

Abstract: *Husserl as Historic of Ideas, between Forests and Regional Ontologies*

*Critical History of Ideas* is the title Husserl gave to a series of lectures in 1932, focusing on the history of the relationship between truth and perception and to phenomenological reduction. These lectures form the first part of a course dedicated to *Erste Philosophie (First Philosophy: Critical History of Ideas and Theory of the Phenomenological Reduction)*. Their purpose is to reconstruct the genesis of the structural problems of phenomenology through historical perspective. Plato, Descartes, Locke, Hume, and Berkeley are interpreted as opportunities to focus on the fundamental themes of phenomenology. In this sui generis history of ideas, the most substantial section is devoted to the reconstruction of empiricism and its skeptical outcome.

This highlights a form of elective affinity between the empiricist world and the phenomenological field, engaging Husserl in remarkable discussions that go far beyond mere historical reconstruction of the genesis of ideas. The underlying intuition of these lectures is that the history of philosophy can be seen as a precursor to philosophical themes, and that there is a common ground of truth between traditions, which must be tested in a typically Platonic dialogic form.

*Keywords:* Acknowledgment, Empiricism, Identity, Immanence, Phenomenological Reduction, Skepticism, Synthesis of Aspects

### 1. *Uno scorcio inedito*

Concepita come introduzione al corso del 1923-1924, dedicato alla fondazione di una *Filosofia prima* e, in parallelo, alla riduzione fenomenologica, *Storia Critica delle Idee* offre scorci inediti, per avvicinarsi ai nodi fondazionali della fenomenologia, in una fase cruciale della elaborazione del pensiero husserliano. Siamo di fronte ad un passaggio, essenziale, ben spiegato da Vincenzo Costa, nella sua introduzione alla versione italiana di *Filosofia Prima*: nelle lezioni si rinsaldano concettualità presenti nelle ricerche del ventennio precedente, mentre si avverte una tensione verso ulteriore arricchimento del quadro, grazie ad elementi determinati dai temi della intersoggettività fenomenologica, e della sintesi passiva.

*Storia critica* apre su uno scorcio inedito, perché la necessità di costruire una prospettiva esclusivamente storico – ricostruttiva della nozione di idea, è davvero poco usuale in questo autore: infatti, anche se la interpretazione di temi programmatico – fondativi della tradizione filosofica si inseguono spesso, nei testi raccolti in *Husserliana*, frequentemente accompagnati da dense discussioni locali, secondo un metodo tipicamente contrappositivo, accade raramente che il filosofo si metta alla prova nel percorso di ricostruzione generale di un problema, cercando, come accade qui, una complementarità fra le varie tipologie concettuali, elaborate dal pensiero filosofico.

In generale, gli omaggi, i medaglioni, o i testi polemici, con cui vengono investiti i fantasmi di Kant, Descartes, Locke, Brentano, James nella scrittura husserliana sono sempre localizzati, all'interno di discussioni specifiche che non presentano problemi ricostruttivi che vadano oltre la attualizzazione di un problema. Assumere il tema

---

\* Università della Calabria.

fondamentale di un autore, si pensi, ad esempio, alla funzione del dubbio in *Meditazioni Cartesiane*, significa ripensare una posizione, discutendola spesso dall'interno, in un lavoro dialogico di critica e ricostruzione di uno stile filosofico ben determinato, che va onorato in un radicale modificarsi della prospettiva su quel contenuto. Il modulo sembra così appoggiarsi all'idea di una variazione continua, che innesti i problemi di un autore come spunti per una ricerca autonoma.

Nel testo del '23, invece, il metodo cambia, più esattamente si rovescia, e non è accidentale che qualcosa di simile accada nella *Crisi delle scienze europee*: molti punti di quel testo si raccordano ai temi sviluppati in *Filosofia Prima*, ma il percorso intrapreso nel corso di cui parliamo ha motivazioni diverse. In *Storia critica*, viene costruito un percorso metodologico generale, in cui si invoca la presenza complementare di una intera tradizione filosofica, che viaggi da Platone al positivismo empirista. Si allacciano così nodi a complessità crescente, che vanno poi a stringersi *tutti* attorno a Hume.

Il registro stilistico, oscillante dal tono di omaggio a quello del corpo a corpo teoretico, sembra voler onorare due istanze. La più manifesta, è una presa di posizione contro le ricostruzioni storicistiche del pensiero filosofico: nonostante i cenni di stima nei confronti di Dilthey, Natorp, Rickert, Windelband, Husserl ha sempre diffidato dell'utilità di una idea di una ricostruzione storica del pensiero, che si orienti in forma teleologica, in un percorso tra maschere storiche del concetto. Solo Dilthey sembra aver un registro affine ad Husserl, proprio nella forma di un ripensamento radicale dei concetti, rispetto al tema dell'esperienza: per altro, l'autore di *Vivere e conoscere* condivide con Husserl una ricca discussione critica attorno ai modelli di coscienza tipici dell'empirismo inglese, la cui radicale rielaborazione andrebbe intesa come la chiave di volta, per accedere al piano originario delle forme d'esperienza. Tale pienezza, del resto, ha più di un punto di contatto con l'elaborazione del *Mondo della vita* husserliano.

In queste *lezioni*, tuttavia, Husserl sembra prediligere una indagine costruita per sospetti, accenni, embrioni di pensiero attraverso cui si preannunci un tema, o le linee di uno stile filosofico, concepito sempre come intreccio, o campo di forze, senza risoluzione. L'esibita diffidenza verso l'individuazione di una idea semplice, che, nello sviluppo del pensiero divenga fondamento, è una scelta che, di fatto, copre il rifiuto di una relativizzazione scettica del senso originario del problema filosofico della verità: affidando il valore dei concetti alla pura datità del loro inveramento storico si perde il lavoro nascosto attorno al farsi delle trame concettuali, che permettono il lumeggiare discontinuo di una verità, che può darsi solo per stratificazione. Su questo terreno, non vi potrebbe essere maggior continuità fra *Storia critica delle Idee*, abbozzata nel 23/24 e il corso heideggeriano sui concetti fondamentali della filosofia aristotelica, pensati nel medesimo anno. Il luogo di fondazione della verità non può essere impiantato nella destinalità della storia delle idee, o degli stili filosofici.

Assieme a questa istanza, tuttavia, ne emerge un'altra, molto più insistente: vi è, nello Husserl delle *Lezioni*, un radicalismo costruttivista, che vede nel preannunciarsi di un qualsiasi tema filosofico, un fondo veritativo che impone l'immediata necessità di immergerlo nella dialogicità del metodo fenomenologico. Tale scelta fa emergere differenze nette: in Heidegger si rafforza l'idea di un percorso destinale del concetto, che permetta, ad esempio, l'incapsularsi della problematica aristotelica, in cornici rigide, che sembrano proteggerla, e, per certi versi, condannarla, alla continuità di domande irrisolte, legate allo sradicamento della filosofia aristotelica dal piano della esperienza originaria della verità. Segnate da questo peccato originale, le costruzioni concettuali ricostruite da Heidegger, nella loro indubbia originalità, rischiano di assomigliarsi un po' tutte, poste come sono su un registro estraneo al terreno delle loro formulazioni. La seminalità del testo heideggeriano si carica infatti del rifiuto di individuare distinzioni locali, facendo sì che i temi, in fondo vicinissimi a quelli di Husserl (il senso della vita teoretica, il costituirsi delle

forme di esistenza di pensiero, l'intersoggettività, che Heidegger sviluppa a partire dalla rilettura della *Rhetorica*), appaiano singolarmente statici. Su questo modo di intendere il senso delle vicende storiche del pensiero, la divaricazione fra i due testi non potrebbe essere maggiore. Husserl si immerge nella discussione con una foga teoretica, che già nel 23 Heidegger sembrava voler porre, rassegnatamente, da parte: in fondo, per Heidegger, fin dal notevole corso dedicato ad Aristotele (e, tra le pieghe, neanche troppo nascostamente ad Husserl), sembra che tutto sia già successo, non vi sia più nulla da correggere, lasciando tutto il peso della speculazione ad una *sola* domanda<sup>2</sup>, sempre la stessa, anche se drasticamente, riformulata, attorno alla questione di un fondamento non dichiarato.

## 2. L'immanenza della verità

Nelle 27 lezioni che costituiscono *Storia Critica*, il procedimento ha intenzioni diverse: la ricostruzione del dibattito filosofico da Platone a Kant è attraversata da una tensione teorica, volta verso la necessità di un intento dialogico che, assieme alla discussione delle posizioni, mostri la fecondità dei terreni, di volta in volta isolati dalla tradizione. Si parte da un postulato: ogni forma scettica prende forma dall'idea di una riflessione sulla totalità della ragione, e quindi, della verità. Lo scetticismo, in altre parole, pensa sempre in grande, e in forma sistematica, mentre la via di costituzione del tema della verità e della sua fondazione, impone il farsi avanti di un osservatore non neutrale, disperatamente incapace di collocarsi su un piano puramente ricostruttivo. Per questo motivo, nella *Storia critica* ad ogni forma di idea, corrisponderà una interpretazione mitologica del mondo, che parta però dal terreno di domande originarie sensate, e ben poste, sui rapporti fra creazione dell'idea e tessuto del mondo: tale radicamento apre la via ad una riplasmazione di entrambe le nozioni, e ad un dialogo, volto a salvare costantemente la possibilità di una corretta via d'accesso, una *Filosofia Prima*, che ridia spessore alle nozioni di mondo, e di verità.

Le fondazioni filosofiche sarebbero così *tutte* radicate nel vero, partendo da aperture di problemi ritenute indispensabili per la costruzione di un pensiero; al tempo stesso, sono spunti, che hanno tradito il piano originario delle domande da cui erano partiti, restando esposti a sviluppi non felici, eufemismo per dire che vengono pensati in modo incompleto.

È imbarazzante dirlo, ma Husserl ragiona proprio così, e spesso la prudenza storica viene genuinamente messa da parte. È corretto? Certamente no, una lunga tradizione critica ci insegna a dubitare del senso immediato di testi che andrebbero affrontati con prudenza storica e filologica. Verrebbe tuttavia da dire che, in *Storia critica*, la verità voglia andar oltre la buona creanza, nei confronti di una tradizione, per quanto eccelsa essa sia. È una tradizione inventata? No, i riferimenti, non citati, sono testuali, e contestualizzati con cura, nei registri originali delle argomentazioni di Descartes, Locke, Hume. L'impressione è che Husserl conosca questi argomenti a memoria, nei dettagli più sottili, ma senta il bisogno di svilupparli in una forma vicina all'identificazione.

Preso in questa esagitazione, e saltando fuori, in modo quasi convulsivo, dal piano storico, Husserl incrocia giudizi lapidari, spunti teorici sapidissimi, avvisi concettuali, spesso interrotti, che creano continuamente il sospetto che egli lavori sempre su un doppio registro. In questo modo, la ricostruzione storico – critica della nozione di idea, e l'individuazione delle condizioni di campo che operano nella sua evoluzione, operano in parallelo. È essenziale che, fra le nozioni di campo che definiscono lo statuto ontologico dell'idea, vada compreso il modificarsi dei paradigmi scientifici: per questo motivo, Husserl sottolinea continuamente una differenza di fondo, rispetto al paradigma critico kantiano. Il modello newtoniano e quello critico non possono muoversi in parallelo, perché il newtonianesimo ha prodotto una ideologizzazione del concetto di natura, una confusione

<sup>2</sup> Cfr. Heidegger (2017), p. 118.

di registri fra il concetto matematico puro e sua applicazione al molteplice della esperienza, mediante un modello fisico<sup>3</sup> che riecheggia ancora nella estetica trascendentale kantiana, pensata nella seconda edizione della *Critica della Ragion Pura*.

Sono scelte interpretative fortissime, che danno al lettore di *Storia Critica* l'impressione, legittima, di venir continuamente stratonato, e quasi spinto, verso una discussione che travolge il senso storico del susseguirsi delle posizioni filosofiche, nel riaprirsi di tensioni nei campi di forza fra concetti: al tempo stesso, dietro ai medaglioni dei profili autoriali, si aprono ancora vie da intendere come possibilità inesplorate, quasi che spunti fenomenologici siano residui di posizioni già consumate, intese come verità non ancora percorse.

*Storia Critica*, quindi, come maschera della teoria, ma in senso lontanissimo dalla prospettiva idealistica, che ancora abita, ad esempio, un autore imponente come Cassirer; del resto, la destinazione della *Storia* ad un pubblico di studenti, che possano, pian piano, acclimatarsi nell'idea di *Filosofia prima* ha un peso, ma il metodo che qui prende forma, assume spesso il valore di un manifesto. La filosofia va rifondata impegnandosi nella trama delle equivocità presenti negli errori di metodo, e in false prospettive, che si modificano e si intersecano nel costituirsi del mondo in cui viviamo.

La necessità di una riformulazione non genealogica, né destinale, dei concetti, avvicina così Husserl al Natorp di *Logos Psyche Eros* del 1921: si va a constatare la vitalità dei concetti, anche nella loro capacità deformativa: non possiamo mai segnare il tramonto, perché siamo immersi inconsapevolmente in una prospettiva culturale, che ci illude persino di poter andar *oltre* la stessa filosofia. La fenomenologia trascendentale e la consapevolezza delle forme intenzionali, degli schemi passivi, dell'unità ottenuta attraverso sintesi di aspetti che rimandino alla identità della posizione degli oggetti, ci permette di correggerne la portata, usando la ricostruzione storica come campo che preannunci la dimensione fondativa delle acquisizioni teoriche, in una continua proposta di domande, a cui la tradizione risponde esibendo quelli che, per Husserl, sono solo vivissimi preconcetti, che vivono ancora in noi.

### 3. *Forme dialogiche e forme intenzionali*

Il metodo di cui discorriamo sembra rimandare all'essenza discorsiva del dialogo platonico, e riverbera incisivamente nella partizione architettonica di *Storia Critica*. La messa in trama degli autori dà rilievo ai luoghi di massima affinità col pensiero fenomenologico: la scelta si esprime nel gran numero di lezioni che Husserl dedica all'empirismo, la corrente che occupa la sezione più impegnativa, e polemica, della esposizione storica. A questo controverso omaggio al terreno costitutivo del concetto di verità, Husserl contrappone una linea caratterizzata ora da frequenti apprezzamenti dell'atto del dubitare in Descartes, come luogo fondativo della ricerca della verità, ora per l'impostazione monadologica di Leibniz, come possibilità di una condivisione dei mondi possibili, nella fondazione di una intersoggettività fenomenologica, che parta però dagli atti della coscienza individuale. Non si tratta di creare ibridi, ma di seguire una tradizione di complementarità possibili, ma non percorse, nella storia del pensiero: così la tabula rasa di Locke viene fatta implicitamente dialogare col cogito cartesiano e il mondo di parvenza soggettiva della soggettività percipiente berkeleyana viene messa in confronto con la monadicità di Leibniz. Nulla di più lontano dalla intersoggettività heideggeriana impiantata nella, per altro geniale, rilettura della *Retorica* aristotelica: semmai, si tratterà di connettere il mondo possibile leibniziano ai presupposti condivisi di una via intersoggettiva alla validità del giudizio, capace di uscire dall'isolamento della coscienza berkeleyana. Dappertutto, aleggia l'idea recriminatoria di

---

<sup>3</sup> Cfr. Husserl (1989), p. 191.

una fenomenologia non percorsa, proprio nel momento in cui le varie tradizioni filosofiche cominciavano a costruirne il campo problematico.

Problematico non significa veritativo: problematico implica il dinamismo di un percorso, aperto e subito chiuso, di una porta mai perfettamente aperta sulle possibilità offerte dalla interpretazione fenomenologica della nozione di idea. La scelta di un registro epistemico così forte, porta, come abbiamo già detto, ad un ripensamento del doppio della verità, lo scetticismo, che vede nella tormentata crucialità della figura di Hume, il luogo in cui la discussione filosofica sembra più violenta, e ammirata, assieme. Per comprendere e rifondare il valore di verità dell'esperienza, su cui possano fondarsi le ontologie regionali delle scienze, bisogna ricostruire la fibra di quel nodo veritativo, che la filosofia di Hume avrebbe dissolto.

Da Hume, del resto, *irradia* il positivismo moderno<sup>4</sup>. L'espressione irradiare ricorre spesso in Husserl, per descrivere fenomeni in cui da un nucleo centrale, si staccano onde che creano un campo di forza, come accade col suono: superfici vibranti, materia, si diffondono tutto intorno, permeano uno spazio, trasformandolo in un ambiente.

Tale campo di forza va preliminarmente neutralizzato: esso si impone come un filtro, per ricostruire il senso del sapere, e l'identità della filosofia. Il positivismo empirista e lo scetticismo sono le forme che vanno liquidate assieme, perché concretescono l'una nell'altra. La scelta del terreno fondativo della fenomenologia determina così lo scarsissimo spazio che queste lezioni dedicano a Kant. È una sottrazione significativa e velenosa, in un corso che si vuol riappropriare del significato dell'espressione critico: proprio da questa messa in mora, che non richiede un commento, per la sua spietata trasparenza, dobbiamo avviarcì a ricostruire la nozione fenomenologica di idea.

#### 4. Filosofia Prima: *l'oggetto della filosofia e la visione dell'empirismo*

Abbiamo cercato di riassumere, per approssimazione, la parte storica del corso dedicato alla *Filosofia prima*: questo titolo ruota attorno a un duplice registro, che si incarna tanto nella ricerca di una fondazione che possa, in parallelo sostenere tanto la correlatività di mondo e soggetto, cui il costituirsi di sapere e ontologie regionali. I due temi sono presi assieme: il farsi strada del tema del trascendentale, in senso fenomenologico, è un percorso storico di rielaborazione critica della nozione di idea, un termine che, in senso lato, garantisce il tema della verità, della oggettività, e della certezza. Il piano, oggettivo, impone un fondersi continuo di speculazione teorica e ricostruzione storica, in cui si fa strada, inaspettatamente, una tendenza insistita alla presa di parola in prima persona, atteggiamento non così ricorrente in Husserl, se escludiamo i momenti esplicitamente analitico - descrittivi. D'altra parte, è solo da una crisi dei fondamenti avvertita in prima persona, che può prendere forma il pensare: l'esigenza di una filosofia prima può prendere forma solo accettando il senso di uno scacco, un po' come accade nella discussione sull'obiettivismo moderno ne *La crisi delle scienze europee*. Conviene leggere tutta questa lunga citazione, che indica che la presa di identità del filosofo nasce, cartesianamente, con messa in crisi dei presupposti falsamente oggettivi che sostengono la nozione ingenua di mondo:

Dietro di noi sta la vita scientifica che abbiamo vissuto fino a questo momento, con tutte le sue acquisizioni conoscitive che, per noi, prima erano del tutto soddisfacenti, con tutte le verità, teorie e scienze che un tempo avevamo considerato assolute. Ora non ci bastano più. Ci siamo destati da quella ingenuità, che cercava di fondare positivamente la verità, abbiamo avvertito il pungolo doloroso dello scetticismo in modo sufficientemente doloroso. Grazie ad esso abbiamo imparato a dirigere lo sguardo sulla soggettività

---

<sup>4</sup> Cfr. Husserl (2007), p. 25.

conoscitiva, dalle cui operazioni coscienziali, dalla cui passività pre-teoretica, e dalla cui attività teoretica, scaturisce per il soggetto ogni essere vero semplicemente presunto, e ogni essere fondato come vero, ogni teoria semplicemente presunta, e anche ogni teoria che si rivela cogliere la verità oggettiva. Abbiamo preso coscienza del fatto che una conoscenza perfetta di ciò che è il mondo è e di ciò che determina una teoria vera su di esso, non può essere ottenuta senza lo studio della soggettività trascendentale in cui il mondo, e la teoria relativa al mondo si costituiscono in modo soggettivo-trascendentale. Ogni scienza positiva è determinata quindi da un'astratta unilateralità, in quanto in essa la vita e l'operare trascendentale della coscienza che esperisce, pensa, ricerca e fonda rimangono anonime, inavvistate, inindagate, incomprese<sup>5</sup>.

L'apologo del risveglio è un *topos* su cui indulge molto la filosofia moderna, ma qui esplose in parole durissime, che puntano l'indice verso una visione ingenua del mondo, legata ai presupposti inindagati del far scienza: il livello superiore delle conoscenze scientifiche sembra non poter trovare un fondamento, se non viene riportato agli atti che permettono il riconoscimento della sfera trascendentale in cui si muovono mondo e soggetto.

La polverizzazione delle certezze e il senso dello scetticismo nascono da una visione che ha obliato la dimensione degli atti coscienziali, legati al continuo costituirsi del mondo come scena percettiva, in cui ci muoviamo, scossi fra passività e fuochi della attenzione. L'arrestarsi al piano superiore, al mondo del senso già preconstituito, è un atteggiamento che prende forma in una ideologizzazione dell'esperienza che ha il nucleo pulsante nel costituirsi della visione del mondo interna al pensiero empirista. Esso trova un punto d'arrivo nel teatro dello scetticismo humaneo. Le espressioni hanno una secchezza inusuale: si ricorre, lapidariamente, ad un'immagine dai caratteri lugubri. L'arte scettica di Hume consiste nel trattare la conoscenza umana come un teatro nel quale compaiono come attori la ragione e l'immaginazione, che si annientano come nemici implacabili<sup>6</sup>.

Un dialogo assurdo, fra forme incomplete chiuse in un circolo vizioso, ma il valore di queste lezioni nasce proprio dalla dolorosa presa d'atto della sterilità del terreno costitutivo da cui si dipartono scienze e filosofia. Vi è la consapevolezza di una deformazione sistematica delle forme di stratificazione di senso, che operano attivamente alle spalle delle scienze, opacizzandone più che i risultati, i presupposti. Ne nasce un conflitto latente fra strutture gnoseologiche, assieme raffinatissime e cieche. L'idea di risveglio verso il trascendentale, e le forme di senso nascoste che lo sostengono, mira ad un vero e proprio scuotimento non solo del soggetto conoscitivo, ma, soprattutto, delle idee che lo abitano.

Il tema, naturalmente, non prende forma dentro solo al dibattito contemporaneo a Husserl: l'idea di una crisi<sup>7</sup> delle scienze fa tutt'uno con l'invito ad assumere un atteggiamento teoretico nel pensare. Fa quindi parte del costituirsi dell'identità filosofica, fin dal mondo greco. È una assunzione etica di responsabilità, rispetto ad un accadere che ha carattere ricorsivo: un simile conflitto agita non poco anche la speculazione kantiana, che qui, ancora una volta, rimane taciuta. Husserl vede nella *Estetica trascendentale* kantiana un percorso che ha assunto, surrettiziamente qualcosa di precedente, senza averlo tematizzato in modo radicale: non vi è risveglio dal sonno dogmatico, se non si entra fino in fondo nei presupposti empiristi a cui si crede di poter sfuggire, presupposti evidenti nel mondo del molteplice dell'intuizione.

<sup>5</sup> Ivi, p. 33.

<sup>6</sup> Cfr. Husserl (1989), p. 192.

<sup>7</sup> Vedi l'incipit della lezione 28 in *Filosofia Prima*: «Dunque, nella misura in cui chi inizia a filosofare assume le motivazioni dello scienziato in generale, queste continuano a vivere in lui, poiché egli era già prima un uomo di scienza. Fondamentalmente, egli non vuole cambiare alcunché. Come filosofo non vuol essere niente altro che scienziato, però uno scienziato autentico, radicalmente autentico, e come nel caso dello scienziato, ciò che lo muove è l'amore per il sapere. Questo amore per il sapere non è altro che amore scientifico per la verità, che si esplica nella dedizione abituale nell'ambito dei valori della verità implicito nella sfera del giudizio» (Husserl, 2007, p. 13).

Ma cosa significa andare dietro alla quinta teatrale dello scetticismo, o vedere gli errori strutturali a cui si appoggia? È chiaro che, nella visione di *Storia critica delle idee*, lo scetticismo è un velo che maschera il mondo di certezze, in cui ci muoviamo come ciechi: con l'empirismo questa dinamica riesce a investire assieme mondo e coscienza, con campi che si sovrappongono in modo totale con la fenomenologia. Non sarebbe sbagliato parlare di un reciproco cannibalismo fra campi, che hanno carattere di concentricità. Alla concentricità dell'area di interessi, corrispondono le circolarità degli equivoci: al tempo stesso, gli equivoci, che Husserl bolla spesso come grezzi, ingenui, confusivi, si radicano sul terreno della verità: questa insanabile ibridazione accompagna la pluralità dei movimenti del senso.

Per questo motivo, tenteremo di prendere solo due punti del ricchissimo percorso di *Storia critica delle idee*, dedicate a Locke e Hume: riteniamo che la ricchezza di questi temi diano bene il senso di un testo che avverte l'immanenza della verità come motore dell'empirismo: ma una verità immanente ha sempre il carattere dell'incombere. Husserl ragiona rispetto al disegno empirista come uno scacchista che debba ricostruire storicamente il senso di una grande partita di scacchi finita male: le mosse giuste dell'avversario sono state compromesse da pregiudizi che ne bloccavano la strategicità. Tale assunto implica il riconoscere che fenomenologia ed empirismo abitino regioni opposte nella terra del vero, ma che di quel vero, il senso dell'esperienza, si nutrano assieme. Correggere l'empirismo vuol dire dialogare anzitutto con se stessi.

##### 5. La borsa di Locke e le produzioni analogiche

Per apprezzare il senso di un simile percorso storico, conviene trattenerci ancora un po' sulla metafora del teatro humeano: la scena è pensata come un inscatolamento claustrofobico, la coscienza, in cui due personaggi, ragione e immaginazione continuano a cannibalizzarsi attraverso un interminabile scambio di ruoli. I limiti dell'una e dell'altra si sovrappongono, tirando il costituirsi delle idee, e delle loro relazioni, ora in forma dinamica e, al tempo stesso, inconsapevole, dentro a un gioco di ruoli profondamente dissociato.

Il problema diventa così capire cosa contenga la scatola, una domanda che potremmo tradurre più comodamente in un'altra, più diretta: come viene costruita una idea? La risposta di *Storia critica* rimanda proprio alla genesi di quei concetti, che stanno alle spalle della nostra concezione del mondo, ingenuamente rimodellata sull'idea di scienza moderna, e che giace inesplorata dentro al mondo della psicologia e delle scienze esatte. Il valore ossimorico di rimodellato ingenuamente è una conseguenza della prospettiva fenomenologica: la visione obbiettivistica è una lente deformante che, come l'abitudine humanea, sa prenderci alle spalle.

Per vedere il costituirsi di questa forma inconsapevole, bisogna tornare come a un punto di partenza verso la concezione di Locke del rapporto idea – mondo – sensazione<sup>8</sup>. La discussione parte così da un *topos* classico della filosofia moderna, un *topos* che ha già un piede nella verità, ma che viene riattivato in forma violenta. Husserl infatti formula, sin dall'inizio, una ricostruzione globale del problema, in pochissime righe, la cui esplicitazione copre diverse pagine. Le proprietà primarie dei corpi, o della cosa materiale, forza, posizione, grandezza, esercitano effetti sugli altri corpi, e su di noi, sui nostri organi di senso.

Le idee, che sono fondamentalmente sensazioni, intese come *analogia* dei corpi materiali, e delle loro relazioni. Naturalmente, il campo della analogia si riflette anche sulle proprietà secondarie, quell'insieme di proprietà sensibili, che *traducono* nel soggetto, proprietà geometrico – meccaniche, legate all'azione dei corpi fra loro e fra loro e il nostro sentire. Le sensazioni sarebbero effetti di forze analogiche, costituendo lo sfondo misterioso da cui geminano idee semplici e idee complesse. Sembra di rileggere, per molti aspetti, Berkeley,

<sup>8</sup> Cfr. Husserl (1989), p. 110.

frequentemente elogiato in questa sezione. Il lettore di Husserl conosce bene i termini di questa discussione: e sa con quanta frequenza le equivocità presenti empirismo vengano utilizzate come campo dimostrativo, per lasciar emergere i problemi della fenomenologia.

Quanto cambia qui è, significativamente, lo stile della analisi: sembra che lo scopo della *Filosofia prima* sia collocare la discussione su di un punto di partenza che possa valere da valido preliminare per una analisi fenomenologica. Insomma, andando a vedere come si combinano i piani esplicativi dell'empirismo, si deve mostrare non solo l'errore metodico ma anche la sensatezza della domanda iniziale, che mette in movimento le equivocità. Non si vuol negare che esista, su un piano ancora grezzo, lo spazio per una domanda che renda apparentemente sensato il dire che esista una relazione fra lo stile del mondo e l'ordine delle sensazioni. Solo se accettiamo la fondatezza della domanda, intravedendo i problemi che la rendono possibile, possiamo accedere ad una dimensione critica di storia delle idee. Se le cose stanno così, l'empirismo è il terreno fondativo per una discussione sul rapporto fra mondo e coscienza. Le sue domande, sbagliate, risuonano ancora nella luce di una verità ingenua:

Se ora consideriamo le intuizioni empiriche dei corpi, le "idee" in cui ci si manifestano sensibilmente le cose materiali fuori di noi, presentandosi in noi soggettivamente, queste idee contengono anche le qualità primarie come *analoga* di quelle esterne; ma, d'altro lato, anche quelle qualità specificamente sensibili, come il colore, il suono, il caldo e il freddo, ecc., che non spettano allo stesso titolo alle realtà materiali: esse sono solo soggettive e sono rilevanti dal punto di vista oggettivo solo nella misura in cui *indicano*, in forza dei nessi di causalità psicofisica, proprietà geometrico – meccaniche. I suoni di cui abbiamo sensazione rinviano a oscillazioni dell'aria che seguono certe regolarità, e vengono "spiegati" causalmente attraverso di esse [...] I corpi materiali in sé, dice Locke, non sono soltanto sostrati delle proprietà materiali, ma anche sostrati di forze. Queste vengono considerate da Locke come *analoga* delle forze psichiche originariamente esperite nella esperienza interna. Le qualità e le forze correlative non sono elementi autonomi di cui le realtà materiali sarebbero composte come meri complessi o conglomerati, ma esse sussistono sulla base di un sostrato unitario, di una sostanza, che è interamente sconosciuta, di un *je ne sais quoi*<sup>9</sup>.

Cosa si rimprovera a Locke? Gli stessi motivi che si insinuano nella visione ingenua della scienza: l'importare materiali eterogenei, e il tenerli assieme, senza saper comprendere quanto un modello influenzi l'altro. L'analogia crea una dimensione dell'eterogeneo, in cui un sostrato sconosciuto, che Husserl intenderebbe come, in senso lato, il *cogitans*, sostiene un intreccio inaccettabile di fatti e costrutti teorici.

Al tempo stesso, vi è la necessità di un riconoscimento della possibile fecondità (qui la differenza invalicabile con le ricostruzioni di Heidegger, volte ad un altro senso di verità) di un tentativo concettuale di un *modello* di ragione, per quanto sbagliato possa essere il mescolare proprietà corporee, sensazione, e forme relazionali.

Andando nel dettaglio, si possono scoprire altri aspetti di notevole interesse, a cominciare dalla nozione di forza. Perché certamente essa deriva dal mondo della scienza moderna, eppure sembra collocarsi all'interno di un rapporto puramente materiale e statico, fra corpi, comportamenti sperimentali, e proprietà. I sintomi di disagio nella costruzione lockiana emergono anche dal paravento linguistico: infatti, sappiamo solo *indicare* l'area di quelle proprietà di cui facciamo esperienza, tramite forza e analogia. L'indicare, anziché diventare un campo problematico, (come faccio ad indicare qualcosa in me che arrivi *totalmente* da fuori?) nella filosofia empirista si comporta come una vera e propria struttura logico – esplicativa. Essa cade, tuttavia, su una mappatura di riflessi e

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

turbolenze, che non sappiamo su cosa poggi. Sul piano delle forze? Su un sostrato soggettivo? Su un parallelismo analogico? L'indicare è un *analogon* del criterio analitico – compositivo delle idee semplici e complesse: un modo irriverente per dire che in Locke il linguaggio enumera scomponendo un intreccio, di cui non sa cogliere il senso. Comprende, ma non sa vedere. E, soprattutto, non sa dov'è.

Sono mosse rapidissime, e un poco irritanti, per la nostra sensibilità storica. Va però riconosciuto che muovere così velocemente la discussione verso piani tanto interni, ed intrecciati, permette di calibrare la critica su più obbiettivi contemporaneamente, perché la cruda ricostruzione della argomentazione lockiana, per altro molto fedele all'originale, mira ad attaccare presupposti inindagati della concezione scientifica del mondo, su cui indulgerà anche molto positivismo logico. Il tema empirico così diviene la via d'accesso ad una grande discussione sulla identità della scienza, e sulla funzione della filosofia. La via d'accesso è la costruzione dell'identità del soggetto conoscitivo:

Per una tale critica è già più che sufficiente richiamare l'attenzione sull'erroneo circolo vizioso che sussiste per via del fatto che, secondo il suo senso autentico una teoria della ragione è in generale una critica della ragione, e non nel senso comune di una dimostrazione della legittimità di qualche particolare conoscenza fondata sui presupposti ammessi come ovvi; in altri termini, essa tende a chiarire come, attraverso il medio inevitabile dell'“intendere” soggettivo di qualsiasi forma (come l'intendere empirico, teoretico, giudicativo, valutativo e pratico) venga alla luce, nelle cosiddette azioni della ragione, qualcosa che può pretendere all'oggettività, come ciò ottenga un senso originario in un modo particolare di validità, quello dell'evidenza, da cui sorge la forza di una norma immutabile, che si tratti di una norma della verità, *sic et simpliciter*, oppure della possibilità, della probabilità, ecc. La teoria della ragione sorge anzi dalla presa di coscienza che, nella sfera assoluta dell'*ego* “cogitante” si effettua ogni suo atto di coscienza, ogni sua attività intenzionale, e quindi ogni atto intenzionale diretto a qualsiasi specie di oggettività, e che ogni discorso sulla verità e sulla legittimità attinge il suo senso nella soggettività stessa, a partire da una determinata attività intenzionale, che è fonte di evidenza e che ha le proprie strutture di senso secondo i modi peculiari dell'intendere e dell'oggetto inteso. [...]. Ogni convinzione obbiettiva è pertanto coimplicata nella universalità del problema. L'assenza di presupposti oggettivi di una teoria della ragione ha dunque un senso del tutto naturale<sup>10</sup>.

Leggendo una confutazione così appassionata vien da pensare che, assieme a Hume, Descartes sia stato l'oggetto di una elaborazione ossessiva per il pensiero husserliano, proprio perché la analisi fenomenologica, come il dubbio, si può attivare solo sulla riflessività di un pensiero che *vada svolgendosi*. Andrebbe, tuttavia, pacificamente rilevato che il *cogitans* ha un senso completamente diverso, venendo pensato attraverso una valorizzazione del rapporto materiale con il mondo, perché quanto viene messo in gioco dai modi tetici del dubbio è la problematicità di un nucleo originario, concreto, in pieno dialogo con le scabrosità dell'apriori materiale piuttosto che con i processi astrattivi legati alla generalizzazione della *res extensa*. La critica della ragione fa tutt'uno con la capacità di cogliere le modalità di senso di costituzione dei vari strati dell'oggetto: bisogna strecciare il reticolo degli atti intenzionali che porgono i modi di essere del correlato intenzionale.

Così, qualunque percorso si voglia percorrere, le idee o le sensazioni non saranno mai assimilabili a cose, che giacciono inerti sul fondo di una scatola, o di una borsa. Mentre la ragione è percorsa da un dinamismo che si muove in parallelo alla costituzione delle forme logiche del giudizio, dall'empirico al pratico, attraverso tutte le figurazioni logico – modali, le forme di attività del modello di coscienza empirista restano legate al piano di una

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 111.

evidenza povera, che si appoggia alla varietà degli oggetti, senza cogliere i modi attraverso cui la coscienza muove gli atti intenzionali, che ne colgono modalità e stratificazioni. Non troviamo elementi, ma relazioni pre-linguistiche, fra atti e contenuti: l'io è immerso in questi atti, differenziandosi continuamente. Solo attraverso questi atti, e queste differenziazioni interne, vengono in essere le modalità che garantiscono i presupposti oggettivi nella forma conoscitiva.

La risposta che si deve dare a chi scarichi sulle sensazioni, impresse o pure non fa poi così tanta differenza, è quindi che l'operare della ragione costituisce tipi di evidenza diversa, a seconda del mondo possibile su cui cade l'atto intenzionale. In fondo, in questa risposta a Locke, e nel recupero nascosto di Leibniz, non viene in questione la verità del rapporto ma la legittimità del metodo, e l'improprietà delle proiezioni. Locke non sa distinguere il contenuto, dall'atto che lo sostiene, perché ricevere impressioni non vuol dire declinare una esperienza. Nella forma intenzionale, al contrario, la nozione di evidenza getta la sua ombra dappertutto: ogni constatazione obbiettiva trova il proprio fondamento nella attività della coscienza, ed è un filtro che non può mai essere scavalcato. L'assenza di presupposti puramente oggettivi, slegati dall'attività del *cogitans* o dalle forme intenzionali, non fa mai da velo all'universalità della conoscenza obbiettiva, che li presuppone: è notevole quanto in questo passo vada delineandosi il tema di una sintesi percettiva, che sostenga la fondazione logica di negazione, dubbio, possibilità sul piano radicale delle attese percettive e della loro negazione, quei temi che *Esperienza e giudizio* o le *Lezioni sulla sintesi passiva* porteranno a coronamento nel decennio successivo.

I modi dell'intendere trovano una sintesi nelle direzioni unitarie che la nozione di mondo assume, a seconda degli atteggiamenti intenzionale: ecco che empirico, teoretico, giudicativo e così via, si raggruppano verso un significato unitario della nozione mondo, quasi un precorrimiento della nozione di stile causale, altro tema che Husserl discuterà, con altra ampiezza, nelle opere successive. Ma una elaborazione gnoseologica così sofisticata è resa possibile proprio dal fatto che, ancora in modo grezzo, l'empirismo abbia pensato ad una via d'accesso al mondo della verità, senza saperla riconoscere: il cannibalismo fra interpretazioni fenomenologiche ed empiristiche si radica dentro alla stessa tensione verso il mondo. La comunanza dell'oggetto e la divergenza del metodo creano così un legame strettissimo, in cui si discutono le posizioni del problema, si devastano, ma non le si obliano.

Resta, infine, da rilevare un ultimo aspetto: il piano del linguaggio, per Husserl trova in Locke un interprete sofisticato e lezioso assieme, e, a causa della confusività della struttura, non poteva trovare fondamento in un terreno di modalità logica, tutta dispiegata: la precarietà confusiva della sfera linguistica, contratta nel distinguere in modo sempre meno chiaro fra nomi e predicati, fra idea semplice e idea complessa, trova tutte le sue equivocità in una mancata analisi del rapporto fra la costituzione di senso del mondo, e le sintesi identitarie dell'oggetto.

Lo stesso processo conoscitivo, fa sì che il medesimo oggetto, risponda a stratificazioni diverse, e quindi si muova continuamente fra universi compossibili. Ma questo implica che non esista né una cosalità pensabile al di fuori di un atto costitutivo di coscienza, né che vi sia la possibilità di accedere ad un elemento ultimo, un atomo psichico, che sostenga una sensazione. Non vedere l'intreccio fra atto e correlato oggettivo dell'atto stesso, implica l'impossibilità di una qualsiasi definizione funzionale dell'io. L'attrito non spiega nulla, chiude il discorso troppo presto.

Difficile, infine, non avvertire che Husserl, discutendo con Locke, stia riprendendo una parte delle sue dispute con Brentano, ma proiettandole in avanti, oltre il mondo della *Idea di fenomenologia*. È un paradosso, in fondo: *Storia critica* mira ad una configurazione della fenomenologia, non ancora stabilizzata: non una celebrazione, quindi, ma il senso di un

percorso che i riflessi delle verità delle altre correnti di pensiero impone ancora di discutere nel suo senso più profondo.

La borsa di Locke, come la chiama Husserl, è quindi piena di oggetti dallo statuto precario, che si intersecano in una struttura io – mondo debolissima, e capace sostanzialmente di autodivorarsi, come mostra l'esito della critica di Berkeley: «Se i dati di senso si associano nella coscienza in complessi, e tali complessi sono le cose, le regole che permettono tali associazioni saranno, essenzialmente empiriche, ed abitudinarie, condannando l'essenza del mondo trascendente ad una radicale forma di immanenza»<sup>11</sup>.

Le cose materiali trascendenti saranno così finzioni, non sostanze materiali, finzioni che possono presupporre solo un io percipiente, qualcosa che sta l'intermonadico e una connessione di forme associative: una struttura che, per certi aspetti, ha il senso di un rimando segnico, per altri di un supporto per giochi convenzionali. Certo, il ruolo che Berkeley assume in *Storia critica delle idee*, si basa su un'interpretazione molto disinvolta: va però detto che, nella ricostruzione di Husserl, il funzionamento dell'io di Berkeley ha caratteri linguistici. La tentazione di vedere nell'armonia degli io percipienti in Berkeley la possibilità di una formazione monadologica è fortissima, ma non verrà raggiunta perché, si suggerisce che in questo autore manchi proprio una riflessione radicale sull'intensività, o sulla gradualità della sensazione, che vada oltre il piano del vivo o del languido.

##### 5. Egologia di Hume e il fondamento esperienziale

Il lettore di Husserl sa che il confronto con Hume è davvero croce e delizia, per il padre della fenomenologia, nella valutazione del *Trattato*, scelto con intelligenza critica rara come il testo seminale del pensiero del filosofo scozzese, il lettore di *Husserliana* naviga sempre a vista<sup>12</sup>, fra valutazioni divergenti che oscillano fra riconoscimento e contumelia, geniale e grottesco, acuto e triviale, bagliore e cecità. Questa sezione non fa eccezione. L'attacco a Hume si muove, naturalmente, sul fronte formale della declinazione temporale ma, ancora di più sulle forme sintetiche e la loro capacità di individuare un unico s/oggetto.

Indicato come l'unico autore che abbia avvertito con la stessa intensità di Berkeley l'incompiutezza della costruzione lockiana, preludio per forme di scetticismo radicale, Hume ha un merito radicale: la psicologia humeana, nasce come il primo tentativo sistematico di una scienza delle pure datità di coscienza, il primo tentativo di una egologia pura, se Hume, scrive Husserl, non avesse presentato l'io stesso come pura *finzione*.

Ecco la finzione a cui rimandava l'immagine del teatro: per una *Filosofia prima*, i nodi da sciogliere fra percezione e immaginazione, fra attivo e passivo, sono il luogo da cui partire una fondazione della evidenza. Il *Trattato* di Hume è il primo abbozzo di una fenomenologia pura, ma soltanto nella forma di una fenomenologia empirica e sensistica.

L'indagine del *Trattato* parte da una domanda profondamente analitica: cosa trova la coscienza in forma riflessiva? Ogni volta che rifletta su se stessa, su che tipo di fondamento si appoggia? Circolarmente, sulle sensazioni o, meglio, sulle variazioni di intensità e genere fra percezioni: non vi è nulla che possa corrispondere alla parola "io". L'io è un fascio di percezioni diverse, che si susseguono in una inafferrabile rapidità, scrive Husserl. Da qui il problema di Hume: come mai penso di essere un io identico, non un semplice accumulo di vissuti, ma un'unica e medesima persona, che resista al continuo variare di percezioni?

<sup>11</sup> Husserl (1989), p. 170.

<sup>12</sup> Naviga comunque in buona compagnia: ecco come Hume disegna l'approdo scettico, alla fine del *Trattato*: Ora, io ho di me stesso l'immagine di un uomo il quale, dopo aver cozzato in molti scogli, e aver evitato a malapena il naufragio, passando in una secca, conservi ancora la temerarietà di mettersi per mare con lo stesso battello sconquassato, con l'intatta ambizione di tentare il giro del mondo, nonostante queste disastrose circostanze. Il ricordo degli errori e delle perplessità passate mi inducono a dubitare dell'avvenire. Hume (2001) p. 529.

L'idea di *tabula rasa*, o del teatro dei vissuti, perde ogni consistenza, in questa implacabile mutevolezza. Eppure, restano dei valori minimi, dei vincoli che rintracciamo nel succedersi delle sensazioni, una legalità, o regola empirica, che li organizza in forma di coesistenza o successione. È un trionfo mitologico di atomismo e sensismo assieme. Husserl parla di una analogia stretta con la concezione meccanico - atomistico della scienza moderna: come gli atomi esistono tutti per se stessi, e vengono organizzati dalla legge naturale, la coscienza si appoggia ad atomi psichici, le impressioni, organizzate fattualmente sulle forme di abitudine.

La legge dell'associazione mostra così, nelle parole di Husserl il carattere apparente del mondo esterno e del mondo interno assieme. Il registro espressivo delle osservazioni, tuttavia, non ha solo valore contrastativo: la crucialità della posizione di Hume in *Storia critica delle idee* è legata anche ad un tema identificatorio, che si rende più trasparente solo facendo un salto di lato, uscendo dalla ricostruzione di Husserl, e andando direttamente alla fonte humeana. Ecco un passo del *Trattato*, di profonda radicalità:

Per parte mia, quando mi addentro più intimamente in ciò che chiamo me stesso (*myself*), m'imbatto sempre in qualche percezione particolare di caldo o di freddo, di luce o d'ombra, d'amore o d'odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai ad afferrare me stesso senza una percezione, né posso mai osservare qualcosa che non sia una percezione. Quando le mie percezioni vengono interrotte per un certo tempo, come nel sonno profondo, non riesco a percepire il me stesso, e a ragione si può dire che durante quel periodo non esisto<sup>13</sup>.

Non è possibile separare l'io dalla sensazione in atto: è sempre invaso da impressioni e affezioni, di qualunque genere. Questa fusione indecomponibile sembra rimandare, *mutatis mutandis*, sul terreno costitutivo degli atti intenzionali: la coscienza fenomenologica è sempre tesa verso un contenuto *possibile*.

Le due costruzioni concettuali, per quanto radicalmente differenti, sono concentriche, perché definiscono condizioni e contenuti senza i quali non esiste possibilità di pensiero o di identità. Ma il radicalismo è lo stesso, ed è proprio questo aspetto a spingere Husserl ad un attacco potente verso la potenza dello psichismo humeano. L'indagine nel *myself*, con tutti gli equivoci che può comportare, definisce metodicamente l'io come oggetto di auto - osservazione, un'auto - osservazione che senza attività diventa impensabile. Di fronte ad un isomorfismo funzionale così tormentato, diventa essenziale capire se i contenuti di cui parla Hume abbiano davvero consistenza:

Gli atomi della coscienza sono le percezioni (espressione che in Hume ha lo stesso significato delle "idee" in Locke) e alle leggi naturali esterne corrispondono qui le leggi interne della associazione e dell'abitudine, e certe altre di carattere analogo, strettamente connesse alle precedenti. Non si tratta tuttavia di leggi parallele che si contrappongono le une alle altre; le leggi psichiche sono in realtà le vere leggi radicali di ogni essere; in forza delle leggi psichiche interne, ogni e qualsiasi essere, con la sua propria legalità, si riduce a percezioni e formazioni percettive.[...] Tutto ciò che si presenta al soggetto in questione sotto il titolo di «mondo di esperienza» dei corpi e degli spiriti, tutte le ben note forme obiettive come lo spazio, il tempo, la causalità, la cosa, la forza, la facoltà la persona, la comunità, lo stato il diritto, la morale, ecc. debbono essere spiegate da questa psicologia, così come il metodo o la funzione di tutte le scienze che avanzano la pretesa di conoscere questo mondo o un suo settore particolare<sup>14</sup>.

Nel commento di Husserl, l'espressione psicologia assume spessore metafisico e ontologico, difficilmente controllabili. L'ampiezza della prospettiva di Hume va a toccare la totalità delle

---

<sup>13</sup> Hume (2001), p. 504.

<sup>14</sup> Husserl (1991), pp. 174-175.

categorie logiche connesse al tema della individuazione spazio - temporale della esperienza, e si estende, progressivamente, verso tutte le categorie culturali che definiscono la civiltà umana, fino alle forme della spiritualità più complesse.

La psicologia, insomma, va trasformandosi, nonostante le prudenze di Hume, in una metafisica della immanenza e del suo *analogon* estetico, la delicatezza del gusto, fondando così ogni forma conoscitiva, e decidendo, nel linguaggio della *Filosofia prima*, lo statuto di ogni ontologia regionale. Essa, tuttavia, deve operare inquadrando l'identità di ogni disciplina mediante criteri minimali, che siano compatibili con una posizione scettica. Il paradosso di questo scetticismo tiepido è che non riesce a chiarire i propri presupposti funzionali.

### 7. Il ritorno del tavolo e la presa d'atto

Una psicologia immanente della conoscenza dovrebbe poter infatti dar ragione delle forme di presa d'atto, attraverso una analisi della genesi e della consistenza degli aspetti logici di costruzione del giudizio *nell'atto percettivo*. Le domande poste a Hume toccano, maliziosamente, le articolazioni identitarie della cosa: in che modo viene inteso qualcosa? In che senso quel qualcosa sarebbe "lo stesso", rispetto a quanto lo segue, o lo precede? Cosa significa intuire? Davvero è possibile dire che tutto ciò che esiste, o deve valere come esistente per me, deve occupare la coscienza in modo irriflesso, come un mero campo di cose? *Dove* si trova la cosa, con cui sono in contatto, se l'io è un fascio di sensazioni? Come identificare l'io con la sensazione? Si badi, anche queste domande hanno il registro veritativo dello scetticismo, e toccano proprio le condizioni di collocazione della cosa e dell'io nella trama dell'esperienza.

Ancora, più radicalmente, come distingo fra idea e cosa? Una domanda legittima perché, se la differenza tra impressione e idea viene pensata come pura variazione di intensità, la differenza dovrebbe appoggiarsi sull'impatto di atomi psicologici, o di stimoli, sempre che una parola intrisa di causalità come impatto possa davvero aver senso nel mondo humaneo. Fra idea e sensazione cadrebbe una differenza, assimilabile a quella fra agenti, o cose, dotate di differente intensità: ma come le distingo? E in che senso sarebbero lo stesso, divergendo così intensamente sul piano del sentito?

Perché mai, ad esempio, una percezione debole e sfocata del rosso dovrebbe rappresentare qualcosa di più di una percezione debole e sfocata? In che modo si giunge ad asserire che essa è la «copia» di un'altra percezione anteriore, quasi che essa non fosse qualcosa di totalmente nuovo, quasi che uno non vivesse attualmente un rosso sfocato come qualcosa di radicalmente diverso dal rosso «anteriore», che, come «impressione», non è sfocato, ma vivace? E ancora come si ritiene che ciò che attualmente è sfocato sia un'immagine che anticipa qualcosa di futuro? Inoltre, come è concepibile che attualmente è sfocato valga ora come ricordo di qualcosa di intenso, ora come ricordo di qualcosa di debole, e così nei diversi casi particolari? Qui per altro parliamo di valere – come, di un intendere secondo questo o quel senso<sup>15</sup>.

La visione di Hume è legata a costanza, contiguità, coerenza nelle percezioni: un impianto debole che si basa sull'idea del ripresentarsi della impressione, e a tacite induzioni legate alla somiglianza, come quando una stessa cosa torna, perché la vedo di nuovo, dopo aver chiuso gli occhi. La stessa sembra più una induzione che un riconoscimento percettivo. Ma il problema è ancora più complesso perché per Hume, sarebbe preferibile dire che di fronte a me ho, in fondo, una cosa estremamente somigliante all'altra, sostenuta però da un'impressione diversa. Nel *Trattato* lo scrive in modo efficacissimo: «Le nostre percezioni

<sup>15</sup> Ivi, pp. 177-178.

sensibili non godono di alcuna esistenza distinta o indipendente. La conseguenza naturale di questo ragionamento dovrebbe essere che le nostre percezioni non hanno un'esistenza continuata e nemmeno indipendente»<sup>16</sup>.

Come l'io non vive che nell'impressione, l'impressione non è enucleabile dall'io. Le domande volte a disintegrare l'aspetto cosale della percezione, e il piano di totale immanenza, devono quindi prendere per buono l'assunto iniziale che la idea sia più fugace della impressione, ma farlo riportando il problema nel tessuto articolatorio del piano intenzionale e in quello della distribuzione temporale delle fasi nei processi percettivi.

L'aspetto temporale mette in gioco il tema dell'identità di oggetto e soggetto: il gioco di Husserl consisterà allora nel riproporre le stesse domande di Hume, ma in modo sempre più stringente, e logicamente affilato. Del resto, cercare i caratteri di vivacità, o fugacità, nella percezione puntuale delle cose o nella loro traduzione in idee, senza immergere il processo nella trama delle forme intenzionali, crea una frammentazione non ricomponibile, che consegna il mondo della percezione al piano dell'abitudine o dell'assurdo. Rimanendo attaccati alla singola impressione, si osserva con divertita cattiveria, la psicologia, attraverso gli alberi, non vede la foresta. Anche questa espressione è carica di scomodi sottintesi: la posta in gioco è infatti l'organizzazione di una molteplicità di elementi in una struttura unitaria. La percezione riconosce immediatamente la fila d'alberi, ossia vede direttamente quali rapporti stringano gli elementi in una configurazione, prima di individuarli, uno a uno<sup>17</sup>.

Gli stessi dubbi radicali sulle forme di articolazione della percezione non valgono solo per Hume: cadono su gran parte di ogni psicologia scientifica, che si muova ingenuamente su questi presupposti. E restano inevase anche in autori che Husserl stima profondamente come William James, e sarebbero pronte ad investire anche l'immediatezza dei dati della coscienza bergsoniana, se solo Husserl lo citasse. Il mondo concettuale messo in critica è dunque estremamente ampio, e Hume rischia di diventare un pretesto per un atteggiamento condiviso: nessuno di questi autori, scrive Husserl nella stessa pagina, sa *ascoltare* il richiamo che le diverse modalità intenzionali pongono in essere. Si guarda l'oggetto mediante un filtro atomistico che opacizza immediatamente l'orizzonte di provenienza della cosa. Il giro della critica si fa sempre più stretto, e va, finalmente, al punto. Il presupposto empirico perde completamente lo strato analitico, legato alla capacità di volgersi verso aspetti diversi della stessa cosa, secondo atti comuni e differenziati. Da qui il tradimento del senso autentico dell'espressione percezione: non si riconoscono i processi di saturazione percettiva, messi in gioco dalle stratificazioni dei diversi lati della stessa cosa, e dalle aree di senso corrispondenti. In modo ancora più secco:

Non la cosa può confermare, ma soltanto l'intuizione diretta della cosa, la percezione (o il ricordo) del reale e lo può perché essa è, appunto, l'apprensione della cosa «stessa» e può, perciò, unificarsi con ogni mera intenzione corrispondente della cosa stessa in un vissuto sintetico di ordine superiore nel quale la stessa cosa è simultaneamente data alla coscienza come intenzionata e come vera, come capace di operare una conferma<sup>18</sup>.

La motivazione di una presa di posizione così dura, ruota attorno a un nucleo minimale, al senso dell'espressione «stessa», avvertita, cartesianamente, come un problema da svolgere, e declinabile solo mediante le differenti forme intenzionali, che convergono

---

<sup>16</sup> Hume (1978), p. 211

<sup>17</sup> Piana (2013), p. 204.

<sup>18</sup> Husserl (1989), p. 180.

sinteticamente verso il costituirsi dinamico della nozione di identità: una identità dell'oggetto e una identità dell'io, che operino senza soluzione di continuità, nelle varie forme di approccio stratificato, all'oggetto nel processo intenzionale.

Per molti versi, queste pagine sono un reale omaggio a Hume, al suo metodo basato su domande semplici, al suo volgersi agli aspetti più piccoli dell'esperienza. Nella discussione sulla cosa accade lo stesso, ma l'accento sulla sintesi intensifica il carattere tensivo della descrizione del modo di darsi dell'oggetto, o della *scena percettiva*, come fondamento dei tessuti temporali di ritenzioni e protenzioni, che, intese simultaneamente, fanno cadere la conferma sul raccordo di un *unico* senso di identificazione, volta per volta, diversamente inteso. È una domanda profonda sulle condizioni di possibilità dell'esperienza della cosa, fusa nell'atto intenzionale.

Il problema, dunque, non è solo articolare le modalità del flusso dei fenomeni, ma riconoscere il costituirsi di un *tessuto sintetico di ordine superiore*, legato alla focalizzazione di un unico senso convergente, sugli aspetti molteplici e relazionali della medesima cosa. Al fondo, una simile strategia argomentativa ha un senso profondamente fenomenologico: si gioca con gli aspetti complessi della cosa, mostrando l'impossibilità di arrivare ad elementi semplici o ultimi, e puntando verso un mondo di relazioni logiche, tratte però da processi percettivi concretamente esperiti. La cosa è allora un mondo di possibilità, un intreccio di lati, non una serie di stimoli debolmente connessi dal punto di vista temporale. È una articolazione di aspetti connessi fra loro, un tessuto sintetico superiore, che tornerà come spunto chiave di volta per la definizione dell'identico, che, tanto in Berkeley che in Hume, resta precaria:

In primo luogo, le cose dovrebbero essere complessi meramente associativi. Ma per quanto le cose fenomeniche rimandino nella percezione ai dati unificati attraverso l'associazione e l'abitudine, tuttavia vi è un punto che non è stato preso in considerazione e chiarito da Berkeley: in che modo perveniamo a cogliere un simile complesso come *identico* nel variare dei suoi elementi, come una cosa che si è modificata, e ora resta immutata? E ancor più: in che modo giungiamo ad attribuire ad essa un'esistenza che non dipenda dal fatto che essa sia attualmente percepita? Perché questo tavolo viene da me identificato come il medesimo, anche se abbandono ad intermittenza la stanza, visto che il complesso sensoriale non è lo stesso che ho ora, ma, appunto, un altro ed entrambi sono separati l'uno dall'altro? Quindi a Berkeley sfugge proprio questa unità (come noi diremmo *sintetica*), la stessa esperita come unità di esperienze reali e possibili (o se si vuole operare questa sostituzione di complessi reali e possibili). Ed è proprio questa unità della cosa stessa che rappresenta uno dei problemi principali di Hume. Ad esso si associa, come problema parallelo, quello dell'unità dell'io, della persona. Certo, egli aveva negato un'impressione propria per l'io, frantumando qualsiasi unità soggettiva in un cumulo o in un fascio di percezioni. Ma ognuno pensa comunque di avere esperienze di sé come persona, come crede di avere esperienze di cose unitarie; e in entrambe i casi, queste unità di esperienze dovranno pur sussistere, anche se si assume che non siano esperite. E noi attribuiamo a esse questo senso, il senso di un essere in sé<sup>19</sup>.

Ancora una volta, il problema teorico esplose nel non riconoscere il senso unitario nella sintesi degli aspetti, che costituiscono identità del tavolo, identità esperita, almeno quanto quell'aver esperienza di sé, come persona, che turba le serie contigue e abitudinali humane. Non aver visto questa possibilità, rende Hume, più che uno scettico, un cattivo pittore, che, per ottenere un effetto estetico, commette intenzionalmente degli errori di disegno. Il pittore che conosce le regole prospettiche sa costruire un inganno consapevole, dal piatto al tridimensionale. Usare questo tipo di apprezzamenti per un filosofo che si è

<sup>19</sup> Husserl (1989), p. 188.

dedicato al problema delle regole del gusto, è una (non) piccola insolenza, perché dà ad intendere che la debolezza articolatoria della psicologia humeana sia un errore volontario: vede bene processi che non sa spiegare<sup>20</sup>, e li nasconde: o meglio, sa di non saper spiegare tutti i processi che vadano oltre il piano impressionale diretto, impoverendo le forme articolatorie dell'immaginazione in una finzione falsante dell'attività della ragione. L'aspetto linguistico va a saturare, certo in modo più sofisticato che in Locke, le articolazioni di una logica del possibile. Il teatro di Hume vive in questo impoverimento, che condanna il possibile al ripetersi della stessa operazione.

La transizione dall'unitario al sintetico o, meglio, al prodotto dinamico della sintesi degli aspetti, preannuncia la nozione essenziale di intelaiatura di senso, con cui si saturano gli orizzonti interni della cosa. L'unitarietà, come voleva Hume, è il prodotto di una operazione: ma essa rintraccia una regola di presentazione della cosa, che non prende alle spalle, ma si va costituendo, strato dopo strato. Se il ritorno del tavolo, fosse un compito, esso diventerebbe una presa d'atto. Ma per Husserl questo risultato sa di artificioso e non autentico: la convergenza degli aspetti sintetici sull'unitarietà del senso si dà già nella semplice forma percettiva. Il fatto che una nozione, che verrà pienamente esplicitata dieci anni dopo, come l'intelaiatura di senso, capace di tenere tesi e ricordati gli aspetti unilaterali della cosa, nasca nel panorama di una ricostruzione storica sanamente irrispettosa, e, assieme, ammirata, è un insegnamento su cui dovremmo meditare a lungo.

### *Bibliografia*

- Donnici, R. (1989), *Husserl e Hume. Per una fenomenologia della natura umana*, Franco Angeli, Milano.
- Heidegger, M. (2017), *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi.
- Hume, D. (1978), *A Treatise of Human Nature (1739-1740)*, ed. by L.A. Selby-Bigge, P.H. Niddich, Clarendon Press, Oxford.
- Hume, D. (2001), *Trattato sulla natura umana (1739-1740)*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano.
- Husserl, E. (2007), *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. di A. Staiti, introduzione e cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Husserl, E. (1989), *Storia critica delle Idee*, trad. it. a cura di G. Piana, Guerini e Associati, Milano.
- Husserl, E. (2019), *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*, Eng. trans. by Sebastian Luft and Thane M. Naberhaus, Springer, Berlin.
- Lohmar, D. (2012), *Erfahrung und Kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London.
- Mall, R. A. (1973), *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and Its Relation to Hume's Philosophy*, Springer, Dordrecht.
- Murphy, Richard T. (1980), *Husserl and Hume: Towards Radical Subjectivism*, Springer, Berlin.
- Piana, G. (2013), *Una passeggiata sulla collina di Loretto*, in Id. (ed.), *Strutturalismo fenomenologico e psicologia della forma*, LULU, Raleigh.
- Sandowsky, Louis N. (2006), "Hume and Husserl the Problem of the Continuity or Temporalization of Consciousness", *International Philosophical Quarterly*, vol. 46, pp. 59-74.

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 194.