

Introduzione alla Fenomenologia di Husserl

Piergiorgio Scilironi

La fenomenologia husserliana rappresenta uno dei capisaldi della filosofia del Novecento e agisce come stimolo sullo sviluppo del pensiero di numerosi e autorevoli filosofi e studiosi, spesso – come nel caso di Heidegger, per anni suo assistente, e, più tardi di Merleau-Ponty e Sartre - decisamente più noti al pubblico di quanto lo sia Husserl stesso. Questa sorta di “ingiustizia” storico culturale può avere, del resto, motivazioni oggettive, estranee alla natura del pensiero del filosofo ed inerenti piuttosto a rilievi di tipo storico, pratico e documentaristico. Nato in Boemia nel 1859, di origini ebraiche, Husserl vive i suoi ultimi anni in un clima a lui decisamente sfavorevole: il nazionalsocialismo, infatti, lo priva di quel giusto riconoscimento accademico che gli spetta, estromettendolo progressivamente dalla vita culturale del paese e pone in ombra il suo pensiero, privandolo della possibilità di divulgare opinioni filosofiche apertamente conflittuali rispetto al panorama socio politico a lui coevo. D'altra parte, gli stessi scritti husserliani non agevolano il compito di chi intenda accostarsi alle proposte del filosofo: ricercatore instancabile, egli pubblicò pochissimo di quanto scrisse, affidando il compito di sistemare i testi per la stampa ai propri collaboratori e lasciando inedito parecchio materiale. Spesso perciò le pubblicazioni sono postume, ordinate da altri, e non seguono l'ordine cronologico della loro originaria stesura. Il lettore si trova quindi spaesato dalla mancanza di un approccio sistematico, ricavando un'idea frammentaria della fenomenologia husserliana che, a tutta prima, può apparire al quanto disorganica e soggetta, da parte dello studioso, a continui ripensamenti. Inoltre, l'ansia, sottesa alla fenomenologia husserliana, di rinnovare il pensiero filosofico porta il pensatore all'elaborazione di una “grammatica” inedita. Egli cerca di fuggire le insidie semantiche di una terminologia abusata, che reca oramai ineliminabili concrezioni di senso, allo scopo di impedire ogni sorta di fraintendimento. Il risultato tuttavia, specie per chi non abbia dimestichezza con la lingua tedesca, contrasta con i propositi esplicativi del filosofo: i testi husserliani, tutt'altro che immediati, scoraggiano il lettore che, spesso anche per colpa di una traduzione non sempre felice, si trova sommerso da un lessico astruso e incomprensibile. In ultimo, poiché la riflessione fenomenologica non è una dottrina ma piuttosto l'invito ad un nuovo modo di filosofare, il pensatore dedica le diverse opere ad argomenti apparentemente eterogenei, dalla logica alla psicologia, dagli scritti sul tempo alle pagine sulla soggettività, così che sfugge per lo più una visione d'insieme cui ricondurre le riflessioni husserliane se ci si limita solo alla lettura di taluni testi. Pare quasi che il filosofo dica ciò che altrove corregge, mentre in realtà non si tratta che di diverse angolazioni di uno stesso pensiero sempre più consapevole, che abbraccia orizzonti via via più ampi. Le stesse ragioni qui sommariamente esposte spiegano anche i motivi della particolare scelta didattica operata per introdurre il pensiero del filosofo. In particolare, la ricchezza tematica e l'approccio asistematico muovono parte dei critici ad individuare diverse fasi nella fenomenologia husserliana. Personalmente non condivido questa opinione: viceversa ritengo che si possa parlare di una evoluzione assolutamente coerente, che, paradossalmente, appare più chiara percorrendo a ritroso il cammino filosofico di Husserl, come se le ultime opere – in particolare *La Crisi delle scienze europee* (1936) e *Meditazioni cartesiane* (1931), – meno tecniche e di più ampio respiro, illuminassero di senso gli scritti precedenti, riconducendone le scelte tematiche ad un quadro unitario sempre perfettibile. Queste riflessioni suggeriscono di intendere il pensiero fenomenologico husserliano come un mirabile “edificio gnoseologico” che aggiunge pietra su pietra a partire da nuove solide fondamenta: sembra dunque più utile, specie considerando il breve tempo a disposizione, indagare queste ultime, per poi indicare le linee

dei successivi sviluppi, lasciando al lettore il compito di approfondire, qualora lo desideri, aspetti più specifici della filosofia di Husserl. Questi pochi appunti, perciò, intendono presentare gli elementi costitutivi di un pensiero volto ad evidenziare le dinamiche prime della ricchezza esperienziale nella prospettiva fenomenologica e le più immediate conseguenze teoretiche che ne derivano.

L'approdo ai fondamenti dell'esperienza. Seguendo le linee guida appena tracciate cerchiamo di comprendere da dove proviene la necessità di un'analisi attenta dell'esperienza e cosa si deve intendere con il termine fenomenologia.

1) La crisi delle scienze e la situazione della filosofia. Partiamo da uno degli ultimi e più noti scritti di Husserl: La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. In quest'opera l'autore ripercorre con occhio critico l'evoluzione del pensiero occidentale, definendo, al contempo, il posto ed il compito che egli assegna alla riflessione fenomenologica. Secondo Husserl, nonostante i loro continui successi, le scienze vivono uno stato di crisi. Infatti, le diverse discipline si chiudono sempre più in una settorialità astratta, dimenticano la matrice umana che le ha generate e pare enigmatica la loro esattezza a fronte dell'umana inesattezza; esse adottano metodi e leggi modellate sulle scienze esatte, anche quando il loro tema sia di tutt'altra natura, come nel caso di logica e psicologia, implicitamente convinte che solo i procedimenti di tipo fisico matematico possano garantire la correttezza di ragionamento e risultati certi e dimostrabili. I presupposti del naturalismo vengono quindi estesi oltre gli ambiti loro propri e così quello che è in effetti un particolare abito di pensiero diventa garanzia di ogni ipotesi che voglia dirsi veritiera. Questa situazione è il risultato di un percorso storico culturale: i risultati operativi del genio galileiano, con la nota distinzione tra qualità primarie e secondarie, si solidificano nel dualismo di Cartesio; la fondazione dello scarto tra essere e pensiero – *res cogitans* e *res extensa* – si riflette sul piano della conoscenza, che diventa perciò un enigma: se pensiero ed essere infatti sono ontologicamente distinti come può il pensiero far realmente proprio ciò che pensiero non è? Come si giustificano le nostre certezze sul mondo, una volta che si sia nettamente distinta l'immanenza dalla trascendenza? Sebbene buona parte della filosofia abbia cercato a vario titolo di comporre la frattura, i diversi tentativi si sono mostrati fallimentari: né la soluzione cartesiana né i tentativi di kantismo ed empirismo risultano realmente soddisfacenti.

Cartesio infatti, nonostante l'adozione del dubbio metodico che, messe progressivamente da parte le ovvietà di un mondo già noto, avrebbe permesso di allestire il campo per una filosofia di tipo nuovo, adotta poi un metodo deduttivo che, di fatto, si riappropria di quella medesima immagine razionalistica del mondo posta tra parentesi dell'epochè. Se dunque l'approccio cartesiano non soddisfa Husserl, tanto meno lo convince il trascendentalismo Kantiano: al di là dell'intento programmatico di ricomporre la frattura tra soggetto e oggetto, in realtà la soluzione proposta dalla Critica va in una sola direzione, modellando il soggetto sull'oggetto; infatti, il problema di Kant non è "mostrare come si formi per noi un mondo a partire dall'esperienza che ne abbiamo, ma è invece quello di indicare quali siano le categorie a priori che debbono essere presupposte nell'intelletto e applicate nell'esperienza perché sia in generale possibile una conoscenza obiettiva"¹, che non è mai oggetto di discussione. Per Husserl, viceversa, l'empirismo sembra disporsi sul giusto terreno: centrale è infatti l'intento di chiarire i nostri concetti e le nostre certezze, muovendo da una descrizione di forme e modi dell'esperienza soggettiva. Tuttavia, anche in questo caso, l'esito è deludente e addirittura paradossale; ridotta ad un insieme di relazioni fra idee, l'esperienza e la conseguente conoscenza si risolvono in finzioni allestite dall'abitudine, di cui non possiamo in alcun modo verificare l'attendibilità poiché è per principio esclusa la possibilità di oltrepassare i confini del soggetto approdando alle cose. Facile notare come, anche in tal caso, lo iato io – Mondo permanga, così come il presupposto naturalista. Ma quali sono le conseguenze di questi reiterati fraintendimenti? Come è possibile evitare di ricadere nel medesimo errore che, secondo Husserl, ha fino ad ora intaccato il pensiero filosofico?

2) Lo stato di logica e psicologia e la necessità del nuovo approccio fenomenologico. Tradizionalmente, due sono le scienze che, a titolo diverso, si occupano delle dinamiche del pensiero, ovvero la logica e la psicologia. Di più antica origine la prima, di più recente autonomia la seconda, entrambe convergono nell'esibizione di una teoria della conoscenza rettamente fondata. Sulla scorta del cammino del pensiero occidentale, precedentemente esibito, cerchiamo perciò di capire la portata delle obiezioni mosse da Husserl a entrambe. Nel testo *La filosofia come scienza rigorosa* il filosofo riflette sullo stato della psicologia: condizionata dal naturalismo, essa ne adotta gli assunti di base. Poiché l'idea di "natura" come unità dell'essere spazio-temporale retta da leggi meccanicistico causali si è rivelata decisamente funzionale, la analisi psicologica la proietta sulla coscienza; anche quest'ultima viene quindi naturalizzata insieme ai propri contenuti e la scienza psicologica, pur proponendosi come scienza della soggettività esperiente e pretendendo valore esaustivo, adotta i presupposti e il metodo dell'obiettivismo scientifico, che è invece, in realtà, solo un abito di pensiero di cui semmai essa dovrebbe fornire ragione (nella maggior parte della nostra vita, infatti, noi ragioniamo secondo tutt'altre considerazioni rispetto a quelle che muovono la ricerca scientifica). Il valore fondante che la psicologia reclama per sé, quindi, è immediatamente contraddetto dalla sua ingenua ed esclusiva collocazione sul terreno dei fatti e dalla conseguente adozione delle tesi proprie dell'associazionismo². Similmente stanno le cose per quanto riguarda la scienza logica. In *Considerazioni preliminari alle lezioni sulla logica trascendentale* Husserl lamenta l'inversione del rapporto tra logica e scienze: le leggi e l'evidenza della logica non vanno desunte da procedimenti analitici condotti sulla base delle scienze. Al contrario, se la logica è rettamente intesa, ad essa devono potersi ricondurre il concetto di scientificità in generale ed i suoi caratteri normativi: l'evidenza logica, infatti, emerge dall'idea pura della possibilità di conoscere, come ipostatizzazione delle strutture cognitive. Per questo si legittima come fondamento di ogni sapere razionale. Autentico piano d'analisi della logica, perciò, deve essere il terreno della soggettività operante, ma, come abbiamo visto, tale piano non si identifica con il tema della psicologia, che, a causa del "preconcetto" naturalista, vede solo il soggetto empirico e non la soggettività in quanto tale. Per uscire dall'impasse bisogna allora conquistare una nuova e diversa prospettiva e promuovere una teoria della conoscenza che illustri realmente e senza assunzioni dogmatiche «come può l'esperienza, che è coscienza, dare o incontrare un oggetto; come le esperienze si possono reciprocamente confermare o correggere con altre esperienze [...], come un gioco della coscienza che, partendo dall'esperienza segue leggi logiche, può enunciare proposizioni oggettivamente valide»³. Una tale gnoseologia deve situarsi a monte del teorizzare scientifico, prima del gap tra l'oggetto e il soggetto, di cui deve piuttosto dar ragione: bisogna cioè far valere una considerazione di tipo trascendentale, che scavalchi i presupposti delle scienze. La filosofia non si muove entro la sfera delle scienze; essa si pone al di qua della conoscenza scientifica e di quanto quest'ultima accetta come dato: non si può basare su proposizioni che presuppongono l'esistenza di cose che stanno in rapporti causali nello spazio e nel tempo e che implicano leggi fisiologiche per la delucidazione dell'attività coscienziale dell'uomo. E' da queste basi che muove il progetto della fenomenologia husserliana, che intende per l'appunto porsi come una filosofia di carattere descrittivo, come una teoria della conoscenza che si prefigga di fare luce sulla natura del mondo e delle cose a partire dall'esperienza vissuta e da null'altro. Fin dalla sua prima elaborazione, l'oggetto dell'indagine fenomenologica è l'esperienza, che si può cogliere e analizzare mediante l'intuizione: essa, assunta puramente per ciò che è, non è altro che la coscienza nella sua essenza, ovvero nella sua naturale apertura al mondo. Ma come si arriva ad una indagine della coscienza nel suo essere? Quale è il terreno d'approdo di una tale riflessione? Per rispondere a questi interrogativi è bene chiarire il senso di due concetti nodali nella proposta husserliana: epochè e intenzionalità. La riduzione e la coscienza intenzionale. E' stata appena sottolineata l'esigenza di una scienza del fondamento in grado di restituire la prassi scientifica al suo senso

genuino, dischiudendo un abito e un metodo preventivi alle costruzioni dell'obiettivismo. Si potrebbe dire, in generale che l'epochè – o riduzione – è, in senso proprio, il cammino percorso dalla riflessione per giungere a tale dimensione, una sorta di "propedeutica" alla fenomenologia vera e propria. Così Husserl si esprime circa il senso della riduzione: «Il mondo è e rimane quello che era per me – in questo senso la riduzione non cambia nulla -. Essa mi impedisce soltanto di assumere il mondo che è così come è, in quanto è, vale da sempre e continua a valere, come terreno e orizzonte già precostituito dell'essere: essa si chiede semplicemente che cosa si possa veramente dire in certi casi, o anche, in generale, del mondo». L'epochè, dunque, è, in uno, "astensione da" e "ritorno a": attraverso la progressiva spoliatura da tutti i concetti che impediscono una visione filosofica pura, essa intende esibire finalmente il piano della pura evidenza. Bisogna perciò sospendere i presupposti implicati in ogni filosofia passata e in ogni scienza tradizionalmente intesa. Conseguentemente, ciò significa anche mettere tra parentesi la coscienza così come è intesa entro l'atteggiamento naturale, ovvero una coscienza che mette in ombra se stessa come centro funzionale per vedere nelle sole cose del mondo l'essenziale. In sostanza, l'epochè husserliana è l'invito ad adottare una nuova prospettiva. Diversamente da quanto avveniva con Cartesio, il fenomenologo non dubita di ciò che appare, non teme che la realtà sia illusoria, non riduce l'apparire ad inganno, ma, più semplicemente, sposta il tema della riflessione: se, di solito, gli atti dell'io, pratici o teoretici che siano, sono tematici senza essere tema a loro volta, l'epochè suggerisce una riflessione che tematizza questi atti proprio nel loro essere tematici. Si tratta di tematizzare l'esperire come tale, senza amputazioni, di indagare il suo carattere di evidenza; detto altrimenti, è pur vero che non esiste uno sguardo senza il guardato né l'intuire senza l'intuito, ma è altrettanto vero che non c'è guardato se non nello sguardo, né intuito se non nell'intuire: l'evidenza dischiusa dall'epochè è il piano di questo consapevole bifrontismo, che riduce io e mondo al loro legame originario. In tal modo, Husserl recupera il principio classico della *adaequatio rei et intellectus*.

Il piano dell'evidenza dischiuso dall'epochè, richiesto da una filosofia rigorosa e responsabile di sé in cui nessuna ovvietà può essere acriticamente assunta, è, dunque, il piano di ciò che appare nel modo in cui appare. Questo piano è il piano del fenomeno, dell'immediatamente intuitivo, ovvero il piano della coscienza immanente, ove il mondo non è più assunto come un ente a sé stante, ma solo in quanto oggetto della mia esperienza possibile; la riduzione fenomenologica, in sintesi, è l'esclusione di ogni realtà trascendente la coscienza, di ogni posizione di esistenza dal campo della considerazione.

Residuo della riduzione non è perciò la coscienza dell'uomo come ente nel mondo: è, invece, la coscienza trascendentale: solo ciò che è immediatamente evidente può costituire il punto di partenza della filosofia. Questa evidenza immediata è la coscienza con i suoi "pensati", e più precisamente è, prima di ogni altro, la coscienza intuitiva con i suoi intuiti: infatti la primaria fonte di evidenza, alla base di ogni altra esperienza è, come è facile capire, l'intuizione percettiva.

Esplicitiamo ora le caratteristiche di questa coscienza residua. Per Husserl prima ed essenziale caratteristica della coscienza è l'intenzionalità. Egli mutua questo concetto dalla tradizione aristotelico-tomista per il tramite del pensiero di F. Brentano, che fu suo professore universitario. In via introduttiva possiamo dire che parlare di coscienza intenzionale significa, esplicitare quella proprietà per cui la coscienza è sempre e necessariamente "coscienza di...". E' bene però sottolineare che ciò non significa solo, molto banalmente, che la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, ovvero che non esiste una coscienza tematicamente vuota. Infatti, parlare di coscienza intenzionale vuol dire collocarsi su un terreno ove la coscienza è assunta in uno con ciò che intende, e ciò che la coscienza intende è, implicitamente, ben più del suo singolo tema immediato. Un esempio chiarirà meglio la cosa. Poniamoci ad osservare un qualsiasi oggetto che ci sia intorno: nel mio caso, guardo il libro che sta sul tavolo di fronte a me. Esso mi è immediatamente presente nel modo della certezza. Ma la certezza che caratterizza questa mia percezione non si riduce all'intuizione

del libro; quando “intendo” il libro, non intendo il libro solamente. Infatti: • Il libro è sul tavolo, il tavolo in una stanza; accanto al libro vi sono poi altri oggetti, alcuni più vicini altri più lontani...In effetti, il libro balza all'evidenza percettiva sulla base di uno sfondo che, sebbene inavvertito, è costantemente presente come la condizione di possibilità coimplicata nella intuizione. L'esperienza di una individualità – in questo caso, del libro – non si risolve mai nella individualità esperita: essa è accompagnata costantemente da un orizzonte esterno che la rende palese in un gioco di inerenza e distinzione. • Benché io parli semplicemente e puramente di percezione del libro, in realtà ciò che colgo immediatamente non è l'oggetto nella sua interezza ma un suo scorcio. Ciononostante, io parlo tranquillamente di “percezione del libro”: ciò significa che quello che mi si rivela in modo diretto è l'oggetto che costituisce il mio tema assieme a un senso d'essere ancora avviluppato. Si tratta dell'orizzonte interno del dato, costituito da tutto ciò che, per me, il libro è, è stato e sarà.

Nella nostra intuizione, perciò, insistono congiuntamente entrambe gli orizzonti, che sono sempre presupposti ma indeterminati. Questi orizzonti non si presentano a loro volta nel modo dell'intuizione (infatti, per rifarci all'esempio precedente, tema della percezione visiva è, in senso proprio, solo il libro), anche se, ovviamente, è sempre possibile, con una opportuna modificazione dello sguardo, trasformare in tema della coscienza un elemento dello sfondo. In sintesi, la singolarità necessita di una totalità cui rapportarsi; contemporaneamente, ogni nuovo sapere è un saper già e un non sapere ancora: lo sfondo che accompagna, nel duplice modo dell'orizzonte, ogni esperienza presente è l'unità del saputo, coscienzialmente sedimentato e comportato nell' hic et nunc come stile generalissimo della nostra attuale esperienza, che ogni nuovo presente contribuisce a “rinnovare”.

Allo stesso modo, la costante possibilità di ampliamento conoscitivo per il tramite di sempre nuove esperienze travalica i limiti della contingenza presente e proietta nel futuro questa totalità consaputa: essa, implicitamente, diviene quindi sempre nuovo “progetto conoscitivo”, via via più ricco e ulteriormente perfettibile per il tramite delle esperienze che verranno. In ogni vissuto presente, quindi, sia esso di tipo percettivo o meno, insistono sempre il “prima” e il “dopo” come una sorta di alveo che garantisce unità, coerenza e incrementabilità del conoscere. E' facile a questo punto comprendere che tra i diversi vissuti della coscienza vi è anzitutto un nesso temporale. Sul piano della coscienza intenzionale tutto ciò significa che: Poiché l'intenzione della coscienza non si esaurisce nella sola “presa” del suo tema ma è anche, costantemente, sguardo retrospettivo e progetto implicito, non bisogna concepire l'intenzionalità in maniera statica, ma dinamica: “essa non si limita ad essere, essa funge”⁴. Il. Tale “fungere” è, tuttavia, inconsapevole, inavvertito: è lo sfondo globale in cui le particolarità trovano appoggio, è l'orizzonte di senso che sempre agisce senza essere tema. Oltre che fungente, dunque, l'intenzionalità è anche anonima.

In conclusione, possiamo perciò dire che in ogni senso esplicitato dalla coscienza convivono, in realtà, svariati altri sensi che essa reca insieme nella nuova esperienza. Ogni intuizione suppone una trama di rimandi che, nella loro totalità, costituiscono la situazione iniziale, costante e finale di ogni esperire. Questo orizzonte generale è tanto certo da essere ovvio: è l'ambito della “familiarità”, in cui l'io può sempre nuovamente esprimere le proprie attitudini, che si dipanano sulla scorta di una traccia di senso unitaria, coscienzialmente mantenuta, che via via si determina pur rimanendo indeterminata. Questo orizzonte di senso è il mondo così come è per noi: tra mondo ed io vi è quindi un legame intimo, tanto che non è possibile un mondo senza un io e, d'altra parte, l'io è solo in quanto è proiettato nell'esperienza del mondo. La coscienza intenzionale è dunque vita-che-esperisce-il mondo.

A partire dall'evidenza.

Tenendo presente quanto ora chiarito a proposito della coscienza e della sua più propria caratteristica, consideriamo con più attenzione la proposta husserliana. Si è detto dell'esigenza di una filosofia che a partire dal piano dell'evidenza proponga una gnoseologia libera da ogni preconcetto.

Poiché nulla è altrettanto indubitabilmente evidente dell'esperienza sensibile (o intuizione sensibile che dir si voglia), il primo piano da cui partire sarà quello della estetica trascendentale fenomenologica: si tratta cioè, anzitutto, di soddisfare il quesito relativo alla costituzione dell'evidenza esperienziale, della datità percepita a monte di ogni ulteriore concettualizzazione⁵. Poniamoci dunque ad osservare la dinamica percettiva, esplicitandone anzitutto le caratteristiche generali.

a. La percezione esterna, in quanto operazione della coscienza, è intenzionale, ovvero essa è costantemente diretta al suo tema che indichiamo, per l'appunto come noema percettivo.

b. A differenza di altri vissuti di coscienza, come, ad esempio, il ricordo o la fantasia, la percezione esibisce il proprio oggetto in originale, qui e ora. Questo carattere di originalità che spetta all'oggetto percepito non va confuso con lo statuto di "realtà" ascritto all'oggetto, che è invece una caratteristica accessoria di tipo conoscitivo e non puramente percettivo (per avere un'idea intuitiva della differenza basta pensare agli inganni dei sensi: non sempre diamo valore di realtà a tutto ciò che appare così come appare!)

c. A differenza della percezione immanente, la percezione esterna è, per essenza, inadeguata. Il noema percettivo (oggetto della percezione) non è mai dato intuitivamente tutto d'un colpo, così che è possibile distinguere, seppure astrattamente, entro una unitaria percezione d'oggetto, ciò che è percepito propriamente e ciò che è solo impropriamente percepito. Ad esempio, della sedia che mi sta di fronte, io colgo in percezione autentica solo lo scorcio frontale, mentre nella percezione "sedia" sono in effetti coimplicati o, meglio, co-intenzionati, anche gli altri lati della cosa "sedia". Questa distinzione è strettamente collegata alla differenza tra sentito e percepito: se guardiamo un medesimo oggetto in differenti condizioni d'illuminazione il colore visto di volta in volta sarà mutevole, mentre non pensiamo affatto che, per questo, il colore dell'oggetto cambi di continuo. Questa distinzione tra la manifestazione e ciò che, per suo tramite, si manifesta va rettamente intesa: il primo "colore" è il contenuto reale di un vissuto sensibile, il secondo "colore" è, invece, il contenuto intenzionale di tipo percettivo, col che è chiaro che la percezione è più di quanto non comunichi la datità sensibile; il che, da un lato spiega come sia possibile riconoscere una stessa cosa pur nel variare delle sue manifestazioni, dall'altro chiarisce il carattere trascendente dell'oggetto. Si noti che il vissuto e ciò che vi si manifesta non sono realmente distinguibili come due elementi separati: la coscienza intenzionale, che coglie il medesimo nella varietà dei vissuti, non è un'aggiunta posteriore al dato sensibile. L'intenzionalità infatti, come abbiamo già più sopra detto, opera costantemente, indicando un senso che travalica il vissuto sensibile ma che non è reperibile se non attraverso il vissuto stesso. Allo stesso modo, il vissuto coscienziale di tipo sensibile non è un parto della mente, ma il modo in cui, nel variare delle circostanze e dei tempi, il senso dell'oggetto percepito si offre alla coscienza.

d. Al di là di quanto possa ingenuamente sembrare, il fenomeno percettivo mostra una struttura processuale. Alla luce di quanto ora detto sulla sostanziale inadeguatezza della percezione, potremmo dire che in effetti essa consta di tanti "atomi" percettivi, che si armonizzano via via in sintesi sempre più complete. Una data scena percettiva è soggetta ad una continua reinterpretazione poiché il vissuto percettivo è collocato entro uno sviluppo che esige una dimensione temporale: si tratta di una temporalità immanente la coscienza, in cui le dimensioni di passato, presente e futuro vivono in intima connessione. Ciascuno di noi possiede un bagaglio conoscitivo cui può attingere attraverso rimemorazioni (ricordi); d'altra parte, la stessa percezione è un progressivo prendere atto: ogni conoscenza è perfettibile e presuppone l'apertura alla dimensione futura. E' inoltre necessario che la coscienza trattenga, nel proprio presente i

momenti impressionali trascorsi nel loro legame con l'intenzionalità in atto. Come si vede, l'intero processo conoscitivo è strettamente fondato nella dimensione temporale.

Stabilita la necessità di partire dall'evidenza, che è il modo in cui la coscienza accoglie il dato in immediatezza, ed individuata la sede dell'evidenza nella percezione di cui abbiamo fornito le caratteristiche generali, si tratta ora di precisarne la struttura. Come funziona, dunque, la dinamica percettiva?

Abbiamo già accenato come la percezione d'oggetto sia in realtà un processo che si svolge in un eterminato tempo, unificando singole impressioni discrete: si tratta, cioè, di un decorso che consta di un certo numero di "ora" impressionali i quali, unificati attraverso sintesi specifiche, individuano ciò che comunemente intendiamo come oggetto. Questo ultimo è, quindi, la summa di una serie di datità. Perché questa descrizione abbia ragion d'essere, è anzitutto necessaria la dimensione temporale e, precisamente, è necessario che essa intervenga fin dall'inizio come dimensione propria della coscienza che promuove le varie rappresentazioni percettive. Diremo perciò, esplicitando i brevi accenni sopra forniti sulla temporalità, che alla coscienza compete una tipicità essenziale: essa si può intendere come "flusso temporale immanente". Ogni vissuto coscienziale in genere, sia esso percettivo, emotivo, onirico, etc., è connotato dal punto di vista temporale: ha una propria collocazione temporale specifica entro il nostro tempo di vita, è connesso con un "prima" e un "dopo" specifici ed è quindi, ipoteticamente, sempre individuabile entro la totalità del flusso coscienziale. Ora, tutto ciò che si offre alla coscienza le si offre in conformità alla sua natura temporale. Nel presente caso della percezione, questo non vale solo, banalmente, per quelle rappresentazioni intuitive che individuano oggetti diacronici (come è, ad esempio, il caso di una melodia) ma anche per quelle che intendono oggetti sincronici. Per meglio comprendere, torniamo un attimo al nostro esempio del libro; quando osservo il libro, in effetti il mio sguardo compie un tragitto, segue determinate linee di percorrenza attraverso il movimento degli occhi (destra-sinistra, sopra-sotto, etc.): in ogni istante io osservo propriamente solo frammenti di quanto senza dubbio colgo unitariamente come "libro". Si tratta allora di comprendere come si arrivi al coglimento unitario di un oggetto come obiettivo di

un unico atto della coscienza intenzionale. D'altra parte, prima di addentrarci nelle analisi relative ai modi della coscienza temporale bisogna aggiungere un'ulteriore considerazione. La sola dimensione temporale della coscienza non è infatti sufficiente a spiegare perché noi cogliamo inerenza tra taluni momenti impressionali e non tra altri: detto altrimenti, la temporalità immanente spiega la messa in forma dei contenuti, ma non è certo in grado, da sola di dirci perché noi possiamo percepire una pluralità di oggetti e distinguerli, perché raggruppiamo talune intuizioni e non altre a formare un determinato oggetto. E' necessario perciò riconoscere, accanto alla condizione formale costituita dalla temporalità della coscienza, una condizione materiale che dipende propriamente dal dato, dalla cosa: per ogni sintesi percettiva, per ogni legame, deve esserci anzitutto un fondamento contenutistico. Infatti, le legalità interne al percepito non sono un prodotto dell'attività soggettiva creatrice: non è il soggetto che fa sorgere i legami, il soggetto "si limita" a farne esperienza. Procediamo quindi nell'analisi del vissuto percettivo, analizzando rispettivamente, la temporalità coscienziale prima e le legalità inerenti i contenuti poi, per vedere come entrambe si compongano a definire l'evidenza intuitiva alla base della nostra conoscenza del mondo. Costituzione e coscienza originaria del tempo. Si è detto come, entro il processo costitutivo di qualsivoglia oggettualità, in ogni singolo momento impressionale insistono gli "ora" suoi propri trascorsi e quelli che verranno. Ogni vissuto presente, e quindi anche ogni evidenza percettiva che nel presente si esibisce, non è un punto istantaneo: dobbiamo piuttosto parlare di un campo temporale originario, di una sorta di tempo di presenza, oltre il quale i contenuti precipitano nel passato, come se l'attenzione coscienziale presente fosse un fascio di luce che si sposta illuminando nuovi tratti e lasciando nuovamente al buio il tratto temporale già percorso. Tale campo temporale originario, che è limitato si presenta schematicamente come segue:

Ritensione – Presente – Protezione Il primo ed il terzo membro insistono nel secondo e costituiscono l'indispensabile alone temporale del secondo, verso il passato e verso il futuro. Occupiamoci dunque di chiarire i due nuovi termini proposti. La ritensione Immaginiamo la seguente situazione percettiva: ad un tratto nel silenzio, irrompe un suono T_0 ; a tale suono ne seguono immediatamente altri fino all'istante T_n . I diversi momenti sonori che riempiono man mano gli "ora" percettivi T_0, T_1, \dots, T_n non vengono intesi distintamente, ma definiscono una melodia, una successione sonora intesa in maniera unitaria. Ciò accade perché i diversi istanti uditivi sono legati l'un l'altro da una specifica sintesi coscienziale (della cui natura e legalità tratteremo più compiutamente parlando delle associazioni); quest'ultima può tuttavia operare proprio perché la coscienza può disporre, in ogni momento sonoro, delle diverse sonorità che lo hanno preceduto, quasi come se esse fossero ancora intuitive: la coscienza le trattiene in una memoria fresca nei progressivi passaggi all' "ora" successivo. Questa essenziale caratteristica coscienziale è il movimento ritensionale mentre, con il termine ritensione Husserl indica i momenti impressionali appena stati che affondano in questa dimensione. Per ora possiamo genericamente dire che: ogni momento intuitivo possiede una coda ritensionale che conserva un contenuto che sbiadisce man mano che ci si allontana dal presente attuale. Quando poi il decorso di una determinata apprensione d'oggetto si è concluso, l'intero insieme ritensionale sprofonda nelle nebbie del passato e all'intuizione si sostituisce una vuotezza indistinta mentre l'io si volge percettivamente ad altre datità. La descrizione qui proposta merita ora qualche chiarimento. Per Husserl non è possibile una pura esperienza di tempo che non sia esperienza di un dato temporale: è stata, del resto, la stessa relazione tra i dati percepiti a porre la questione del vissuto originario di tempo, come unità di ciò che è e di ciò che non è più già nella percezione; in ogni intuizione discreta che è, perciò, anche dato temporale, Husserl distingue il modo del suo apparire dal suo essere. Pensiamo ad esempio ad un suono: il suono è magari sempre lo stesso, ma i modi del suo apparire sono sempre diversi per l'intero decorso sonoro, allo stesso modo in cui non si può dare due volte uno stesso momento temporale. Abbiamo visto che il vissuto percettivo ha una dinamica estesa, un suo tempo di presenza: Husserl indica la maniera dell'apparizione coscienziale di un oggetto come fenomeno di decorso, ovvero come una "continuità di mutamenti incessanti che forma una unità indivisibile". L'oggetto è, in certo modo, una durata contenutisticamente piena che si fa di continuo; ogni nuovo ora impressionale la incrementa e le varie fasi del decorso mutano di continuo e di necessità il loro modo di apparizione, la loro caratterizzazione temporale, poiché sono tema della coscienza ed il flusso coscienziale è, appunto, inarrestabile. La posizione relativa di ogni fase nei confronti del nuovo "ora" che sempre subentra cambia continuamente. Entro la continua evoluzione dei modi di decorso che caratterizza l'apparizione d'oggetto, ogni successiva fase è una continuità di passati che si accresce; ogni nuovo "ora" coscienziale spinge verso un più lontano passato tutti gli istanti che lo precedono. Da un punto di vista coscienziale diremo che i vari momenti impressionali che si susseguono lungo il flusso relativo all'apprensione d'oggetto trapassano di continuo in ritensioni. La coda ritensionale si modifica di continuo e permane insieme al nuovo "ora" originario di cui, assieme alle protezioni (quelle aperture verso il futuro cui prima accennammo e di cui parleremo a breve), costituiscono l'alone temporale. Husserl, in *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, propone la seguente visualizzazione: La dinamica della corrente ritensionale è simile a quella di una valanga: ad ogni modificazione si associa una continuità di modificazioni che riguardano tutte le precedenti fasi ritensionali, finché quella determinata percezione d'oggetto non sia giunta al termine. Per comprendere come vada intesa la ritensione e per evitare di confonderla con ciò che per solito indichiamo come "ricordo", esponiamone le caratteristiche:

a. La ritensione non dà i contenuti in carne ed ossa, non esibisce nulla intuitivamente. Rispetto al presente intuitivo cambia il modo in cui la coscienza intende: la ritensione, infatti, è nel presente come impressione che trattiene inavvertita ciò che è appena passato mentre la coscienza è volta in un'altra direzione, verso ciò

che di continuo le si presenta. La coscienza ritensionale non è tematica. Il presente è, infatti, di volta in volta, fine del prima e inizio del poi: la ritensione è il primo membro di questa triade, cioè il progressivo incessante scorrere nel passato del movimento della coscienza intenzionale

b. In ogni apprensione l'appena-stato accompagna di continuo, per motivi essenziali, il presente coscienziale ed è in continuità con esso. La ritensione dipende dal presente: poiché esso muta costantemente, muta anche la posizione dei contenuti ritensionali rispetto alla attività coscienziale ed ogni nuovo momento ritensionale modifica i precedenti ed il loro indice di lontananza dall' "ora".

c. La ritensione, quindi, non è ancora propriamente "passato", ma è piuttosto il permanente defluire del presente vivente nell'orizzonte del passato. È il "poco fa" simultaneo alla nuova impressione, che fluisce di continuo. La continuità ritensionale è una prima e originaria temporalizzazione del tutto inconsapevole: la coscienza ritensionale è una sorta di assenza nella presenza, è la traccia di una precedente esibizione intuitiva. A differenza del ricordo, che è un atto spontaneo e che perciò può o meno esserci, la ritensione è una costante del presente, non implica alcuna scelta dell'io: è sentimento del passato, intuizione del passato.

La protensione. Volgendo lo sguardo in altra direzione, abbiamo detto che ad ogni presente intuitivo compete anche un'apertura verso il futuro immediato: il presente va verso il futuro, lo attende come una evenienza necessaria e in generico accordo con quanto è già giunto a coscienza. Ad esempio, nel semplice guardare noi siamo, in ogni istante, diretti al nuovo immediato presente percettivo, che attendiamo senza dubbio quanto meno come un "ora" di tipo visivo. Husserl indica questa propensione coscienziale – che, come la ritensione, è precedente ad ogni consapevolezza – come protensione. La continuità protensionale è il movimento naturale della coscienza: ogni singola protensione è la rappresentazione vuota di ciò che verrà, quasi come se l'andamento coscienziale predisponesse il luogo ospitante delle intuizioni a venire. Si noti che, come avveniva per la ritensione, la protensione non esibisce alcun contenuto intuitivo: è, invece, la generica attesa che sempre accompagna il presente come sua naturale evoluzione, è la direzione dell'intenzionalità coscienziale. Traiamo ora le opportune conseguenze gnoseologiche di tale impostazione, indicando in che modo la costituzione temporale riesca a spiegare i caratteri dell'evidenza così come ci si presenta. Per Husserl l'evidenza si precisa come "verificazione riempiente" di tipo percettivo. Alla luce di quanto detto ora sulla protensione è facile comprendere cosa intenda il filosofo: l'evidenza è ciò che subentra intuitivamente, riempiendo adeguatamente la generica attesa anticipatrice motivata dall' "ora" che immediatamente la precede; ed è dunque, sotto questo aspetto, un suo riempimento esaustivo: «Nell'intuizione che si dà per prima entrano in gioco vuote intenzioni di orizzonte alle quali l'intuizione che ad essa si lega procura la pienezza corrispondente»⁶. In questo quadro, ugualmente imprescindibile è il ruolo della ritensione. Solo conservando traccia, nel presente, di ciò che, pur appena passato, ancora fa parte della percezione in atto, la coscienza intenzionale può progredire in una sempre più compiuta specificazione del suo tema. Siamo in un contesto dove appare ormai chiaro che non è possibile parlare di una percezione pura o semplice del presente. Se parliamo di percezione semplice è perché non teniamo conto di questa specie di composizione, alla quale tutto ciò che trascorre nel tempo è ovviamente soggetto. Un esempio intuitivo può aiutare a comprendere meglio ciò che stiamo dicendo. Figuriamoci di percorrere una strada lungo una pineta. Ad un certo punto la vegetazione si dirada e si abbassa; inaspettatamente, oltre i cespugli, ci si presenta il mare. Le successive percezioni hanno progressivamente modificato il loro senso: solo alla fine della strada possiamo collocare la pineta sulla costa ed attribuire al paesaggio un senso generale certo diverso da quello esibito dalla semplice visione dei pini. Le associazioni relative alla strutturazione del campo sensibile. Chiarita la natura temporalmente complessa della coscienza percettiva e quindi dell'evidenza che si dà nel presente, bisogna ora quantomeno accennare a quelle legalità

contenutistiche che, componendosi di necessità con le sintesi della temporalità immanente, spiegano l'unitarietà dell'oggetto: si tratta di fenomeni associativi che dipendono da condizioni essenziali proposte dal contenuto stesso dell'oggetto d'esperienza; anch'essi operano preventivamente rispetto ad ogni consapevolezza dell'io e dal loro funzionamento dipende l'interna organizzazione dei contenuti coscienziali. Dall'analisi dell'ordinamento del campo percettivo si ricava che le sintesi che intervengono a livello più generale sono quelle promosse dai collegamenti di omogeneità ed eterogeneità. A seconda che esse agiscano sul piano sincronico o diacronico, determineranno differenti forme di unificazione. Chiariamo quanto detto tramite opportuni esempi intuitivi: • Nel caso in cui il collegamento di omogeneità (e, per converso, anche quello di eterogeneità) riguardi elementi che riempiono un medesimo "ora" coscienziale, una eventuale uguaglianza tra due oggetti determina una sintesi associativa che li unifica in una coppia; per esempio, due triangoli analoghi vengono immediatamente associati in una "coppia". Ovviamente se la somiglianza non si spinge fino alla assoluta uguaglianza, la coppia sarà relativa ad uno o più aspetti che accomunano la figura, mentre verrà mantenuta la distinzione per quanto riguarda altri punti di vista. L'accoppiamento può, inoltre essere reiterato, attraverso un membro ponte che consentirà altre sintesi, consentendo la formazione di insiemi e la loro eventuale confrontabilità. • Nel caso in cui il collegamento di omogeneità (e, per converso, anche quello di eterogeneità) riguardi elementi presenti in diversi "ora" coscienziali, il confronto darà luogo, nel caso di elementi identici, ad una specie di sovrapposizione coscienziale: se vedo questo foglio in tre momenti distinti, automaticamente presumo si tratti del medesimo foglio. Assieme alle dinamiche temporali, l'associazione di omogeneità presiede all'elaborazione del concetto di "esistenza continuata". Se l'associazione è di semplice somiglianza e non di piena uguaglianza, allora avremo ciò che per solito percepiamo come evoluzione. Ad esempio, ascoltando in un certo lasso di tempo una sinfonia, la somiglianza stilistica tra i diversi momenti mi consente di percepirla come un tutto unitario; se, viceversa, improvvisamente essa fosse sostituita da un pezzo rap, la difformità sarebbe tale da impedirmi di associarla alla prima come se ne fosse la continuazione. I collegamenti di omogeneità/eterogeneità ci riportano al fenomeno originario del contrasto. Chiamiamo contrasto il fenomeno per cui ogni elemento che emerge in un campo sensibile può emergere perché si distingue rispetto ad uno sfondo. Si tratta del peculiare collegamento tra il dato emergente e quello dal quale è emerso, in una sorta di "unificazione per distinzione". Tale fenomeno non si incontra solo in casi plateali, come nel caso di una deflagrazione: esso, viceversa, funziona pressoché costantemente e concorre, nelle diverse sintesi associative, alla apprensione oggettuale. Prima di concludere questa breve disamina relativa alle associazioni, bisogna aggiungere una breve considerazione. Parlando della temporalità immanente come caratteristica essenziale alla coscienza, abbiamo detto che ogni contenuto che si esibisce all'io, si esibisce propriamente come tema della intenzionalità coscienziale e perciò, anzitutto, come dato temporale. Dal punto di vista dell'oggetto appreso dunque, anche la temporalità costituisce una forma di ordinamento e, precisamente, una forma di ordinamento imprescindibile. Perciò, i dati che confluiscono nella percezione vengono tra loro associati anzitutto sulla base della loro manifestazione "temporale". Quindi, in senso ampio e generalissimo, possiamo dire che il tempo della coscienza promuove le più basilari associazioni tra i vari dati. Abbiamo, così, le fondamentali forme di ordinamento della successione e della coesistenza: la prima si dà quando diversi elementi riempiono una medesima scena percettiva nello stesso "ora" coscienziale (ad esempio, l'insieme dei diversi oggetti che, simultaneamente, ingombrano il tavolo di fronte a me) e costituisce perciò la forma di ordinamento del campo locale; la seconda, invece, esprime la concatenazione tra diversi contenuti di "ora" consequenziali. Si pensi, ad esempio, al solito caso di una melodia, oppure, spostandoci sul piano visivo, all'incremento di un fascio di luce o alla percorrenza visiva dell'orizzonte ottico. Come è facile notare, queste primarie legalità, si compongono con i collegamenti di tipo "materiale"; basta l'esempio della sinfonia precedentemente proposto parlando dei collegamenti di omogeneità per capire

come, di fatto, la successione, come operazione originariamente ordinante della coscienza che costituisce il tempo, intervenisse inavvertita a supportare la associazione contenutistica.

Sottolineamo, a questo punto, alcune conclusioni provvisorie, che ci consentiranno di introdurre gli ulteriori argomenti d'analisi: - La percezione è una modalità coscienziale ed è tutt'altro che semplice: il presunto mistero della conoscenza della realtà esterna si deve risolvere anzitutto comprendendo che questa stessa realtà è il prodotto di un incontro tra il dato e la coscienza. È da questo incontro che oggetto e soggetto si specificano e non viceversa: per questo motivo l'approccio husserliano appare genuinamente trascendentale, senza privilegiare, come avveniva nei precedenti tentativi humeiani o kantiani, il lato oggettivo o quello soggettivo ed intellettuale; infatti, nel nostro caso, le forme di ordinamento che presiedono la possibilità di cogliere il reale come un tutto coerente non muovono dalla consapevolezza gnoseologica, ma dalle dinamiche primarie e passive che caratterizzano ogni apprensione e che si possono ricavare da una attenta descrizione dell' "ovvio", che non può esibirsi diversamente da come è; si capisce perciò l'invito del filosofo preposto ad ogni riflessione: tanto apparire, quanto essere. - Con le riflessioni condotte finora abbiamo raggiunto un primo traguardo nel percorso che deve condurre l'umanità a riconoscersi come matrice di senso di ogni prassi e prodotto scientifico. La coscienza, come residuo essenziale successivo all'adozione metodica dell'epochè, cresce con i propri contenuti intenzionali, disegnando nella sua complessità la stabile base esperienziale su cui esercitare la propria consapevolezza e libertà. La base percettiva, come prima evidenza a monte di ogni ulteriore possesso conoscitivo e disciplina scientifica, è già, di per sé attestazione dell'imprescindibilità della coscienza operante: l'altro da sé si specifica tramite la tematizzazione operata dalla coscienza e, perciò, la trascendenza, di cui ora ci occuperemo in specifico, diviene un "prodotto", un particolare modo di intendere tra altri. La memoria e il problema dell'essere trascendente. L'evidenza percettiva, che si compie nell' "avere originariamente", non basta da sola ad esaurire il concetto di verità. Noi, infatti, attribuiamo al vero un carattere costante: ciò che è vero è vero sempre ed è sempre verificabile come tale; di continuo consideriamo il mondo come in sé lo stesso, con una propria generale verità essenziale. Del resto, se così non fosse non godremmo di alcuna seria possibilità predicativa e ogni nostro giudizio avrebbe solo valore relativo. Verità e definitività, quindi, sono tutt'uno e si possono ricondurre ad un medesimo problema di base: quello dell' "in sé empirico". Noi abitualmente pensiamo che gli oggetti siano "in sé" e che perciò possano essere in sé veri o meno. Su quali basi si può legittimare questa convinzione? Bisogna anzitutto notare che ciò che si costituisce nell'immanenza del presente vivente è, in un certo senso, incancellabile: non solo la sua stessa pienezza coscienziale smentisce con forza ogni contemporaneo tentativo di negazione, ma soprattutto, è la stessa dinamica temporale a renderlo tale. Infatti: i vari momenti che caratterizzano la temporalità immanente sono vissuti una volta per tutte in maniera irripetibile, ovvero non è possibile rivivere due volte un medesimo "ora" perché il tempo fugge via; poiché, come abbiamo già avuto modo di rilevare, ogni dato è un dato temporale e, contemporaneamente, non esiste un tempo contenutisticamente nullo, ciò significa che le varie datità che si danno alla coscienza hanno un loro proprio "ora" coscienziale, che è quello soltanto e che perciò le individua. Una qualsivoglia esperienza è di per sé irripetibile: al più, ne possiamo avere una analoga, ma non la medesima. Il disegno mostra graficamente quanto detto: se pure un contenuto si presentasse pressoché identico in distinti momenti, l'identità temporale dei due non è affatto la stessa. Attraverso il tempo è sempre possibile distinguere ed individuare. Se tuttavia, le nostre analisi si limitassero al piano del presente coscienziale, con le sue protezioni e le sue ritensioni, non avremmo alcun modo di compiere una tale riflessione; il presente coscienziale, pur inteso nell'ampia accezione husserliana, è, infatti, momentaneo e circoscritto. Di conseguenza, la validità della sua rappresentazione può essere, a sua volta, solo una evidenza momentanea: se vogliamo che tale validità sia definitiva, che la rappresentazione intuitiva esibisca un "in sé", è necessario oltrepassare il presente costitutivo e abbracciare

altre dimensioni temporali. In particolare, per poter parlare di una rappresentazione piena che si verifichi definitivamente è necessaria la rimemorazione. Nelle rimemorazioni noi torniamo ripetutamente ad una medesima rappresentazione con un medesimo rappresentato. L'esistente che afferriamo nell'esperienza momentanea è intenzionato come esistente in sé solo se lo assumiamo come quell'identico che potrebbe darsi in rimemorazioni ripetute a piacere, ovvero se lo prendiamo, per l'appunto, come dato temporale. La rimemorazione. Parlando di rimemorazione, o "ricordo secondario"⁷, Husserl intende indicare ciò che comunemente noi definiamo semplicemente "ricordo". Esplicitiamone ora le caratteristiche, che, contemporaneamente consentiranno di distinguerlo tanto dalla percezione che dalla ritenzione e di comprendere che ruolo gnoseologico esso abbia. Se possiamo parlare di "coscienza di passato" sia per quanto riguarda le rimemorazioni che le ritenzioni, la locuzione ha, nei due casi, significati molto diversi. Mentre, infatti, la ritenzione è il passato del presente, ovvero la "vuota traccia" del presente che via via fluisce, la rimemorazione è la presenza del passato e, come tale, non appartiene, come avveniva invece per la ritenzione, all'ambito della coscienza presente. Il ricordo secondario, infatti, ripropone nel presente una coscienza precedente e, in uno con essa, qualcosa che è stato ma che ora, nel momento in cui ricordiamo, non è più. Il passato esibito dal ricordo è perciò attualmente inerte: esso si ripresenta ma non può mutare o accrescersi; i suoi confini sono chiusi rispetto al presente della coscienza. La rimemorazione infatti, diversamente dalla percezione, non esibisce in originale. Si consideri poi che, con il ricordo, la coscienza ripresentifica (detto altrimenti, rivive nel presente) l'intero presente ormai passato e quindi anche le varie ritenzioni e protezioni ad esso relative: i vari "ora" si riempiono con i rispettivi "allora" e con le rispettive tracce e aspettative che furono. Ma, allo stesso tempo, come ben si comprende, il presente attuale promuove insieme anche le ritenzioni e le protezioni che si legano ad esso stesso, cioè al momento in cui ricordiamo. Quindi la rimemorazione promuove una doppia intenzionalità, perché, insieme, ripropone l'andamento della coscienza intenzionale passata ma, realizzandosi nell'ora, vive la presente direzione verso il suo proprio futuro e le tracce del suo proprio passato. Questo rilievo ha una notevole importanza, poiché da esso discendono rispettivamente:

1. La possibilità di obiettivizzare il nostro tempo di vita.
2. La possibilità di intendere la trascendenza, che è uno dei caratteri essenziali dell'obiettività.
3. La possibilità di riconoscerci unitariamente come "io" con una precisa identità.

1. Proprio perché la rimemorazione comporta una doppia intenzionalità, la coscienza presente che ricorda ripropone, implicitamente, anche quell'alone di ritenzioni e protezioni che ha vissuto in originale all'atto della esperienza rimemorata. Ora, quando parliamo delle protensioni, dicemmo che esse erano vuote intenzioni di orizzonte rivolte a quanto deve ancora subentrare: ovvero, quando sono vissute in originale esse si potrebbero definire come pure aspettative. Nel caso della rimemorazione, tuttavia, quelle originarie protensioni sono in effetti già state contenutisticamente saturate in un determinato modo: quando, perciò, la coscienza le ripercorre, esse non sono più vuote attese. Alla protensione originaria corrisponde, nella coscienza riproduttiva, una aspettazione pre-diretta il cui riempimento è già deciso, una predelineazione. L'intera vita coscienziale è un flusso in ogni momento del quale l'io porta con sé, implicitamente, tutto il proprio passato, in vuote ritenzioni ordinate; perciò nel momento presente in cui ricordiamo, quelle che erano le protezioni del passato ricordato sono di fatto diventate, rispetto all' "ora" attuale, ritenzioni, ovvero tracce di una serie di presenti già accaduti, che segnano la distanza dell'adesso dall' "allora" ricordato. Quindi, all'intenzione dell'attuale coscienza riproduttiva si accompagna una intenzionalità propria del presente, che agisce sullo sfondo e che di fatto stabilisce, proprio grazie alla coda ritenzionale, la misura della distanza del passato ricordato, di cui avverte, anche se non li pone come tema esplicito, tutti i "dopo"

relativi vissuti fino al presente in cui avviene il ricordo. In questo modo, si crea una sorta di sequenza ordinata, ipoteticamente ripercorribile attraverso rimemorazioni che conducono fino al presente, e, quindi la nozione di un tempo obiettivo, con i suoi posti, obiettivamente saturati una volta per tutte. Ovviamente, il riempimento dell'intenzione volta alla collocazione nel tempo del presentificato (ovvero di ciò che è reso nuovamente presente) sarà di tutt'altra natura rispetto a quello relativo alle intenzioni analizzate in precedenza; in particolare, dice Husserl, «le intenzioni del connesso nel tempo si riempiono attraverso la produzione di connessi riempiti fino al presente attuale»⁸. Con tali intenzioni dunque è implicitamente riprodotta l'intera corrente coscienziale fino al ricordo; questo recupero è possibile proprio perché il flusso coscienziale evolve in modo tale che ogni nuovo "ora" modifica tutti i precedenti, retroagisce su di essi, animando così di continuo una intenzione anticipatrice motivata adeguatamente, in maniera implicita, dal flusso pregresso nella sua interezza. In tale flusso si inserisce anche la coscienza rimemorativa, come riempimento di una anticipazione che necessariamente reca le tracce di tutti i riempimenti e le modificazioni sopravvenute fino all' "ora" presentificante e ne è, in certo modo, connotata. Una catena fluente e vissuta connette rimemorazione e presentazione originaria: perciò quando, rimemorando, riproduciamo le vuote intenzioni di futuro implicite nella presentazione originaria, esse non sono più indecise e indeterminate, ma conducono idealmente, poiché già progressivamente inverate, al momento attuale. In tal modo la coscienza rimemorativa intende (perché in certo modo ne deriva) l'intero percorso coscienziale, fino all'originario presente coscienziale e oltre. L'intenzione del connesso nel tempo è una intenzione unitaria diretta sulla serie dei possibili riempimenti, dall'originario momento presentante fino al momento attuale; si tratta, ovviamente, come già detto, di una intenzione "vuota", non intuitiva, il cui momento oggettuale è l'obiettivo avvicendamento temporale; essa costituisce l'oscuro contorno che colloca quanto è ricordato e che coincide con la pluralità di connessi che, muovendo dalle protezioni originarie del decorso oggettuale rimemorato, portano all'attuale coscienza riproduttiva.

2. Per introdurre il problema della trascendenza in maniera intuitiva riflettiamo sull'ideale di "assoluta perfettibilità" di qualunque evidenza originaria. Il vero è, infatti, un concetto dinamico (detto banalmente, l'incremento esperienziale può sempre fornire dati ulteriori che specificano in modo sempre più compiuto il conosciuto nel corso del tempo). Per spiegarlo non basta, come già accennato, il solo piano percettivo; alla base di ogni coscienza di incremento di senso deve esserci una coscienza di identità ed essa implica di necessità la sfera della rimemorazione: il senso sedimentato è infatti la base per ogni ulteriore concrezione di senso nel presente. L'oggetto che la coscienza costituisce originariamente esiste per la coscienza come un sé stesso identico e identificabile perché può essere tema di infiniti ricordi; l'oggetto è perciò tale anche perché, come tale, perennemente disponibile. Sembrerebbe dunque lecito affermare che ogni datità originaria ha il suo momento trascendente nella rimemorazione. Essa, infatti, in quanto presentificazione di un già-stato, individua un piano diverso rispetto al presente coscienziale in cui emerge: è perciò, rispetto alla coscienza in atto, trascendente. Si noti che, allo stesso tempo, la consapevolezza di ciò è anche considerazione della propria trascendenza rispetto all'ora: infatti la coscienza presente intende, assieme ai contenuti ricordati, prima di tutto, sé medesima; detto altrimenti, nel ricordo la coscienza vede il "sé stesso che era", per cui la prima e più originaria forma di trascendenza è rappresentata dallo stesso flusso di coscienza con il suo tempo immanente. Attraverso la rimemorazione il flusso coscienziale si autoobiettiva, diventa trascendente rispetto al proprio presente attuale. Il flusso coscienziale diventa oggetto per il suo stesso io, è il "sé stesso" trascendente che si offre nel presente come datità costantemente perfettibile e incompiuta perché:

- come già detto, la rimemorazione ha un orizzonte interno ed esterno.

- siamo di fronte ad un continuo work in progress. L'idea del compiuto passato coscienziale è una idea che si rinnova di continuo e si supera in una sempre nuova fondazione, dal momento che uno degli argini del flusso è il presente di coscienza che è costantemente mobile. L'idea continua a correggersi perché scorre continuamente il suo senso. Quindi, per l'io, la trascendenza è una possibilità essenziale. Con la fenomenologia la trascendenza non è più di fronte all'immanenza ma al suo interno. La trascendenza dell'oggetto per il tramite della rimemorazione è possibile perché, preventivamente, si dà questa prima forma di trascendenza della coscienza a sé stessa: i suoi contenuti la accompagnano in questo destino.

3. All'originaria trascendenza del flusso coscienziale si accompagna strettamente l'autoobiettivazione dell'io. Il passato è un passato per l'io ma, nello stesso tempo, l'io vi riconosce il sé stesso che era. La coscienza fluente è per sé stessa la più originaria forma di trascendenza: l'io, assieme ai suoi contenuti contempla sé stesso e, distinguendosi da sé, si riconosce come vero essere, diventa io consapevole (del resto, se così non fosse non avremo neppure nozione di un flusso coscienziale in generale e, soprattutto, non potremmo ascriverne uno analogo agli altri). L'io ha così costituito una sfera dell' "in sé" in maniera assolutamente necessaria e una prima sfera dell'oggettività assolutamente stabile, senza cui neppure si saprebbe come "io"; come già evidenziato, l'obiettivazione dell'io a sé stesso, su base passiva, è la prima forma di trascendenza che implica tutte le altre. Con le disamine ora condotte possiamo, a questo punto, aggiungere nuovi elementi all'analisi da noi intrapresa. L'introduzione della dimensione del passato come tema del ricordo completa i risultati ottenuti tramite la descrizione della dinamica percettiva con il suo presente esteso e ribadisce la fondamentale importanza della temporalità immanente come caratteristica assolutamente costitutiva della coscienza. Quanto detto finora dovrebbe fornire un' immagine, certo incompleta, dei fondamenti dell'esperienza sul piano individuale: abbiamo spiegato la sua origine, la sua interna organizzazione, la sua permanenza come bagaglio conoscitivo personale, la sua possibilità di incremento. Allo stesso tempo, chiarire la natura dell'evidenza contemporaneamente significa chiarire lo statuto dell' coscienza e, quindi, dell'io, che nel tempo si conosce e si conferma: all'interno della vita fluente emergono il soggetto e l'oggetto come portati di questa vita stessa.

L'approdo all'intersoggettività.

Nonostante la disamina dell'esperienza fin qui proposta, fino a questo punto la speculazione husserliana, in base al rigore della riduzione fenomenologica, ha esplicitamente escluso ogni riferimento alla dimensione intersoggettiva, mantenendosi su posizioni di tipo solipsistico. Tuttavia l'esperienza comunemente intesa non può ignorare la dimensione collettiva del conoscere, anch'essa fortemente segnata dalla temporalità. Bisogna allora completare la nostra indagine spiegando come si costituisca in noi l'esperienza di altri individui e, successivamente, come possa emergere, su tale base, l'idea di un mondo condiviso. Husserl si occupa specificamente di dare ragione di questa nuova imprescindibile dimensione del conoscere in varie opere, ma sicuramente sono le pagine delle Meditazioni cartesiane – ed in particolare la V Meditazione - a fornire i più lucidi contributi al problema della fondazione dell'intersoggettività. Il problema, nelle sue linee generali, può essere articolato come segue: come è possibile, entro la sfera dell' io trascendentalmente ridotto, recuperare un senso dell'alterità che non sia fittizio? Come, entro l'immanenza coscienziale evidenziata dall'epochè come "luogo" di senso dell'intero mio mondo, può presentarsi l'alter ego inteso come tutto ciò che non è io? Quale è il senso dell'estraneo? Poniamoci dunque, seguendo Husserl, la questione paradossale della costituzione in me dell'altro, di un soggetto che non sono io.

La riduzione alla sfera appartentiva.

Per chiarire il puro senso dell'alterità si rende necessaria una nuova operazione di tipo astrattivo, volta a svelare il terreno egologico dell'originaria insorgenza dell'estraneità. Le dinamiche sono metodologicamente simili a quelle viste in precedenza per approdare al piano della pura evidenza. Si tratta, in questo caso, di una seconda epochè che presuppone e radicalizza la prima: bisogna ridurre l'intero mondo alla sfera del proprio, ovvero escludere ogni riferimento che implichi l'esistenza altrui.

E', tuttavia, chiaro che non basta l'esclusione degli altri comunemente intesi; infatti, se anche io solo mi salvassi da un cataclisma, manterrei comunque la prospettiva gnoseologica maturata entro il contesto intersoggettivo. Devo invece sottrarmi, con il mio intero bagaglio esperienziale, a quella particolare obiettivazione che mi rende individuo umano tra i miei simili, entro un mondo esperibile per ognuno: è necessario prescindere dalla assunzione di esistenza di uomini e animali come viventi "analoghi all'io", da tutte le determinazioni semantiche del mondo che presuppongono la soggettività altrui, dalle abitudini che ci derivano dalla partecipazione a un contesto condiviso. Cosa rimane? E' facile notare che, con ciò, non vengono meno né i vissuti né le prerogative costitutive dell'io, di cui abbiamo abbondantemente parlato, ma ogni possibile riempimento della coscienza intenzionale deve essere scorto unicamente come esplicitazione delle capacità strutturali dell'io (o, meglio, della coscienza che è sottesa a tale io): pur escludendo ogni rapporto di senso a un possibile "noi", io rimango comunque il polo identico dei miei atti e delle mie intenzioni. Husserl indica questo piano residuo con il termine "natura appartentiva": come "resto" troviamo una specie di mondo, l'esperienza di uno strato unitario e coerente, che possiamo intendere come il correlato dei sensi e dei loro liberi movimenti (cinestesi) ordinato entro il flusso coscienziale. Senonchè, tra i vari corpi di questa particolare natura residua, io trovo anche il mio stesso corpo, nella sua unicità. Ed è proprio a partire dal particolare statuto del corpo che Husserl muove i primi passi per spiegare come sia possibile intendere gli altri come altrettanti individui; è quindi prioritario comprendere perchè il filosofo sottolinei l'unicità dello statuto corporeo. Dal corpo come cosa al corpo vivo. Tra i diversi possibili oggetti che cadono sotto i nostri sensi troviamo anche il nostro stesso corpo: non solo posso osservare le mie membra, ma posso con una mano toccare l'altra e quindi avvertirmi allo stesso tempo come colui che sente ed è sentito. Questa particolare possibilità non è data per alcuna altra cosa che non sia il nostro proprio corpo. Oltre a questa particolare esperienza del "bicon tatto", va anche precisato che in effetti il nostro corpo ci si rivela ad ogni contatto con le cose: infatti la sensazione, attraverso la "localizzazione" (ovvero attraverso l'attribuzione di ogni sensazione ad una parte specifica del corpo), svela l'io che, così incarnato equivale alla psiche, tramite la rivelazione di un corpo che avverto come mio, e non come semplice cosa tra le cose. Il mio corpo si rivela cosa senziente e campo di localizzazione del volere, è docile all'io e alla sua libertà. In questo nuovo panorama disegnato dalla fenomenologia si fa dunque strada prima di tutto la consapevolezza di me stesso; entro il fenomeno mondo io ritrovo il mio stesso corpo e la miapsiche come particolarità. Questo rilievo non smentisce le precedenti riflessioni sullo statuto dell'esperienza, che valgono invece anche su questo nuovo piano; quindi, tramite la temporalità coscienziale e la connessa possibilità del ricordo, io mi scopro come lo stesso io che sono e che ero, con il mio corpo. Ma come passare dal solipsismo alla costituzione dell'altro? Ci vengono in soccorso a questo punto i diversi meccanismi associativi di cui abbiamo parlato in precedenza; vediamo come. Chiarificazione dell'esperienza dell'estraneo. Va detto, anzitutto, che l'esperienza che noi abbiamo di un altro soggetto si distingue dall'esperienza percettiva di cui abbiamo parlato in precedenza, pur presupponendola; l'altro, infatti, nella sua propria essenza non può mai pervenire a datità originaria: a ben considerare, quando vediamo un altro uomo noi percepiamo in maniera diretta solo il suo semblante, ma non possiamo esperire direttamente i suoi pensieri, le sue proprietà o l'interiorità che lo contraddistingue, che ricaviamo invece mediatamente. Per quanto riguarda l'esperienza dell'estraneo perciò non possiamo parlare di una vera e propria rappresentazione percettiva del suo "esser uomo", ma indicheremo la cosa con un nuovo termine più appropriato: l'altro non è presentato

direttamente, ma è appercepito: in tale esperienza convergono sia la reale presentazione di tipo percettivo che una rappresentazione, ovvero una apprensione che, a partire da una originaria base percettiva, si arricchisce di un surplus di senso che non è direttamente ricavato da quest'ultima. Ora, quando io intendo un altro uomo, entro il dominio percettivo della mia natura appartenitiva non si dà che un corpo inteso alla stregua di una cosa, inteso puramente come tema esplicitante della mia capacità visiva; l'eccedenza che eleva un tale oggetto al rango di corpo organico, di corpo vivo, non può perciò che provenire da quell'unico "luogo" in cui faccio realmente esperienza di un corpo organico e, come abbiamo visto, tale luogo siamo noi stessi, la nostra coscienza. Questo statuto del corpo, primariamente sperimentato da noi stessi, viene quindi trasferito apperceptivamente, come mostreremo a breve, al corpo/cosa altrui, per una sorta di analogia che muove da me stesso all'altro.

Si noti che anche questo nuovo tipo di esperienza non è una operazione razionale, decisa volontariamente, ma appartiene alla sfera passiva, ovvero ad una attività coscienziale precedente ad ogni consapevolezza; infatti i meccanismi che operano entro questa comprensione analogica sono, accanto alle imprescindibili sintesi della temporalità immanente, quelle sintesi associative di cui abbiamo parlato in precedenza, ed in particolare si tratta delle associazioni di somiglianza che presiedono all'appaiamento di due contenuti: il senso oggettuale viene trasferito dal primo al secondo dato, fin dove non intervengano elementi dissonanti ad ostacolare questa transcomprensione intenzionale.

Applichiamo quanto detto al caso presente della appercezione dell'alter-ego: entro il mio mondo opportunamente ridotto, non solo percepisco continuamente il mio stesso corpo, ma lo colgo, unico tra gli oggetti, come corporeità organica. Quando, nella mia sfera percettiva, si presenta un corpo simile al mio proprio, la coscienza promuove un appaiamento fenomenale e crea così una sorta di binario ove il senso specifico di organicità di cui è originariamente affetto il mio corpo scivola progressivamente verso il corpo altrui. Questo secondo corpo/cosa dunque acquista il senso di corpo vivo dal mio stesso corpo, pur conservando l'estraneità perché è per principio esclusa la possibilità di una sua originaria intuizione diretta: come le mie, le sue mani toccano, come i miei, i suoi occhi vedono ed i suoi movimenti alludono a movimenti psichici, etc...L'apparenza fenomenica dell'altro corpo si offre in manifestazioni mutevoli che, grazie all'appaiamento, divengono segno di un comportamento motivato da dinamiche psichiche comprensibili sulla base della somiglianza al mio stesso io concreto. Ma perché il senso "altro" così rappresentato non rimane relegato al rango di finzione immaginativa? In che modo, in sostanza, si conferma la supposizione di una vita estranea? E' chiaro che tale problema è decisamente simile a quello avanzato quando, parlando del bagaglio conoscitivo, ci siamo chiesti che cosa ci autorizzasse a postulare la trascendenza del conosciuto e la sua reale portata esistenziale: anche nel caso presente la risposta non può prescindere dall'orizzonte temporale, cui s'aggiungono però considerazioni di natura spaziale.

- Sulla base dell'autoconsapevolezza emerge l'altro, come referente di un comportamento concordante. L'estraneo è quindi pensabile solo come un mio analogo o, meglio, come una modificazione intenzionale del mio io. Entro la mia natura si costituisce così un'altra natura. Alla base della concordanza che le ascrivo si trova la temporalità: la possibilità del ricordo infatti trascende i limiti dell'attuale presenza dell'altro e rende quest'ultimo momento di una totalità in progresso. Del resto, anche la consapevolezza del mio stesso io, non è possibile se non alla luce dell'essenza temporale della coscienza, che trattiene e recupera ciò che io, di presente in presente, sono.

- Se il tempo ci dà ragione della esistenza continuata di un altro io, a spiegarci le ragioni che ne postulano l'autonomia rispetto al nostro stesso io sono riflessioni che potremmo definire, a grandi linee, di natura "logistica". Come sopra abbiamo già avuto modo di notare, il mio corpo è il referente del mio ambiente-

spazio, di cui costituisce continuamente il fulcro di orientazione. Di tutto ciò si ha consapevolezza tramite i liberi movimenti dei sensi, che abbiamo appunto facoltà di orientare di piacere. Inoltre, poiché mi autopercepisco costantemente, pur cambiando prospettiva mantengo – grazie alla natura temporale della coscienza e alle sintesi da essa promosse – il sentore di uno stesso identico spazio, ma colto da differenti angolazioni: sono perciò in grado di distinguere un qui e un là, cui competono differenti modi di apparizione di uno stesso ambiente. Queste formazioni annesse alla costituzione del mio mondo appartenitivo intervengono entro la attività associativa propria dell'esperienza dell'estraneo: io appercepisco l'altro come un mio analogo, ma con un qui differente dal mio e, perciò con differenti prospettive di mondo, pertinenti alla sua posizione che è necessariamente differente dalla mia. Io sono qui e l'altro è là dove io potrei essere se mi piacesse. Là io vedrei le stesse cose che vedo ora, ma sotto una prospettiva diversa; attraverso l'immaginazione, posso coordinare altri luoghi ed altri scorci al mio luogo e ai miei scorci. Il là dell'altro è il mio qui potenziale. Io così colgo l'altro come un Ego altrove e gli attribuisco un proprio mondo ambiente di cui egli è assoluto centro spaziale. Con questi ultimi passaggi abbiamo compiuto una identificazione associativa che ne permette un grado superiore. Entro la modalità intenzionale della appercezione dell'altro rientrano anche i modi propri della percezione dell'oggetto: la diversa collocazione spaziale del mio io e di quello altrui implica diverse direzionalità percettive; si è così in presenza di diverse tematizzazioni, che costituiscono un sistema di apparizioni molteplici di un medesimo dato. Emerge così un senso oggettuale indipendente dalle prospettive di coglimento: ecco la base dell'obiettività scientifica. Potremmo dire che l'alter ego emerge in me, modellato su me stesso e si distingue tuttavia per "collocazione"; l'esperienza dell'estraneo, a partire dalla prima rivelazione del corpo altrui come corpo vivo, si arricchisce di sempre nuovi strati di senso. Ciò che vale per lo spazio vale ugualmente anche per il tempo: l'obiettivazione del tempo e dei miei posti temporali, che avevamo visto precedentemente, deve ugualmente valere anche per l'altro ma con un suo ordine di "prima" e "dopo" necessariamente diverso dal mio; tuttavia, l'incontro tra me e l'altro segna un riempimento temporale condiviso; per sempre un presente di coscienza condiviso e ricordabile ci consegna l'un l'altro come un momento oggettivo del tempo di vita di entrambe, sempre riconoscibile ed indicabile, pur nella diversità delle nostre esistenze, da me e dall'altro. Questo discorso può essere reiterato per ogni individuo che incontriamo e può essere immaginato, sempre sulla base del transfert, per ogni incontro tra individui, anche se io non sono parte di tale dinamica: si crea così, attraverso la memoria che io per analogia ascrivo ad ogni altro soggetto, una condivisione del tempo che consente una sua oggettivazione di tipo intersoggettivo: il tempo immanente così, con le sue dinamiche, promuove e sostiene il tempo della storia. La coesistenza di me e dell'altro, allora, è costitutivamente, coesistenza originaria e sempre fungente: il mio stesso esistere reca in sé, in una continua conferma, l'esistenza altrui, con una natura comune, uno spazio comune, un tempo comune di convivenza, di cui il tempo soggettivo-individuale, con i suoi ricordi e il suo peculiare passato ed avvenire, diviene manifestazione. La teoria dell'analogia, presa in esame, si conferma così come la prima tappa di una costituzione di senso più ampia, ove, al riconoscimento dell'altro come tale, si aggiunge la costituzione di un ambiente di vita comune e quindi di un mondo culturale comune, i cui oggetti specifici – libri, istituzioni, opere d'arte, etc... - appaiono come correlati di vere comunità di persone. Si comincia allora a comprendere l'invito husserliano ad un ritorno alla matrice umana delle scienze, le quali hanno uno statuto corale che affonda il proprio senso nella esistenza della nostra stessa coscienza incarnata.

Note:

2 Per Husserl assumere il presupposti del naturalismo significa adottare « la supposizione che la vita psichica si costituisca sulla base di manifestazioni elementari le quali si combinano secondo leggi di carattere puramente meccanico, permettenti il dispiegarsi della psichicità dalle manifestazioni elementari alle più complesse in una rigida concatenazione causale: sul piano logico, ciò significa che la ricerca logica, cioè intorno alle forme del pensiero, si riduce alla ricerca genetico causale, cioè intorno alla derivazione delle forme logiche dai contenuti empirici delle rappresentazioni elementari». A. Masullo, *Struttura soggetto prassi*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994, p. 94. 3E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. di V. Costa, Paravia, Torino 1958, p. 21. 5Nella fenomenologia husserliana, la sfera dell'esperienza sensibile acquista una autonomia reale. Per Husserl la percezione è esperienza originaria, strutturata da legalità sue proprie; non si tratta di una sintesi intellettuale: essa precede l'atto conoscitivo che, rispetto alla semplice intuizione sensibile, prevede consapevolezza. Come infatti rileva acutamente G. Piana, bisogna distinguere tra "semplice percezione" e "constatazione", annettendo a quest'ultima una "volontà di conoscenza" che la prima non richiede. Cfr. G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1979, p. 15 – 18. 6E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. di V. Costa, Guerini e Associati, Milano, 1993, p. 112.

7Per Husserl, infatti, il ricordo primario coincide con la ritenzione, che è una cosa ben diversa dalla rimemorazione.

8E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tr. it. di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1998, p. 85.