelle conquiste del pensiero si risolvano, alla fine, in oscurità, in formazioni enigmatiche e ossimoriche che impediscono la ricerca del senso, del mondo e dell'essere². Sembra plausibile presumere che il confronto del fenomenologo tedesco con la tradizione metafisica serva a separare ciò che è fenomenologicamente sostenibile da quello che invece non lo è. Il suo interesse per Leibniz (o per Descartes, Kant) quindi, ha lo scopo di realizzare un'autocomprensione della fenomenologia trascendentale con particolare riferimento alle sue più importanti attività metodiche: l'*epoché*, ovvero la sospensione di tutte le posizioni riguardanti l'essere, e la *riduzione*, in grado di riportare quelle tesi naturali alla soggettività trascendentale. Conseguentemente, ogni trascendenza assoluta è assurda nella misura in cui il senso dell'essere è costituito nella sfera assoluta della coscienza. Il distanziamento fenomenologico dall'attitudine naturale [*natürliches Denken*] nei confronti del mondo consente al fenomenologo la tematizzazione del senso dell'essere. Tutte le entità che compongono il mondo sono indagate alla luce di strutture

* Università del Salento.

¹ Hua I (1950), [trad. it. (1970), p. 154].

² Hua VII (1956), p. 56.

intenzionali della soggettività trascendentale che non è da intendere come un'entità tra le altre bensì come una sfera infinita, un campo universale datore di senso. Allo studio dei correlati della coscienza si affianca poi, negli ultimi scritti di Husserl, una riflessione approfondita della soggettività che, in accordo con le leggi della fenomenologia genetica, non è più da intendere come vuoto "Io-polo" [*Ich-Pol*], ma come soggetto concreto pienamente determinato dalla ricca e variegata vita intenzionale la cui dimensione è messa in mostra dalle sintesi passive della coscienza originaria del tempo. Da questo punto di vista, il merito di Leibniz è quello di avere, per primo, non solo tematizzato la concretezza del soggetto, ma anche di aver visto nella monade un soggetto che, in accordo con le sue leggi interne di sviluppo, è in grado di generare una molteplicità infinita di percezioni che riflettono la pienezza senza limiti dell'universo e di Dio: «Di conseguenza ogni monade è uno specchio vivente [*mirror vivant*], cioè uno specchio dotato di azione interna che rappresenta l'universo secondo il proprio punto di vista e che è regolato così come è regolato l'universo stesso»³. Se ogni monade, tuttavia, rappresenta il mondo *suivant son point de vue*, ci si chiede allora come 1) essa possa essere, nella sua individualità, distinta dalle altre monadi ed in virtù di che cosa la stessa possa essere distinta dal mondo che percepisce; 2) come un soggetto monadico possa essere caratterizzato dall'universalità o pienezza infinita delle determinazioni mondane se soggettività ed individualità sembrano, almeno su un piano logico-concettuale, escludere una *Weltfülle*. Come scrive Karl Mertens, riprendendo Leibniz:

as a subject, the monad fundamentally stands over against the world; because of this, determinations of the world cannot at the same time be determinations of the subject. As an individual, the monad only comprehends the world under various aspects, never as a whole⁴.

Da un punto di vista meramente fenomenologico, più che la distinzione tra un afferramento finito e uno divino del mondo, conta molto di più quella determinazione del soggetto trascendentale che lo vede *dipendente* da un'esperienza finita del mondo o, per meglio dire, "orientata" nel senso di "centrata" [*zentriert*] sulla costituzione, sempre prospettica, dello stesso ad opera di una coscienza intenzionale finita. Da qui l'incompletezza e frammentarietà dell'esperienza tematica del mondo. Esperienza che in Husserl, a differenza di Leibniz, è radicata in una soggettività concreta incapace di avere una percezione del mondo onnicomprensiva ed indipendente (dagli altri soggetti). Ancora di più: anche la consapevolezza di sé da parte dell'io è possibile solo quando un oggetto è messo in risalto [*abgehoben*] nella sfera percettiva, ovvero quando vengono ad evidenza intuitiva dati iletici e affezioni [*Affektionen*] di vario tipo.

Es ist evident, dass, wo ein Gegenstand da ist, auch reflektiv das Ich erfassbar ist, das sich vorstellend darauf richtete. Abgegrenzte Vorstellung (einheitlich in sich geschlossenes Vorstellen im weitesten Sinn der *perception* Leibnizens), Vorgestelltes als für sich abgehobenes Gegenständliches und Ichzentrierung gehören notwendig zusammen⁵.

Dunque, ogni *Ich-Zentrierung* appare limitata e dipendente non solo dall'oggetto cui il soggetto si dirige intenzionalmente, ma anche da una modalità dell'esperire che è sempre parziale, frammentaria, discontinua. Questo il motivo per cui ogni percezione del mondo

³ Leibniz (2001), p. 39.

⁴ Mertens (2019), p. 268.

⁵ Hua XIV (1973), p. 53. «È evidente che, laddove c'è un oggetto, anche l'io, che si rivolge ad esso [all'oggetto] in maniera rappresentativa, può essere colto in modo riflessivo. Una rappresentazione delimitata (un rappresentare unitariamente racchiuso in sé nel senso più ampio della *perception* di Leibniz), un rappresentato in quanto qualcosa di oggettuale che risalta per sé e la centralizzazione dell'io si appartengono necessariamente» [trad. it. a cura degli autori].

si dà secondo modalità di orientamento differenti che riguardano lo spazio, il tempo, gli adombramenti delle cose.

Ich beschreibe die Gegebenheitsweise der Orientierung nach Zeit und Raum (der Perspektive), die Gegebenheitsweisen nach Seiten, die erscheinenden Seiten und die Erscheinungsweise der Seiten, die Empfindungsdaten als Abschattungen-von, die Auffassungen, die Zusammenhänge der Wahrnehmungserscheinungen als solche, die Einheit und Selbigkeit konstituieren usw⁶.

L'introduzione, per ovviare a questo *cul de sac*, della questione dell'intersoggettività serve al fenomenologo per ovviare alle difficoltà teoretiche di una "egologische Verschlossenheit" [chiusura egologica] ovvero di quella finitudine della monade-soggetto che, non potendosi appellare all'intervento di Dio, deve, in qualche modo, giustificare il senso oggettivo del mondo. In che modo? Attraverso una *Vergemeinschaftung* delle monadi. Quindi, in termini provvisori, se Leibniz ha il problema, *contra* Spinoza, di legittimare una visione pluralistica del mondo delle monadi, Husserl, d'altro canto, si trova di fronte al problema di dimostrare l'apprensione oggettiva del mondo a partire da una concezione della soggettività finita e dipendente. Veniamo a quest'ultimo. Il fenomenologo si convince, sempre più, che un utilizzo "stretto" dell'idea di riduzione (trascendentale) possa, in qualche modo, compromettere l'accesso al mondo intermonadico, ragion per cui si sente di dover precisare, a distanza di qualche anno dalla stesura delle *Meditazioni cartesiane*, il senso pieno dell'impianto metodologico della riduzione. Che risulta allo studioso, a prima vista, ambiguo [*zweideutig*] perché da un lato indicherebbe il *proprium* monadico della soggettività dischiusa dall'*epoché*, dall'altro l'intersoggettività trascendentale che "abita" la monade fenomenologizzante:

"Reduktion auf transzendente Subjektivität", das wird sich als *zweideutig* erweisen. Die in der Epoché setzbare Subjektivität wird zu verstehen sein als "meine monadisch eigene", des phänomenologiesierenden Ich monadisch eigene Subjektivität, und als die in dieser sich erschliessende transzendente Intersubjektivität⁷.

Se si concepisse con il termine "soggettività" l'io concreto e primordiale, si potrebbe acquisire il «concetto parallelo» [*parallelen Begriff*] di un'intersoggettività concreta intesa come totalità di tutte le monadi la cui vita si distribuirebbe o individualmente oppure secondo legami [*Verbundenheiten*] cosicché il mondo intenzionale di ogni io-concreto conterrebbe quelle «mediatezze» [*Mittelbarkeiten*] in grado di costituire anche l'unità trascendente [*transzendierende Einheit*]⁸ della presenza intersoggettiva e la temporalità propria della totalità monadica nel suo insieme. Il processo di condivisione delle prospettive personali delle monadi-soggetto è, in accordo con l'impianto teoretico della fenomenologia, sempre aperto ed infinito. È altresì importante sottolineare che nell'affrontare il problema della comunità intermonadica, il fenomenologo tedesco deve spostare l'accento dalla costituzione dell'altro all'interno della sfera primordiale ai «co-constituting achievements of the Other»⁹ all'interno dell'esperienza trascendentale che si qualifica, fin dall'inizio, come esperienza trascendentale. A ciò si aggiunga che l'orientamento coscienziale, spesso criticato, della fenomenologia husserliana, una volta introdotta la problematica

⁶ Ivi, p. 35. «Descrivo il modo di presentarsi dell'orientamento secondo il tempo e lo spazio (della prospettiva), i modi di presentarsi secondo lati, i lati che appaiono e il modo in cui appaiono i lati, i dati sensibili come adombramenti-di, le apprensioni, le connessioni delle apparenze percettive che in quanto tali costituiscono l'unità e l'identità, ecc.» [trad. it. a cura degli autori].

⁷ Hua XV (1973), p. 73. «La "riduzione alla soggettività trascendentale" si rivelerà *ambigua*. La soggettività che può essere posta nell'*epoché* dovrà essere intesa come "monadicamente, la mia propria", come la soggettività che è monadicamente propria dell'io fenomenologizzante, e come l'intersoggettività trascendentale che si apre in essa» [trad. it. a cura degli autori].

⁸ Ivi, p. 74.

⁹ Mertens (2019), p. 276.

intersoggettiva, può essere integrato e completato nella misura in cui nuove questioni, quali la comunità dei corpi (vissuti), le azioni comuni e la comunicazione tra soggetti.

2. Leibniz e Husserl. Una ricostruzione storico-filosofica

Il problema teoretico che si presenta nel confronto a distanza tra Leibniz e Husserl è il seguente: «Il s'agit, maintenant, de montrer spécifiquement comment il serait possible de récupérer les thèmes de la métaphysique à l'intérieur de l'horizon phénoménologique et comment, recontextualisés, ils seraient aussi revivifiés et, selon Husserl, fondés»¹⁰. Con altre parole, *in che modo* Husserl si avvicina alla monadologia? E *qual* è l'interesse che la monadologia riveste per il fenomenologo?

Il termine appare negli scritti di Husserl già nel 1908 e assume un ruolo centrale nelle lezioni *Grundprobleme der Phänomenologie* del semestre invernale 1910/1911.

Husserl, nel tentativo di descrivere la coscienza assoluta, si trova di fronte ad una scelta terminologica che lo porterà ad adottare il termine “monade”, declinato soprattutto in riferimento a grandi questioni filosofiche: la nascita, la morte (della coscienza) intese nei termini di *evoluzione* ed *involutione*. Ancora, in una lettera inviata al suo discepolo Mahnke del 5 gennaio 1917, Husserl si definisce un monadologo¹¹.

Dunque, in quei primi anni del secolo scorso, il fenomenologo tedesco non solo aveva abbozzato il suo progetto di riduzione fenomenologica, ma, più in particolare, aveva introdotto la revisione dello schema “apprensione-contenuto d'apprensione”, rimarcando l'importanza dell'orizzonte temporale implicato da ogni atto cognitivo. La nuova scienza (la fenomenologia, appunto) non solo si presenta come autentica critica della conoscenza fondata sulla descrizione eidetica dei vissuti immanenti, ma come una vera e propria monadologia non metafisica. Tanto per esser chiari: la temporalizzazione dei vissuti coscienziali poteva, sotto il giogo di una potente riduzione fenomenologica, essere affiancata alla struttura dinamica della *vis* rappresentativa leibniziana. Ciò che quindi rappresenta il principio d'azione di ogni monade leibniziana, la *vis repraesentativa*, corrisponde, in Husserl alla ricca vita della coscienza interna del tempo con le sue *estasi* temporali. L'altro periodo che vede il fenomenologo tedesco impegnato a fondo con le tematiche monadologiche comprende gli anni 1920-1922. In questi anni infatti, Husserl intraprende una definizione della fenomenologia genetica con particolare riferimento alla conoscenza dell'*alter ego* ed alla questione dell'intersoggettività. Questione quest'ultima, che si lega anche alla descrizione eidetica dello spazio e delle oggettualità pre-date. Nelle *Meditazioni cartesiane* in una fase oramai matura del suo pensiero, il fenomenologo tedesco leggerà, in modo più accentuato, il senso ontico del mondo oggettivo, totalità delle oggettività pre-date, al mondo primordiale [*primordialen Welt*] del soggetto di coscienza, tenendo a precisare, tuttavia, che il grado di costituzione dell'altro – che è il piano dell'ego – è escluso [*ausgeschlossen*] dal concreto essere dell'io. Una separazione tra i due piani che può rischiare di compromettere la compatibilità tra la sfera dell'io e quella del mondo intersoggettivo tanto più che al fine di garantire ed afferrare questa il Nostro deve ammettere «un innalzamento di grado del senso al disopra del mio mondo primordiale [*allgemeine Sinnesaufstufung*], per cui esso diviene fenomeno di un determinato mondo oggettivo, il mondo uno e medesimo per ognuno, compreso me stesso»¹². In questo modo, secondo il filosofo, ciò che prima era estraneo è ora l'altro io. Si costituisce così un nuovo piano (infinito) d'estraneità cui appartengono l'io e gli altri che, da parte loro, non sono più separati l'uno dall'altro, ma formano, per così dire, una comunità di monadi [*Monadengemeinschaft*] in virtù della quale il mondo è *uno* ed *identico*. L'intersoggettività trascendentale, insomma, in virtù di questa *allgemeine Sinnesaufstufung* albergherebbe in sé un «noi trascendentale» [*transzendente Wir*]¹³ per il quale essa si scopre soggettività aperta al mondo umano. Il passaggio, tuttavia, dal piano solipsistico a quello

¹⁰ Vergani (2004), p. 537.

¹¹ Hudo I (1994), p. 407.

¹² Hua I (1950), [trad. it. (1970), p. 118].

¹³ Ivi, p. 119.

intersoggettivo non è così immediato e privo di difficoltà, come, invece, si sarebbe portati a credere; infatti il guadagno intersoggettivo è per il fenomenologo tedesco “prodotto” «con le risorse della mia propria essenzialità» [*aus meinen eigenwesentlichen Quellen*]¹⁴. E questo significa che, per quanto trascendenza immanente, l’intersoggettività monadica deve il suo *ubi consistam* alla dipendenza (parassitaria) dalla sfera di proprietà [*Eigenheitssphäre*] dell’io. Esprimendoci in termini più prosaici, solo in quanto *sua* proprietà, il mondo intersoggettivo ha la sua dignità ed il suo diritto fenomenico. Il mondo oggettivo, come correlato ideale di un’esperienza intersoggettiva conducibile (idealmente) in maniera concordante [*einstimmig*], si costituisce, così, nell’idealità di una «apertura sconfinata» (*ibidem*) [*endloser Offenheit*] che trova la garanzia della sua concordanza nell’armonia [*Harmonie*] essenziale, delle monadi. All’armonia *prestabilita* e garantita da Dio in Leibniz, si sostituirebbe così l’apertura indefinita di concordanze coesistenziale all’io, in Husserl. L’io come *Monadennall* si sostituisce a Dio. Perché tuttavia dovrebbe darsi questa concordanza? È questa una contingenza o una necessità o un fatto trascendentale? Non è forse qui coinvolta una forma di *teleologia*? E che tipo di teleologia? La teleologia, nel fenomenologo tedesco, presenta una dimensione di sviluppo diacronico e una sua peculiare articolazione teorica che convergono verso una forma storico-culturale, molto «proiettiva»¹⁵. Questo genere di teleologia, intesa come una categoria della fatticità, appare apertamente nelle *Ideen* e la razionalità che la sottende per quanto non richiesta dall’essenza di ciò che indaga ha tuttavia qualcosa di mirabile:

Questo mondo può essere determinato riguardo alla sua base materiale, nel pensiero teoretico delle scienze fisico-matematiche, come “manifestazione” [*Erscheinung*] di una *natura fisica* sottoposta a leggi naturali esatte. In tutto questo si trova una mirabile teleologia [*wunderbare Teleologie*], poiché la razionalità che il fatto realizza non è richiesta dall’essenza¹⁶.

Alle teleologie “fattualmente” riscontrabili nel mondo fisico, Husserl aggiunge quelle spirituali che attengono allo sviluppo della cultura «con i suoi tesori spirituali nell’evoluzione dell’umanità»¹⁷. Questo concetto generale di teleologia, generale come la «repubblica degli spiriti» di leibniziana memoria – che nel regno della grazia opera sia secondo cause finali particolari sia in accordo con un principio molto largo di finalità – necessiterebbe, tuttavia, di un essere assoluto legislatore, chiamando in causa la questione *teologica*. Assoluto che per il fenomenologo può essere solo la coscienza e, in quanto coscienza assoluta, limitata dall’aver *solo* una “esistenza” trascendentale. Non si apre forse proprio in questo punto un’urgenza teoretica che provveda a dare un fondamento a quell’assoluto (trascendentale) come sua *Urquelle*? Scrive Pasini: «Che la fatticità teleologica conduca a una dimensione prettamente teologica, sarebbe un passaggio decisamente leibniziano, del quale Husserl, poco tempo dopo, sembra essere perfettamente consapevole»¹⁸. Tanto più che nel corso *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen* del 1916-1920, il Nostro, riferendosi proprio a Leibniz, coglie esplicitamente il nesso di teleologia e teismo: «Man merkt es überall, wie er seine Vorüberzeugungen hat, seine teleologische Weltanschauung, seine Gottesüberzeugung, sein Vertrauen auf die objektive Geltung der mathematischen Naturwissenschaft»¹⁹. È tuttavia importante sottolineare che il fenomenologo mantiene sempre una certa vigilanza nel non confondere il piano della

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Pasini (2013), p. 7.

¹⁶ Hua III (1976), [trad. it. (2002), pp. 144-145].

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Pasini (2013), p. 8.

¹⁹ Hua Mat IX (2012), p. 444. «Si nota così ovunque che egli abbia i suoi pregiudizi, la sua visione del mondo teleologica, le sue credenze su Dio, la sua fiducia nella validità oggettiva della scienza matematica» [trad. it. a cura degli autori]. [Citazione incompleta: «und wie er überall sich die Welt und das Bewusstsein so konstruiert, dass er mit diesen Vorüberzeugungen durchkommen kann»; «e che egli ovunque si costruisca il mondo e la coscienza in maniera tale da salvare i propri pregiudizi»].

fattualità con quello dell'idealità perché se il principio teleologico, in qualche modo, rimanda ad un presupposto teologico, quest'ultimo tuttavia non può essere inteso secondo un ordine di trascendenza. In un'annotazione presente in *Idee I*, il fenomenologo tedesco infatti scrive:

Se la fattualità nell'ordine dato del corso della coscienza nelle sue singolarizzazioni individuali e la *teleologia* immanente a queste singolarizzazioni giustificano la legittimità di interrogarsi sul fondamento di tale ordine, il *principio teologico*, che può forse essere ragionevolmente supposto, non può essere assunto *come una trascendenza nel senso del mondo* [*nicht also in der Transzendenz im Sinne der Welt*]: poiché ciò costituirebbe, come si può prevedere con evidenza in base ai nostri risultati, un circolo vizioso [*widersinniger Zirkel*]²⁰.

Nel complesso, per quanto siano presenti nel fenomenologo tedesco “ingredienti” simili a quelli leibniziani che vedono nella teleologia la «Form aller Formen», non si può tacere tuttavia che il risultato della “miscela” di questi ingredienti sia molto differente in Husserl rispetto a Leibniz perché l'ordine delle cose è sì presente nel mondo, ma solo in quanto si realizza teleologicamente nell'umanità, mentre Dio, da questo punto di vista, interviene come *entelechia*, come principio d'azione, *contenuto* nella *Monadenall* o, per meglio dire, nel loro infinito sviluppo teleologico. Più in particolare, la triade *anima-mondo-dio* costituisce, su un piano trascendentale, la condizione di possibilità per l'esperienza di una realtà *unica*: se infatti l'anima, in quanto sostanza monadica, espleta la funzione dell'esperire, il mondo, da parte sua si manifesta come l'orizzonte degli orizzonti (storici) di tutti gli enti, mentre Dio si configura appunto come quel “motore” teleologico, inerente all'attività di costituzione della realtà da parte delle monadi, garante, in qualche modo dell'*unità* di quel mondo. Da questo punto di vista, non appaiono assurde alcune assunzioni che il fenomenologo fa a favore di una *trasmigrazione* e *sviluppo* dell'anima che evocano Leibniz:

Aber nur das spezifische Leben, das sich verweltlichte, enthält personale Einheiten als sich entwickelnde aus Passivität oder aus Aktivität, aus Unfreiheit oder Freiheit— wenn nicht jede Monade vielerlei Speziesleben hat, wobei noch der leibnizische Gedanke einer transzendentalen “Entwicklung” in der “Seelenwanderung” zu bedenken wäre²¹.

Si devono, tuttavia, aspettare i primi anni Trenta, del secolo scorso, perché queste tematiche monadologiche ricevano una maggiore sistematizzazione. In questi anni, infatti, il Nostro definirà la propria ricerca come una «teoria delle monadi»²², interpretando l'idea del trascendentale come una «*Monadenall*»²³.

La ricerca monadologica, nell'aprire la regione della totalità monadica, non può non tenere in considerazione, su basi trascendentali, la costituzione intersoggettiva del mondo – qui il tributo di merito accordato a Leibniz – processo non semplice e non privo di difficoltà. Che richiede, prima di tutto, un'analisi di come la coscienza, gradatamente, da una condizione di sonnolenza si elevi a quella sobrietà e stato di veglia [*waches Bewusstsein*] in cui il mondo con la ricchezza delle sue forme (comunità, istituzioni) si costituisce a partire da una soggettività disposta a comunicare (con gli altri). La *Welt* infatti si struttura, per il fenomenologo tedesco, secondo “gradi differenti” [*verschieden Stufen*] che vanno da quello più basso, relativo agli uomini privi di una formazione scientifica e radicati nella loro *Lebenswelt* storico-culturale, a quello più alto, rappresentato dagli

²⁰ Hua III (1976), [trad. it. (2002), p. 127].

²¹ Hua Mat VIII (2006), pp. 176-177. «Ma solo la vita specifica, che si è mondanizzata, contiene unità personali che si sviluppano dalla passività o dall'attività, dalla mancanza di libertà o dalla libertà – a meno che ogni monade non abbia molteplici vite specifiche, per cui si potrebbe tornare ancora sull'idea leibniziana di uno “sviluppo” trascendentale nella “trasmigrazione” delle anime» [trad. it. a cura degli autori].

²² Hua XV (1973), p. 609.

²³ Ivi, p. 668.

scienziati. Dal punto di vista della monadologia leibniziana, questo progresso graduale è rappresentato dal passaggio dalla *percezione* all'*appercezione*:

È dunque opportuno distinguere fra:

α) la *percezione*, che è lo stato interiore [*l'état interieur*] della monade che si rappresenta le cose esterne.

β) l'*appercezione* [*apperception*], che è la *coscienza* o conoscenza riflessiva di tale stato interiore; essa però non è data a tutte le anime, né una medesima anima è dotata di appercezione in ogni momento²⁴.

La vita psichica, nell'impianto metafisico della monadologia leibniziana, si costituisce sulla base di *appetizioni*, di appercezioni o di percezioni coscienti, ma è anche attraversata e segnata da un'infinità di «percezioni di cui non si ha coscienza»²⁵. Si tratta di quelle che Leibniz chiama «piccole percezioni» [*petites perceptions*] nelle quali non c'è nulla di distinto come quando si gira senza sosta nello stesso senso e si è in preda a una vertigine [*vertige*] o stordimento [*étourdissement*]. Utilizzando l'analisi genetica della fenomenologia, quelli che sembrano stati quasi eccezionali, sono invece considerati come processi fungenti [*fungierend*] della coscienza. Per il fenomenologo tedesco alla vita cosciente si accompagnano le «pause» [*Pausen*] di quell'intenzionalità latente che costituiscono il sottofondo sedimentato [*sedimentierter Untergrund*] della coscienza: si tratta di quei fenomeni dell'esistenza che comprendono il sonno senza sogni, la nascita, la morte, per esempio. La vita non si svolge cioè solo alla luce dell'essere patente [*patentes Sein*], ma anche nell'oscurità di quell'essere latente [*latentes Sein*] che si costituisce come *modificazione intenzionale* del primo. È evidente che le considerazioni di cui sopra mostrano quantomeno il tentativo o il «gesto» del fenomenologo tedesco di uscir fuori da un approccio *strettamente* fenomenologico nella misura in cui l'intersoggettività monadica è intesa non solo come un sistema di monadi sveglie, ma anche *dormienti*²⁶. Le monadi, infatti, possono essere concepite come «funzioni» che, quando sveglie e vigili, sono in grado di tematizzare il mondo come lo stesso mondo per ognuna di loro. E questa identità (del mondo), condivisa intersoggettivamente, persiste, in quanto funzione, indipendentemente dalla consapevolezza o meno della monade, in un processo di continua ed inarrestabile costituzione di senso oggettivo. L'intersoggettività monadica, dunque, funge da «transzendentale Substanz» che si temporalizza secondo modalità «causali» differenti così come differenti sono la nascita [*Geburt*], o la morte [*Tod*]. Husserl è ben consapevole che qui si sta muovendo *quasi* oltre il confine di una ricerca coerentemente fenomenologica nella direzione di un Leibniz «trascendentalizzato». E non si tratta di una mera presunzione (dell'autore) se il Nostro nel *Manuskript C 8* dichiara:

Das sind leibnizsche Gedanken, hier als transzendente Möglichkeiten phänomenologisch in Frage gestellt. [...]. Wir müssen schon natural und dann erst recht transzendental die universale Kausalität klären, die eine Welt, eine physische Natur, eine Geisteswelt real einheitlich macht, und transzendental, die einer Monadenallheit transzendental-kausal Einheit gibt. Die Monaden sind transzendente Substanzen, bezogen auf ihre transzendente Zustandszeitlichkeit, auf ihr Leben²⁷.

Questo «residuo» leibniziano, tuttavia, si traduce nell'impianto fenomenologico-trascendentale in una «iterable reflexive mediation»²⁸, ovvero in un processo comunicativo

²⁴ Leibniz (2001), p. 41.

²⁵ Ivi, p. 65.

²⁶ Toronyai (2023), p. 69.

²⁷ Hua Mat VIII (2006), p. 176. «Si tratta di pensieri leibniziani, qui interrogati fenomenologicamente come possibilità trascendentali. [...]. Dobbiamo chiarire prima naturalmente e solo dopo trascendentalmente la causalità universale che rende realmente unitario un mondo, una natura fisica, un mondo spirituale, e che trascendentalmente dà unità trascendentalecausale a una totalità di monadi. Le monadi sono sostanze trascendentali, in relazione alla temporalità trascendentale del loro stato, alla loro vita» [trad. it. a cura degli autori].

²⁸ Toronyai (2023), p. 72.

che *evidenzia, ottimizza e condensa* alcuni tratti della comunità storica in *tipi* soggetti sempre a permanente correzione per quanto abitudinizzati. Ci si chiede, tuttavia, se il punto di partenza della costituzione intermonadica, nonostante questa tipizzazione (essenziale) che rimanda al mondo storico e sociale, non rimanga sempre la coscienza monadicamente e singolarmente intesa. È opinione molto diffusa tra gli studiosi di Husserl, per fare un esempio, che il tratto solipsistico dell'intersoggettività trascendentale delle *Meditazioni* si risolva in una prospettiva meno centrata sull'ego nella *Crisi* anche se accenni in tal senso sono molto presenti anche in *Erste Philosophie II* in cui la «volle Universalität» [universalità completa] della soggettività trascendentale sarebbe da pensare essenzialmente nei termini della intersoggettività²⁹. Nella *Crisi*, infatti, il fenomenologo dichiara non solo che l'ego nel suo apodittico *essere-per-se-stesso* implica i suoi co-soggetti, ma si porta ancora più avanti affermando che l'intersoggettività è *assoluta*, non più quindi mediata e parassitaria sulla sfera primordiale dell'io³⁰. Ci si chiede, ancora una volta, se nel cuore della fenomenologia husserliana si nasconda un'inconsistenza teoretica dovuta o al cambiamento di prospettiva rispetto al rapporto tra l'ego e la sfera intersoggettiva nel passaggio dalle *Meditazioni* alla *Crisi*, oppure alla priorità mai messa in questione della sfera primordiale. Secondo Dan Zahavi le due *soluzioni* sarebbero compresenti in tutte le due opere sopra citate e, ancora di più, sembra plausibile accordare all'ultimo Husserl una predilezione maggiore per il tema dell'intersoggettività. L'inconsistenza, in ogni caso, sarebbe soltanto apparente: «A closer reading reveals that this is only a seeming inconsistency. It disappears the moment it is realized that Husserl's emphasis on the singularity the primal ego does not clash in any way with his intersubjective transformation on the transcendental philosophical project»³¹. La ragione di questo presunto “guadagno” intersoggettivo risiederebbe nel fatto che l'intersoggettività trascendentale non è una struttura oggettiva esistente nel mondo che possa essere descritta in *terza persona*, ma una relazione tra soggetti a cui ogni io partecipa, motivo per cui l'intersoggettività trascendentale può essere chiarita solo mediante una radicale esplicazione della struttura egologica.

3. Teoria dell'intersoggettività intermonadica

Come visto sopra, il legame tra la questione dell'intersoggettività e l'idea di monade diviene esplicito e tematico proprio nella *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, allorché il fenomenologo tedesco dichiara che «da Welt für mich den intersubjektiven Sinn hat, so muss das Weltphänomen notwendig auf die transzendente Geltung der Anderen in Monadenall zurückführen»³². Ogni cosa del mondo, infatti, compresi gli “oggetti” materiali, hanno senso solo nella misura in cui sono lì per ognuno di noi [*jedermann*] ed esperibili e verificabili da chiunque. Ne consegue che ogni oggetto porta con sé, per così dire, un *indice* di riferimento alla comunità dei possibili esperienti anche quando sia realizzato lo «Übergang in die transzendente Einstellung» (*ibidem*). Se tuttavia non è possibile pensare al fenomeno “mondo” senza presupporre una comunità di soggetti che lo costituiscono, allo stesso tempo, per ragioni metodologiche, non è contraddittorio immaginare e tenere sotto presa quello che il fenomenologo tedesco chiama il «Sinneskern» del mondo che evita ogni richiamo e ricorso all'esperienza dell'Altro così come richiesto dalla primordialità trascendentale. Rimane quindi sempre difficile trovare quella “soluzione” in grado di legittimare l'esperienza dell'Altro all'interno della sfera primordiale. Certamente, ogni cosa, in quanto “oggettiva” presenta in sé l'indice di uno «strato appercettivo» [*apperzeptive Schichte*]³³ di carattere intersoggettivo nella misura in cui quella cosa non è stata creata o prodotta da *me*. Se l'oggetto tematico poi è il *Leib* dell'Altro, allora questo, in virtù di

²⁹ Hua VIII (1959), p. 480.

³⁰ Hua VI (1954), [trad. it. (1961), p. 289].

³¹ Zahavi (2003), p. 241.

³² Hua XV (1973), nota 1, p. 110. «Poiché il mondo per me ha un senso intersoggettivo, allora il fenomeno mondo deve necessariamente essere ricondotto alla validità trascendentale degli altri nella totalità delle monadi» [trad. it. a cura degli autori].

³³ Ivi, p. 321.

un'appercezione analogizzante, diventa quel «punto di svolta» [*Umschlagstelle*] per mezzo del quale un'altra soggettività trascendentale mi è data anche se «in sekundärer Erfahrung»³⁴. L'Altro (da me), tuttavia, è *reale* nel mondo e non una mera *ipotesi* e quindi percepito direttamente. Forse, il fenomenologo tedesco, avrebbe potuto meglio approfondire la possibilità di una modificazione del concetto di esperienza, gravido di due possibili interpretazioni per evitare la contraddizione di cui sopra. Come scrive Kurt Rainer Meist: «Wie ersichtlich muss Husserl jedoch nun den Begriff der Erfahrung einer bedeutsamen und folgenreichen Modifikation unterziehen, durch die er eine doppelte Bedeutung erhält, welche ihrerseits einer Klärung bedurft hätte»³⁵.

Con altre parole: da una parte, la nozione di esperienza coincide con quella di autodati e di evidenza adeguata; dall'altra essa, quando «intenziona» l'Altro, ha più il significato di una evidenza «selbstbekundende, aber nicht selbstgebende»³⁶ che, sostenuta dall'*Einfühlung*, costituirebbe un'altra modalità apodittica. Un fenomeno che si «auto-annuncia» [*sich bekundet*] è diverso da uno che si auto-dà [*sich gibt*]. Si pone ora un problema di importanza capitale se si vuole prendere sul serio, non solo l'idea che la realtà è valida intersoggettivamente, ma anche quella per cui gli atti doxastici del soggetto sono dipendenti dall'esperienza degli altri *alter ego*. La questione, assunto quanto detto sopra, è infatti *come* si possa dare il giusto rilievo non soltanto al *consenso*, ma anche al *dissenso* che soggetti differenti possono palesare. Dal punto di vista metodologico ciò implicherebbe il superamento di una rigorosa filosofia trascendentale (*à la Kant*) per approdare a domini di ricerca più vicini, per esempio, alla sociologia, all'antropologia e alla psicopatologia in cui considerazioni di ordine storico hanno una certa preponderanza. Husserl, in qualche modo, accetterebbe la sfida portando la sfera trascendentale, parafrasando Wittgenstein, *terra terra*. In che modo? Per esempio, «traducendo» il concetto (leibniziano) di «armonia» in quello più *lebensweltlich* di «normalità» in virtù della quale apprendiamo, facciamo esperienza e costituiamo il mondo in accordo con strutture tipiche, modelli e pattern che le esperienze pregresse hanno *sedimentato* nella nostra coscienza. L'idea di normalità, quando si vive in una comunità umana, non può prescindere, inoltre da quella di *convenzionalità* che, in quanto tale trascende l'individuo. Ognuno di noi, poi, vive in un orizzonte di tradizioni e costumi che risalgono indietro fino ad un oscuro passato. La garanzia così che tutti gli altri esperiscano *allo stesso modo* di me stesso non è così evidente come può sembrare a prima vista. È questo il motivo per cui il fenomenologo tedesco si sente costretto a dare legittimità solo ad eventuali accordi o disaccordi tra soggetti *normali* di una comunità laddove l'idea di normalità assume qui un certo grado di *idealità* e *medietà*. Come scrive Dan Zahavi: «Only the normal is apprehended as being co-constitutive, whereas my disagreement with an anormal is (at first) considered inconsequential»³⁷. In quanto «uomini-monadi» [*Menschen-Monaden*] siamo testimoni di una «certa armonia» [*gewissen Harmonie*] tra le nostre opinioni, le nostre esperienze, i nostri modi di pensare solo perché, prima ancora di appartenere al genere umano, noi siamo anche concittadini, residenti in una particolare città, appartenenti ad associazioni religiose e culturali e così via. Si capisce come in questo modo il «sapore» troppo metafisico dell'*armonia intermonadica* viene, per così dire, «edulcorato» alla luce di una concezione *lebensweltlich* del *commercium* umano con il mondo.

³⁴ Ivi, p. 351.

³⁵ Meist (1980), p. 569. «Come si può vedere, Husserl deve tuttavia sottoporre il concetto di esperienza ad una significativa e feconda modificazione mediante cui egli guadagna un doppio significato che avrebbe a sua volta necessitato di una chiarificazione» [trad. it. a cura degli autori].

³⁶ Hua XV (1973), p. 354.

³⁷ Zahavi, (2003), p. 244.

Wir Menschen-Monaden, wir alle, mitkonstituierende Subjekte, Mitträger unserer Welt, Miterfahrende, Mitdenkende, nicht jeder überhaupt, sondern in der Weise einer gewissen Harmonie, die jedem Mitträger bewusst, und zwar erfahrbar wird als nicht nur dieselben Erfahrungs- und Denkergebnisse liefernd, sondern als wechselseitig dasselbe, dieselben Gegenstände in Ergänzungen bestimmend, in einer Geltung, die sich durch Übernahme von Subjekt zu Subjekt fortpflanzen muss [...]. Wir als Vereinsmitglieder, als Kirchengenossen, als Bürger einer Stadt usw. Es besondern sich Gemeinschaften und Gemeinschaftsumwelten bis hinauf zu einer europäischen oder irdischen Menschheit³⁸.

La nozione di “normalità” deve poter esser intesa in due modi: a) come avente a che fare con persone razionali, sane e mature (da questo punto di vista un bambino, un cieco o uno schizofrenico non sarebbero normali); b) come relativa al “nostro” mondo (culturale, sociale, politico) in cui, di conseguenza, l’ “anormalità” sarebbe da attribuire allo *straniero* che, quando le circostanze lo permettono, può essere riconosciuto come membro (straniero) di un’*altra* comunità normale. Si capisce così come, da questo punto di vista, l’eventuale disaccordo non solo conduce ad una comprensione del mondo più *ricca* ed *articolata*, ma può anche *motivare* la costituzione di un’oggettività scientifica fondata sull’idea che vi sia una verità valida per tutti. Parafrasando il vocabolario filosofico leibniziano, si potrebbe dunque dire che mentre un’oggettività *normale* è correlata con un’armonia intermonadica piuttosto limitata (legata com’è alle idiosincrasie storico-culturali), un’oggettività invece *rigorosa*, di tipo scientifico, realizzerebbe, anche se *ad infinitum*, quell’armonia del *Monadenn* che Leibniz fonda metafisicamente, mente Husserl fenomenologicamente. Come scrive infatti Husserl:

Es muss aber zunächst geschieden werden: 1) Objektivität als Intersubjektivität, auffassungsmässig bezogen auf ein “Universum” von Subjekten, wobei aber das Universum ein beschränktes sein kann, z.B. normale Subjektgemeinschaft; 2) die “strenge” Objektivität bezogen auf das wirkliche unbeschränkte “Universum”, die Allheit aller mit dem Erkennenden in Konnex stehenden Erkenntnisobjekte überhaupt³⁹.

Esiste, dunque, per il Nostro una correlazione (a priori) tra livelli differenti di normalità ed oggettività e, si potrebbe aggiungere, anche un essere ed una verità assoluti correlati con una normalità soggetto-dipendente. L’introduzione, dunque, di questa nuova categoria trascendentale (normalità), consentirebbe al Nostro di riguadagnare, su fondamenti nuovi, la dimensione della storicità nella misura in cui la normalità si istituisce attraverso la *tradizione* e la *generatività* (biologica). Ogni persona, in quanto generata, è membro di una comunità storica, sempre nuova e rinnovantesi anche se legata a quelle che la precedono: «Wieder ein wesentliches Neues, obschon damit beständig sich Verflechtendes, ist die Konstitution der offen endlosen Generation [...]»⁴⁰. Se ne evince, dunque, che formazioni di senso come quella di “oggettività” e “realtà” hanno sempre un indice di presunzione intersoggettiva perché comprensibili solo a partire da un infinito processo di socializzazione

³⁸ Hua XV (1973), pp.162-163. «Noi uomini-monade, tutti noi, soggetti co-costituenti, co-portatori del nostro mondo, co-sperimentatori, co-pensatori, non ciascuno in generale, ma [ognuno] secondo una certa armonia, che diventa consapevole a ogni co-portatore, e diventa cioè esperibile non solo perché conduce agli stessi risultati di esperienza e di pensiero, ma piuttosto perché produce le stesse determinazioni reciproche, determina gli stessi oggetti integrandoli, in una validità che deve diffondersi passando in consegna da un soggetto all’altro[...]. Noi come membri di una comunità, di una chiesa, di una città, ecc. Si distinguono comunità e ambienti comunitari fino a comprendere l’umanità europea o terrestre» [trad. it. a cura degli autori].

³⁹ Hua XIV (1973), p. 111. «Tuttavia, si deve prima distinguere: 1) l’oggettività come intersoggettività, apprensionalmente riferita ad un “universo” di soggetti, dove l’universo può essere limitato, ad esempio, la comunità di soggetti normali; 2) la oggettività “rigorosa” riferita all’“universo” veramente illimitato, la totalità di tutti i soggetti epistemici in generale che sono in connessione con colui che conosce» [trad. it. a cura degli autori].

⁴⁰ Hua XV (1973), p. 138. «Di nuovo qualcosa di essenzialmente nuovo, anche se si intreccia costantemente [al passato], è la costituzione di generazione infinitamente aperta» [trad. it. a cura degli autori].

e di *fusione d'orizzonti*. Si intende con ciò che tutte le sopra citate categorie fenomenologico-trascendentali fungono in qualche modo da *idee regolative* il cui correlato è il consenso (ideale) realizzato in una comunità intersoggettivamente aperta; un processo di approssimazione sempre rivedibile e quindi aperto ad ulteriori “correzioni”. La trascendenza del mondo si costituisce, dunque, in virtù degli Altri e di una soggettività *generativamente* costituita, ragion per cui anche i concetti di nascita o di morte non sono più intesi come fatti meramente contingenti, bensì come condizioni di possibilità della costituzione del mondo: «die Konstitution von Geburt und Tod, nicht als gelegentliche Zufälligkeiten, sondern als allgemeine Strukturmerkmale aller psychischen Lebewesen: Zum Menschen als solchem gehört es, geboren zu werden und zu sterben»⁴¹.

Il tema della morte quindi, in virtù di quella trasformazione semantica operata dall'intersoggettività generativa può essere declinato dalla prospettiva di una separazione, senza ritorno, dalla comunità: «Death in the sense of leaving the common, shared world includes, for instance, the loss of sight, hearing, speech, and writing as a result of head and brain injuries»⁴².

4. Questioni critiche

Ci si chiede, a questo punto, come conciliare la fenomenologia con il razionalismo metafisico di Leibniz che per Husserl rappresenta una delle più grandi anticipazioni della fenomenologia nella storia della filosofia. Anticipazioni *geniali*, certo, del metodo fenomenologico, ma parziali e non debitamente elaborate perché non soggette ad una seria analisi intenzionale che le avrebbe spogliate di ogni assurdità (il realismo trascendentale, per esempio) ed “impurità” empiriche. Leibniz, infatti, avrebbe smarrito il percorso trascendentale perché la sua analisi mancava del ricco dominio dei dati della coscienza anche se, ancora una volta, alcune sue ricerche tematiche – dalla percezione unitaria al passaggio da percezione a percezione fino alla rappresentazione di qualcosa che non è presente – sono fondamentali per l'impresa fenomenologica. Se le riserve di Husserl sono tante nei confronti della monadologia leibniziana in quanto costruzione metafisica, diverso è il discorso quando si ha a che fare con alcune, sporadiche e rapsodiche, analisi filosofiche che, se debitamente approfondite, avrebbero consentito quel guadagno fenomenologico che il sistema non poteva apportare. Leibniz infatti avrebbe scoperto le proprietà fondamentali dell'intenzionalità in virtù di una lettura autentica ed originale delle idee platoniche che vede in queste delle unità date in se stesse mediante intuizione eidetica. Intuizione eidetica, tuttavia, ancora gravata da eccesso di razionalismo perché non in grado di afferrare, direttamente, gli oggetti naturali concreti e di sottoporli ad una «systematischen intentionalen Wesensanalyse»⁴³. Senza un'analisi “vicina” alle cose, le intuizioni di Leibniz si confermano come mere «rekonstruktive Gedankenbildungen» [formazioni ricostruttive di pensieri]⁴⁴ utili ad una organizzazione delle facoltà mentali, ma inefficaci sul piano di una piena e concreta indagine sulla struttura della sensibilità che invece di essere investigata rimane piuttosto *postulata*. La monadologia leibniziana tuttavia, ha il merito di sfuggire a quella categorizzazione che la vede inserita nella cornice di un soggettivismo spinto oppure di un oggettivismo annunciato tra le righe. Grazie quindi a questa posizione *decentralizzata*, la filosofia di Leibniz si presta senza molte difficoltà ad essere contestualizzata in un ambito più prettamente fenomenologico, con tutte le riserve del caso. Ovvero, una volta inseriti nel contesto del metodo fenomenologico, i temi metafisici della monadologia possono essere soggetti ad una *trasfigurazione* in grado di coglierne aspetti inediti. Quindi, partendo da Leibniz: si deve poter pensare alla monade come ad un'entità dipendente fondamentalmente sia dall'universo percepito (dalla stessa), sia dalla

⁴¹ *Ibidem*: «La costituzione della nascita e della morte, non come accidentalità occasionali, piuttosto come generali caratteristiche strutturali di ogni essere vivente psichico: all'uomo in quanto tale appartiene di esser nato e di morire» [trad. it. a cura degli autori].

⁴² Toronyai (2023), p. 72.

⁴³ Hua VII (1956), p. 196, [trad. it. (1989) p. 210]. «Analisi d'essenza sistematica ed intenzionale».

⁴⁴ *Ibidem*.

sostanza divina. Come *specchio* del mondo e di Dio, il soggetto finito è orientato verso ciò che riflette e ne è al tempo stesso separato. “Riflessione” che ha carattere prospettico come quello di una città osservata da differenti punti di vista. E così come una città appare sempre diversa, moltiplicata *prospetticamente*, allo stesso modo, per via della moltitudine infinita delle sostanze semplici, ci sono altrettanti universi differenti, i quali tuttavia sono soltanto le prospettive di un unico universo secondo il differente *punto di vista* [*points de vue*] di ciascuna monade⁴⁵.

Poiché ogni sostanza individuale è da intendere come concetto *completo*, la sua prospettiva, allo stesso tempo, non può essere considerata come frammentaria e legata ad un particolare punto di vista: niente infatti può essere escluso dalle sue possibilità percettive che, tuttavia, si presentano secondo diversi gradi di chiarezza e distinzione oltre che secondo livelli crescenti o decrescenti di intensità delle loro *appetizioni*. Queste gradazioni differenziano, non solo, una monade dall'altra, ma tutte le monadi rispetto a Dio che, ovviamente, percepisce con il massimo grado di distinzione e chiarezza. Queste determinazioni [*Bestimmungen*] metafisiche della monade rappresentano anche una soluzione teoretica relativamente alla possibilità di una coscienza intermonadica del mondo che sia concordante ed oggettiva. Infatti, non solo le monadi percepiscono *tutte* le determinazioni del mondo, ma Dio stesso crea le monadi in modo tale che esse rispecchino lo stesso mondo. E quest'ultima assunzione metafisica richiede implicitamente che vi sia l'*unanimità* delle percezioni.

Una volta superato lo schema (troppo kantiano) *apprensione-contenuto d'apprensione*, il Nostro arriva ad una concezione dell'intenzionalità che vede nell'animazione del *datum* sensoriale o, per meglio dire, del dato hyletico non più un'attività successiva ad un'ipotetica prensione originaria dello stesso. In altri termini, una volta introdotto l'orizzonte temporale della coscienza, è un errore ritenere che l'articolazione unitaria di un contenuto d'apprensione segua l'afferramento di una materia sensibile che è, originariamente, disordinata e molteplice. La percezione, insomma, è molteplicità unitaria e l'individualità è “conciliazione” d'unità e molteplicità: da una parte, questa costituisce l'unità oggettuale, “ritagliandola” nel flusso temporale; dall'altra la stessa funge da *uni-totalità* all'interno di un flusso temporale infinito che, in quanto tale, costituisce, appunto l'unità monadica come unità dinamica: una e molteplice. L'utilizzo del concetto leibniziano di monade consente così di caratterizzare la coscienza come struttura unitaria e molteplice che si individualizza sia come esperienza unitaria di un vissuto, sia come flusso (infinito) di esperienze d'oggetti.

Es gibt dann also zweierlei Reflexion vom Gegenstand her, auf das Ich, das auf den Gegenstand gerichtet ist (von ihm affiziert ist und sich neu auf ihn richtete, auch das sind schon Reflexionen), und auf das “Vorstellen”, auf das Bewusstsein und seine Eigenheiten, “in” denen es gerichtet war: Wahrnehmen, Vorstellen der Reproduktion etc⁴⁶

La “vita” dell'oggetto è così la riflessione di quella dell'io. E viceversa. Si deve tuttavia tenere presente che l'io, inteso come polo centrale, non è ancora contenuto *reell* nella monade quando questa si trova ancora in uno stato di «vaghezza» [*dumpf*], torbidezza e «nudità» [*nackt*] se non in quanto centro di gravità di sedimentazioni [*Sedimentierungen*] e «precipitazioni»⁴⁷ [*Niederschläge*] di azioni, affezioni già trascorse che, insieme, costituiscono la singolarità della monade-io. In funzione sono, dunque, leggi associative e sintesi passive. Anche la «ursprüngliche Paarung» tra l'*ego* e l'*alter ego* è una forma originaria della sintesi passiva ed associativa che precede ogni attività della coscienza e si fonda su due strati noematici: quello (immanente) della *entropatia* e quello dell'alterità in

⁴⁵ Leibniz (2001), p. 85.

⁴⁶ Hua XIV (1973), pp. 53-54. «A partire dall'oggetto, ci sono quindi, due tipi di riflessioni, sull'io, uno si dirige verso l'oggetto (da cui [l'io] è affettato e a cui nuovamente si dirige, e anche queste sono già riflessioni), e un altro sul “rappresentare”, sulla coscienza e sulle sue peculiarità “in” cui essa era orientata: percezione, rappresentazione della riproduzione, ecc.» [trad. it. a cura degli autori].

⁴⁷ Ivi, p. 53.

quanto contenuto intenzionale. I due strati sono così strettamente correlati che l'entropatia stessa si dà come una forma di analogia molto particolare: non secondo la modalità del ragionamento (analogico), ma secondo una comprensione immediata della somiglianza tra me (presente) e l'altro (presentificato). Il tema così della costituzione e della genesi nelle sue diverse stratificazioni ed orientamenti consente al fenomenologo di "incontrare" la fenomenologia. Scrive M. Vergani:

Le thème de la constitution et de la genèse est le lieu où les quatre voies tracées se croisent et rencontrent la monadologie. Cela reste valable soit qu'il s'agisse de la constitution unitaire du monde, soit qu'il s'agisse de la constitution unitaire de la perception, de la constitution unitaire du flux temporel et de la constitution unitaire de l'intersubjectivité. Ces unités ne sont pas des unités statiques, mais génétiques, des unités sans cesse en constitution, et pour cela jamais finies, sinon par des actes de réflexion⁴⁸.

Una lettura profonda, poi, di alcuni testi husserliani, in particolare i *Grenzprobleme*, mostra come nel confrontarsi con Leibniz, anche il discorso fenomenologico subisce un processo di "slittamento": dal piano puramente fenomenologico, garantito dalla riduzione, ad uno più razionalistico (metafisico?) che rischia di mettere in pericolo l'assunto fondamentale di ogni ricerca fenomenologica: l'evidenza, portando la riflessione metodica vicina a quel limite oltre il quale, il discorso filosofico diviene un «pensiero vuoto» [*leer Gedanke*].

Husserl è ben consapevole che nella riproposizione della monadologia leibniziana si trova su un terreno alquanto scivoloso nella misura in cui i fenomeni da analizzare non solo sono difficili da trattare da un punto di vista intenzionale, ma sono anche «sachfern», ovvero lontani da quella evidenza che si guadagna solo con la vicinanza alle cose stesse. L'impianto di base della monadologia leibniziana è inficiato, fin da principio, dalla mancanza di una solida base sensibile, hyletica per meglio dire, e da un pensare, che proprio per questo, è confuso [*verworren*] e postulante più che indagante. E tuttavia, correndo il rischio quasi di contraddirsi, il filosofo tedesco attribuisce all'autore della *Monadologia* un grosso merito teoretico dal punto di vista fenomenologico. Un merito, tuttavia, che alla luce di quanto detto sopra risulta piuttosto dubbio. Come può, per fare un esempio, la «geniale fantasia» di Leibniz accordarsi con una futura «passende Anschauung»⁴⁹? La possibilità di una monadologia fenomenologica e quindi di una vicinanza, nonostante le notevoli differenze, di pensiero tra Husserl e Leibniz riposa, si è visto sopra, molto di più sulla forza e coerenza teoretica dell'intersoggettività. Se quest'ultima non regge, tutto l'impianto relativo ad un confronto costruttivo e fecondo tra i due filosofi tedeschi viene a cadere. Con altre parole: se si mettesse in dubbio l'idea che nell'ultimo Husserl l'intersoggettività rappresenti un cambio di paradigma ovvero «der letzte Geltungsboden»⁵⁰, di ogni ricerca fenomenologica, non cadrebbe con ciò anche la possibilità di instaurare un dialogo fecondo con Leibniz? Dan Zahavi, Natalie Depraz e il curatore dei volumi sull'intersoggettività Iso Kern sono convinti che l'opera tarda di Husserl possa essere interpretata come rielaborazione e correzione di alcune prospettive, eccessivamente solipsistiche, contenute nelle *Meditazioni cartesiane*. Più in particolare, studiosi come Kern mettono in rilievo che la problematicità della nozione di intersoggettività presente nelle *Meditazioni* sia dovuta all'impossibilità di tenere insieme due concetti legati alla stessa: quello di «allargamento» [*Erweiterung*] e quello di «implicazione» [*Implikation*]. In base al primo concetto, l'entrata dell'Altro nella sfera trascendentale, una volta realizzata l'*epoché*, avverrebbe per passi, per allargamento appunto, a partire da una sfera primordiale dell'Io solipsistica. In base al secondo concetto, invece, presente a partire dalla *Quinta meditazione*, la riduzione egologica scoprirebbe

⁴⁸ Vergani (2004), p. 545.

⁴⁹ Hua VII (1956), p. 196.

⁵⁰ Micali (2008), p. 115.

l'intersoggettività come una forma originaria e comprensiva della soggettività, già implicita in questa, mostrando quindi come un solipsismo trascendentale sia mera apparenza [*Schein*] o, al più, una necessità metodologica per portare alla luce la struttura intrinsecamente intersoggettiva della sfera primordiale dell'io:

Die egologische Reduktion ist also keineswegs identisch mit der primordialen (Reduktion auf die Eigenheitssphäre), sondern diese ist nur rein methodischer Schritt innerhalb jener mit dem Ziele, sie als intersubjektive zu bestimmen. M.a.W., das transzendente Feld muss implizit bereits in den ersten vier Meditationen ein intersubjektives sein; das Transzendente ist an sich schon von Anbeginn der Reduktion Intersubjektivität⁵¹.

Husserl, del resto, è ben consapevole dell'ambiguità dell'idea di riduzione (alla soggettività trascendentale) come si evince da un passaggio contenuto nel testo n. 5 del volume XV della *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* allorché osserva che «Die in der Epoché setzbare Subjektivität wird zu verstehen sein als "meine monadisch eigene", des phänomenologisierenden Ich monadisch eigene Subjektivität, und als die in dieser sich erschliessende transzendente Intersubjektivität»⁵². C'è ancora da sottolineare che l'ambiguità di cui sopra per la quale allargamento ed implicazione dovrebbero contrapporsi, non ha molto senso all'interno della sfera trascendentale in cui i due concetti conservano una «innere Affinität»⁵³. Come dire che solo nel campo di un'attitudine naturale una tale opposizione può aver luogo, mentre in quello trascendentale della riduzione primordiale questa non ha nessuna legittimità se l'*epoché* deve poter mettere tra parentesi posizione tetica relativa all'esistenza del mondo. In questa *Geltungssphäre*, il fenomeno dell'Altro rimane un «transzendentes Faktum» che, tuttavia, esplicita ciò che la neutralizzazione attivata dall'*epoché* aveva *implicitamente* accertato. Tutto ciò a conferma del fatto che, in qualche modo, il *Fundierungsordnung* - Io-Altro - è sempre mantenuto contro ogni pretesa di un a priori intersoggettivo rintracciabile nella sfera assoluta dell'ego.

La questione dell'intersoggettività monadica, insomma, avrebbe potuto allargare l'orizzonte teoretico della ricerca fenomenologica ancora legata (forse) ad un'impostazione *centrata* sulla coscienza del soggetto. Agli orizzonti dell'esperienza trascendentale, infatti, appartengono non solo quelle possibilità legate alla centralità [*Zentriertheit*] del *Leib*, ma anche quelle inerenti ad altre entità corporee che, in virtù del loro comportamento espressivo, sono date e comprese da ogni soggetto. Avanzamenti teoretici lungo questa traiettoria di ricerca avrebbero consentito al fenomenologo anche una "correzione" ed allargamento della nozione di entropatia che, soprattutto nelle ultime opere, sembra dipendere *troppo* da quella appercezione analogica a cui risultano estranee forme di comunicazione, come quella linguistica, per esempio, che sono altrettanto fondamentali per l'intersoggettività monadica. Un soggetto *troppo* trascendentale (come nella *Quinta meditazione*) è, di fatto, un soggetto monadico, privato, per così dire, di quelle "finestre" attraverso cui accedere al mondo degli altri. Tuttavia, rispetto al soggetto leibniziano, quello husserliano non è *auto-sufficiente* perché la determinazione completa del concetto monadico, dal punto di vista fenomenologico, è un'assurdità. L'esperienza è sempre finita, ragion per cui l'intellegibilità di un mondo (intersoggettivamente) oggettivo richiede, *obtorto collo*, che le monadi siano dotate di "finestre", cioè in qualche modo *de-centrate*. Scrive, infatti, Husserl: «Eine Monade hat also Fenster, um fremde Einwirkungen aufzunehmen.

⁵¹ Kern 1973, (Hua XV), p. XXXIII. «La riduzione egologica non è quindi affatto identica a quella primordiale (riduzione alla sfera propria), ma quest'ultima è solo un passo metodologico all'interno della prima, con l'obiettivo di determinarla come intersoggettiva. In altre parole, il campo trascendentale deve essere implicitamente intersoggettivo già nelle prime quattro meditazioni; il trascendentale è di per sé intersoggettività fin dall'inizio della riduzione» [trad. it. a cura degli autori].

⁵² Hua XV (1973), p. 73. «La soggettività posta nell'*epoché* sarà da intendere come "mia propria [soggettività] monadica", soggettività monadicamente propria dell'io fenomenologizzante e come l'intersoggettività trascendentale che in essa è accessibile» [trad. it. a cura degli autori].

⁵³ Micali (2008), p. 118.

Es sind die Fenster der Einfühlung»⁵⁴. Se poi si tiene sotto presa, nella comprensione dell'intersoggettività, il comportamento sociale ed il linguaggio, la reciprocità che si instaura tra i soggetti non ha nulla della rigidità metafisica che attiene alle monadi spirituali di leibniziana memoria nella misura in cui «concrete subjects are capable in principle of expanding their perspectival limitation only as a result of acting and speaking»⁵⁵. Si deve aggiungere ancora che la sopra citata (apparente) contrapposizione tra il concetto di allargamento e quello di implicazione della sfera egologica primordiale non ha nessuna giustificazione allorché il fenomenologo opera la riduzione primordiale: l'époché infatti annulla [*ausschalten*] qualunque riferimento al mondo, compreso l'Altro. Che viene «messo tra parentesi» [*eingeklammert*]. In quanto *fenomeno*, tuttavia, l'Altro viene a datità nell'orizzonte dell'accordo (armonia?) delle esperienze, ma solo in quanto fatto [*Faktum*] trascendentale. In questo modo la dimensione egologica si amplia senza che «sich kein Primat der Intersubjektivität abzeichnet»⁵⁶. Ed anche l'ambiguità semantica della nozione di soggettività riportata nel testo n. 5 sopra citato, testimonierebbe di una predilezione data dal Nostro alla sfera del proprio rispetto a quella intersoggettiva. E ciò lo si può inferire da quella «fundamentaler Unterschied» tra le due sfere relativamente alla problematica del tempo. Differenza che si pone tra 1) una primaria temporalizzazione universale [*an sich ersten universalen Zeitigung*] attraverso cui si costituirebbe la monade nella sua concretezza e 2) una temporalizzazione fondata [*fundiert*] che si realizzerebbe mediante la «Kon-präsenz» e «Kon-temporalität» delle altre monadi. [È evidente che anche in questo contesto teoretico, venga fuori un rapporto di fondazione [*Fundierungsverhältnis*] tra la sfera primordiale ed il riferimento all'Altro: lo strato [*Schicht*] della primordialità è la prima concrezione, ovvero il fondamento da cui emergerebbe l'estraneità. La soggettività trascendentale, che si qualifica intersoggettivamente, è sostenuta dall'io fenomenologizzante; l'io trascendentale fenomenologizzante comprende in sé l'intersoggettività. Nel *Forschungsmanuskript C 3*, Husserl è molto esplicito su questa relazione di dipendenza della validità dell'Altro dall'io:

Sein von Anderen ist als Sein einer anderen lebendigen Gegenwart bezogen auf meine Gegenwart. [...] Ich bin in der Ursprünglichkeit dieses strömenden Lebens als strömenden Konstituierens. Alles, was ich darin als Konstituiertes habe, habe ich als solches in Geltung, und es ist meine bleibende Habe⁵⁷.

Nella mancanza di un Dio orologiaio che accordi i tempi intermonadici, non si può chiedere di più! Solo in questo modo, per il fenomenologo, si può arrivare alla costituzione di un mondo monadico oggettivo-trascendentale:

Wir haben damit “transzendental-objektiv” eine Monadenwelt, in der Einheitsform einer Zeit, “in” der alle Monaden sind, deren jede ihre Zeit hat, die sich der Allzeit einfügt. Jede Monade hat ihre strömende Präsenz, in der *implicite* geborgen ist die gesamte Intentionalität ihrer Vergangenheit und Zukunft⁵⁸.

Da notare come quell'«in» presente nel testo citato in cui le monadi si troverebbero è, quasi certamente, virgolettato da Husserl non solo perché lo si vuole distinguere da un “in”

⁵⁴ Hua XV (1973), p. 295. «Una monade ha quindi delle finestre per ricevere influenze esterne. Sono le finestre dell'entropatia» [trad. it. a cura degli autori].

⁵⁵ Mertens (2019), p. 278.

⁵⁶ Micali (2008), p. 119.

⁵⁷ Hua Mat VIII (2006), p. 57. «L'essere dell'altro è, in quanto essere di un altro presente vivente, riferito al mio presente. [...] Io sono all'origine di questa vita fluente come un costituire fluente. Tutto ciò che io ho lì come costituito, ce l'ho come tale in quanto valido e in quanto mio possesso duraturo» [trad. it. a cura degli autori].

⁵⁸ Hua XV (1973), p. 74. «Con ciò abbiamo, dal punto di vista “trascendentale-oggettivo”, un mondo di monadi, nella forma unitaria di un tempo “in” cui tutte le monadi sono, ognuna delle quali ha il proprio tempo che si inserisce nella totalità temporale. Ogni monade ha la sua presenza fluente, nella quale è implicitamente racchiusa l'intera intenzionalità del suo passato e del suo futuro» [trad. it. a cura degli autori].

spaziale – è un luogo del tempo, non dello spazio –, ma anche per il fatto che la dimensione temporale “in” cui le monadi si co-costuiscono è *derivata* e, se si potesse usare un termine tecnico della filosofia della mente, *sopravveniente* su quella *Zeitigung* primordiale ed originaria (della sfera primordiale egologica) in cui questioni di “luogo”, in virtù della sua assolutezza, non avrebbero senso.

Nonostante l'indubitabile importanza dell'intersoggettività, così come si apprende in particolare dalla *Quinta Meditazione*, non si può tuttavia tacere il fatto che l'approfondimento teoretico della sfera intermonadica si muova sempre, nel fenomenologo tedesco, su un terreno scivoloso e semanticamente ambiguo:

Die phänomenologischen Details dieser Konstitution sind allerdings keineswegs eindeutig bei Husserl, wie man sich durch einen Blick in die vielen hundert Seiten nachgelassener Manuskripte, veröffentlicht in den drei Bänden zur Phänomenologie der Intersubjektivität, leicht überzeugen kann. Die Darstellung dieser Problematik in der Fünften Cartesianischen Meditation bildet eher nur die Spitze des Eisbergs dieser untereinander nicht immer kompatiblen Überlegungen⁵⁹.

In ultima analisi, se qualcosa deve essere salvato dell'impianto monadologico di Leibniz sono particolari ed isolate conoscenze che, tuttavia, se messe insieme, fanno della metafisica leibniziana un'impresa dogmatica: «Aber so viele wertvolle Einzelerkenntnisse er gewonnen hat, im Ganzen ist er dogmatischer Metaphysicker»⁶⁰. Se qualcosa, di più profondo, accomuna i due pensatori tedeschi, nonostante le notevoli differenze tra i loro impianti teoretici, è forse quella «faule Vernunft», la ragione pigra, o il lebniziano «sofisma pigro»⁶¹, che per lo Husserl della *Krisis* conduce la filosofia a quell'irrazionalismo e a quella razionalità angusta, peggiori del vecchio razionalismo: «Non è forse addirittura la cattiva razionalità della “ragione pigra”, che si sottrae alla lotta per il chiarimento dei dati ultimi e dei fini e dei mezzi che essi suggeriscono in un modo definitivamente e veramente razionale?»⁶². In quella famosa conferenza tenuta dal fenomenologo tedesco nel 1935 al Kulturbund di Vienna, egli come il cavaliere del dipinto di Dürer, *Ritter, Tod und Teufel* esortava infatti l'Europa alla sua rinascita *aus dem Geiste der Philosophie*, proprio perché «Europas grösste Gefahr ist die Müdigkeit»⁶³.

Bibliografia

Husserl, E.

Volumi Gesammelte Werke:

Hua I (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di B. Strasser, Martinus Nijhoff - Den Haag; trad. it. parz. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1970.

⁵⁹ Kaehler (1995), p. 700. «Tuttavia, i dettagli fenomenologici di questa costituzione non sono affatto univoci in Husserl, come si può facilmente constatare esaminando le molte centinaia di pagine di manoscritti postumi pubblicati nei tre volumi sulla *Phänomenologie der Intersubjektivität*. La presentazione di questo problema nella Quinta meditazione cartesiana è piuttosto solo la punta dell'iceberg di queste considerazioni, non sempre compatibili tra loro» [trad. it. a cura degli autori].

⁶⁰ Hua VII (1956), p. 444. «Ma per quanto abbia guadagnato così tante valide conoscenze particolari, nel complesso egli rimane un metafisico dogmatico».

⁶¹ Leibniz 1993, § 55.

⁶² Hua VI (1954), [trad. it. (1961), p. 45].

⁶³ Ivi, p. 358.

- Hua III, 1 (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Text der 1.-3. Auflage, neu a cura di K. Schuhmann, Martinus Nijhoff - Den Haag; trad. it. a cura di V. Costa *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.
- Hua VI (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff - Den Haag; trad. it. a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano.
- Hua VII (1956), *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion: Kritische Ideengeschichte*, a cura di R. Boehm; Martinus Nijhoff - Den Haag; trad. it. parz. a cura di V. Costa, *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; trad. it. parz. a cura di G. Piana *Storia critica delle idee*, Guerini, Milano 1989.
- Hua VIII (1969), *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, a cura di R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Hua XV (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, a cura di I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag.

Volumi Dokumente:

- Hudo I (1994), *Briefwechsel, Band I, Die Brentanoschule*, a cura di K. Schuhmann Springer, Dordrecht.

Volumi Materialien:

- Hua Mat VIII (2006), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. Die C-Manuskripte, a cura di D. Lohmar, Springer, Dordrecht.
- Hua Mat IX (2012), *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, Springer, Dordrecht.

- Altobrando, A. (2010), *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino.
- Husserl, E. (2019), *Il bambino. La genesi del sentire e del conoscere l'altro*, trad. it. e cura di A. Ales Bello, Fattore Umano, Roma 2019.
- Kaehler, Kl. E. (1995), "Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität", *Tijdschrift Voor Filosofie*, n. 4, pp. 692-709.
- Kern, I. (1973), *Einleitung*, in E. Husserl, (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, a cura di I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Leibniz, G.W. (1993), *Saggi di Teodicea. Sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, trad. it. a cura di A. Marilli, Rizzoli, Milano.
- Leibniz, G. W. (2001), *Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano.
- Meist, K. R. (1980), "Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem bei Husserl", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 34, n. 4, pp. 561-589.
- Mertens, K. (2019), *Husserl's Phenomenology of the Monad. Remarks on Husserl's Confrontation with Leibniz*, in J.J. Drummond, O. Höffe, (eds.), *Husserl. German Perspectives*, Fordham University Press, New York, pp. 265-287.
- Micali, S. (2008), *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Springer, Dordrecht.
- Pasini, E. (2013), "Teleologia in Leibniz e Husserl. Brevi note a partire da un inedito leibniziano", *Discipline filosofiche*, vol. XXIII, n. 2, pp. 21-36.

- Toronyai, G. (2003), "On Personal, Intersubjective, and Metaphysical Sense of Death. An Inquiry into Edmund Husserl's Transcendental Phenomenological Approach to Death", *Husserl Studies*, pp. 67-88.
- Vergani M. (2004), "La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de «monadologie»", *Les Études philosophiques*, n. 4, pp. 535-552.
- Zahavi, D. (2003), *Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy*, in D. Welton (ed.), *The New Husserl*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 233-254.
- Zahavi, D. (2003b), *Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy*, in D. Welton, (ed.), *The New Husserl*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 157-180.