

RICERCHE

I fenomeni con o senza la fenomenologia. Un confronto a più voci

Emanuele Mariani^(a)

Ricevuto: 18 luglio 2018; accettato: 11 marzo 2019

Riassunto La fenomenologia, in virtù del suo stesso nome, pare rivendicare un diritto di prelazione sui fenomeni. È sufficiente, tuttavia, uno sguardo panoramico sulla storia della filosofia o, più generalmente, delle scienze per rilevare il vasto impiego che si va affermando, senza fenomenologia, del concetto di fenomeno. In cosa consisterebbe allora la specificità della comprensione fenomenologica dei “fenomeni”? Per rispondere a questa domanda, riconsidereremo il dibattito tra Edmund Husserl autore delle *Logische Untersuchungen* e Paul Natorp, filosofo neokantiano di Marburgo, le cui tesi presentano un duplice interesse: l’aver, per un verso, sollecitato lo stesso Husserl a una precisazione della proposta fenomenologica; l’aver, per l’altro, anticipato alcuni tra gli argomenti di maggior rilievo nell’ambito delle scienze cognitive in merito ai vari tentativi di naturalizzazione della coscienza.

Parole chiave: Fenomeno; Intenzionalità; Oggetto; Edmund Husserl; Paul Natorp

Abstract *Phenomena With or Without Phenomenology. An Open Dialogue* – Phenomenology, by its very name, seems to invoke a priority claim on the study of phenomena. Yet a glance at the history of philosophy or, more generally, the sciences, suffices to demonstrate how widely the concept of “phenomena” has been used outside phenomenology. So, what exactly is unique to the phenomenological understanding of phenomena? In order to formulate a possible answer, we reactivate the debate between the Husserl of the *Logische Untersuchungen* and Paul Natorp, a neo-Kantian philosopher from Marburg. This debate is of interest on two fronts: first, because Natorp’s criticism directly forced Husserl to clarify his views on phenomenology; second, because the debate anticipated some of the most important arguments on naturalizing consciousness in the cognitive sciences.

KEYWORDS: Phenomenon; Intentionality; Object; Edmund Husserl; Paul Natorp



NELLA STORIA DEL CONCETTO DI fenomeno la fenomenologia accampa un diritto di prelazione sui “fenomeni”, se non altro in virtù del nome che la definisce. La fenomenologia, ossia la “scienza dei fenomeni”, come Husserl dichiara nell’introduzione all’opera del 1913,

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Una “scienza nuova” – la fenomenologia – che ambisce ad afferrare i fenomeni in tutta la complessità del loro dispiegarsi: dalla psicologia alla fisica, fino alle scienze della natura e della cultura.

^(a)Centro de Filosofia, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Alameda da Universidade - 1600-214 Lisboa (P)

E-mail: emanuele.mariani@campus.ul.pt (✉)



ra.¹ Emerge così, fin da subito, una varietà di accezioni di cui non è agevole cogliere il principio direttivo, il minimo denominatore comune che permetterebbe l'elaborazione di un discorso rigoroso sui fenomeni "psichici", "fisici", "storici", "culturali", ecc., intesi nella loro totalità. E la difficoltà va aumentando, se consideriamo la storia filosofica del termine che Husserl eredita con l'introduzione di un *Fremdwort* nel lessico tedesco a partire dal greco *φαινόμενον*, arricchendo ulteriormente il registro già composito dell'apparire – *Phänomen*, *Erscheinung*, *Schein*, *Offenbarung*.²

■ Che cos'è il fenomeno?

Che cos'è il fenomeno? Da Platone a Kant, passando per Lambert, l'idealismo, il positivismo, il neokantismo e la psicologia empirica di Brentano, la risposta, tutt'altro che univoca, si configura in funzione delle epoche, degli autori e perfino dei diversi orientamenti di un medesimo autore. Questo rilievo, com'è noto, non risparmia lo stesso Husserl: la sua idea di "fenomeno" muta sensibilmente tra il 1900 e il 1913, a seguito della cosiddetta "svolta trascendentale" della fenomenologia. Basti riportarsi alle *Logische Untersuchungen* (1900-1901) e, in particolar modo, alla quinta dove Husserl addita gli equivoci cui il concetto si espone se applicato indiscriminatamente a entrambi i versanti della relazione intenzionale: il soggettivo e l'oggettivo.

Il fenomeno si definisce, qui, come l'apparire della cosa (*Dingerscheinung*) distinto dalla cosa che appare (*das erscheinende Ding*), l'oggetto a cui si rivolge l'atto intenzionale;³ rientrando nell'ambito del "vissuto" (*Erlebnis*), il fenomeno denota il manifestarsi di qualcosa che si pone al di fuori della coscienza.⁴ Viviamo, per esempio, la percezione di una casa, di un paesaggio o di una persona, laddove ciò che appare si attesta nella sua trascendenza come una cosa tra le cose del mondo. Ridefinito, poi, nei termini del "fenomeno puro" – dove per "puro" s'intende il duplice esito della riduzione eidetica e trascendentale –, il concetto andrà imponendo

un tutt'altro approccio all'analisi descrittiva quale Husserl la praticherà esplicitamente a partire dal 1907, con le cinque lezioni che compongono *Die Idee der Phänomenologie*. Tra l'apparire (*Erscheinen*) e ciò che appare (*Erscheinenden*), la relazione, trascendentalmente rivista e corretta, farà del fenomeno una nozione strutturalmente "duplice", permettendo d'esprimere con un unico termine ciò che si manifesta in quanto e nella misura in cui si manifesta e, al contempo, l'apparire in sé – il «fenomeno soggettivo», come Husserl esplicherà non senza precauzioni.⁵ Ogni cosa potrà di conseguenza ricomprendersi sotto il titolo di "fenomeno" in ragione di un'estensione del metodo che, ben oltre le *Logische Untersuchungen*, ambisce a inglobare tutto ciò che è: la stanza nella quale mi trovo, il paesaggio che vedo fuori dalla finestra, gli atri uomini, gli eventi che accadono nel mondo, il senso di un'operazione matematica, una teoria scientifica, la bellezza di un tramonto, la giustizia morale di un'azione, finanche le mie emozioni, i miei ricordi e i miei pensieri. In una parola sola, l'universo dell'ente.

Registriamo, allora, un'indicazione di carattere generale da cui muovere il passo iniziale della nostra indagine: a scapito di una definizione univoca, il concetto di "fenomeno" si conforma al senso di una correlazione che per la fenomenologia va sotto il nome d'intenzionalità. E tutto, ovviamente, sta nel determinare la portata e i limiti di questa correlazione. Quali sono, per l'esattezza, i termini in tal modo correlati? La coscienza e l'oggetto oppure, potremmo affermare, distogliendo per un attimo lo sguardo dalla tradizione fenomenologica, la mente e la realtà. Si tratta di termini ontologicamente distinti? E come si descriverebbe la loro differenza?

Del "fenomeno", segnaliamo in tal senso un ulteriore impiego, in parte autonomo, che va attestandosi in linea con queste domande nel più recente dibattito tra una filosofia d'ispirazione analitica e le scienze cognitive; il dibattito circa l'esistenza, o meno, di una dimensione fenomenica irriducibile alla real-

tà fisica delle cose. I nostri stati mentali – ecco, a titolo esemplificativo, una prima domanda volta alla comprensione del senso della nostra esperienza – sono forse provvisti di caratteristiche fenomeniche, i cosiddetti *qualia*, non verificabili per il tramite di un'osservazione empirica? E come spiegare cognitivamente l'emozione che proviamo di fronte a un tramonto, il gusto intenso del caffè, l'odore della pioggia o il colore di una ciliegia che all'improvviso risveglia in me un ricordo dell'infanzia? Questa è la dimensione «soggettiva», *what it is like*, per dirlo con Thomas Nagel, ovvero la “fenomenicità” in base al lessico in uso nella filosofia analitica.⁶ L'esperienza, si potrebbe tuttavia obiettare – come, d'altronde, è stato fatto – per quanto soggettiva, non sarebbe niente senza un contenuto oggettivo; la coscienza è nulla senza l'oggetto a cui si riferisce. Vediamo il rosso della ciliegia e non certo la nostra percezione del rosso. La coscienza è “diafana”, e “trasparente”, e nell'esperienza appare solo ciò che è rappresentato; appaiono, in altri termini, le proprietà della cosa e non le proprietà dell'esperienza stessa.⁷ Spinto all'estremo, quest'argomento permetterebbe di sostenere che una comprensione adeguata della coscienza si effettui in virtù di un'analisi dei processi fisiologici in atto nel nostro cervello, rapportando un contenuto mentale alla sua corrispondente connessione neuronale; un approccio, questo, la cui interpretazione si espone alla possibilità – o al rischio, che dir si voglia – di una naturalizzazione della coscienza, concepita alla stregua di un qualsiasi evento fisico tra gli eventi del mondo.⁸

Sull'onda di questo dibattito dalle complicate sfaccettature, il pensiero fenomenologico si è a sua volta misurato con diversi tentativi di naturalizzazione, tesi a riconfigurare – se non addirittura annullare – lo scarto che separa i due termini della correlazione – il soggettivo e l'oggettivo, la coscienza e il mondo o, ancora, la mente e la realtà.⁹ Non serve, del resto, ribadire che oggi come fin dai suoi inizi la teoria dell'intenzionalità, per come Husserl l'esplicita, è lungi dal riscuotere l'unanimità di

un consenso nell'ambito della filosofia tanto analitica quanto continentale d'ispirazione fenomenologica. Sarebbe di per sé sufficiente rievocare l'interpretazione che da Sartre in poi ha generalmente equiparato l'intenzionalità stessa a un *éclatement* o a un “apertura al mondo” per cogliere i presupposti che hanno a vario titolo sotteso la critica dell'idealismo husserliano, accusato di soccombere al «mito dell'interiorità» – per riprendere un'altra espressione oggi di tendenza –, di cui la coscienza, trascendentalmente riconfigurata, sarebbe il ricettacolo metafisico.¹⁰ Senza voler qui entrare nel merito della questione, sceglieremo per parte nostra di concentrarci sulle ripercussioni che, a seguito dell'approccio cognitivista, si sono esercitate nei confronti della fenomenologia husserliana, sollecitando una precisazione del suo significato e della sua portata.¹¹ Ripercussioni che hanno veicolato interpretazioni disparate della “coscienza” i cui esiti principali si espongono a una certa inevitabile eterogenità, che ricomprenderemo a nostra volta alla stregua di domande-guida: il concetto di “fenomeno” va forse inteso come la risultante di un aspetto specificamente soggettivo della coscienza, in linea con le analisi che nell'ambito della più recente *philosophy of mind* ne rivendicano l'irriducibilità? Il senso della correlazione che definisce la struttura dell'intenzionalità è assimilabile alla complementarità del rapporto che vige tra ciò di cui facciamo esperienza e il punto di vista soggettivo a partire da cui ne facciamo l'esperienza? E, viceversa, che ne sarebbe della soggettività ovvero della dimensione specifica che la fenomenologia, al pari della psicologia, ambisce a indagare, se la coscienza coincide con l'insieme dei suoi contenuti? Non saremmo da ultimo obbligati ad accettare l'eventualità che la coscienza non sia altro che un evento empiricamente verificabile, un evento che le scienze naturali possono osservare al pari di ogni altro evento? E la fenomenologia, per eludere una tale ipotesi, è da ultimo costretta a compiere una svolta verso il trascendentale?

Riattiveremo il confronto tra lo Husserl

delle *Logische Untersuchungen* e un suo interlocutore d'eccezione, Paul Natorp, neokantiano di Marburgo, al fine di gettare nuova luce sull'intreccio all'apparenza eterogeneo di queste domande, in ragione di una compatibilità di fondo tra le critiche di Natorp e gli argomenti utilizzati successivamente, con tutt'altre intenzioni, in prospettiva cognitivista: la specificità, se non proprio l'irriducibilità, della dimensione fenomenica considerata, per un verso, come un determinato "punto di vista" su ciò che è oggettivo; l'impossibilità, per l'altro, di cogliere direttamente il carattere soggettivo dell'esperienza in ragione della sovrapposizione, sul piano empirico, tra la coscienza e l'insieme dei suoi contenuti. La coscienza per Natorp, intesa nel suo aspetto meramente soggettivo, non può che postularsi teoricamente, anzi "trascendentalmente"; e così, a un primo argomento di natura ontologica se ne affianca un secondo di natura più marcatamente metodologica. Facendo integrare l'uno con l'altro, imbastiremo di rimando il piano della nostra indagine che nel vasto panorama della letteratura critica s'ispira, in particolar modo, ai contributi di D. Seron e D. Zahavi, tra i più attenti a rianodare i fili del confronto tra fenomenologia e neokantismo con le problematiche del dibattito contemporaneo.¹² Un approccio volto essenzialmente a far emergere, per contrasto, la specificità delle tesi fenomenologiche che cercheremo d'evidenziare attraverso il *fil rouge* del concetto di "fenomeno" appoggiandoci, parallelamente, su contributi a carattere più marcatamente storico orientati, come nel caso di G. Gigliotti e M. Ferrari, verso una precisa contestualizzazione dell'intricato dialogo tra Husserl e Natorp intrattenutosi per più di un ventennio tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo.¹³

Ai fini della nostra indagine, i riferimenti più rilevanti sono in sintesi i seguenti: nel 1888, Natorp pubblica la *Einleitung in die Psychologie*, un tentativo – e ne contiamo diversi in quest'epoca – di ridefinire i principi filosofici su cui si fonda la psicologia. In breve, l'originalità di quest'opera sta nel voler

integrare la psicologia a partire da Kant, e oltre Kant, all'interno della dimensione trascendentale della filosofia. Non mancano qui accenni critici alla *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, il lavoro del 1874 di Brentano, il quale, com'è noto, avrà un impatto determinante sul nascente movimento fenomenologico. Con le *Logische Untersuchungen* – in particolar modo con la quinta –, Husserl non si esimerà dal contrattaccare le tesi della *Einleitung in die Psychologie*. Celebre a tale proposito è il rifiuto, da parte dello stesso Husserl, dell'"io puro", il principio egologico che Natorp poneva alla base della sua psicologia trascendentale; rifiuto a cui seguirà una ritrattazione che Husserl formulerà in occasione della seconda edizione delle *Logische Untersuchungen*, nel 1913. Natorp, d'altro canto, firmerà una recensione sia ai *Prolegomena* – il primo volume delle *Logische Untersuchungen* – che all'opera del 1913, le *Ideen*; nel 1912 pubblicherà la *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, una versione ampliata del lavoro del 1888. Della *Allgemeine Psychologie*, segnaliamo le risposte alle obiezioni husserliane sollevate nella quinta delle *Logische Untersuchungen*, le cui critiche reitereranno sostanzialmente la condanna di una fenomenologia che pretenderebbe d'afferrare la dimensione soggettiva dell'esperienza facendone l'oggetto di un particolare tipo d'intuizione provvista di un'evidenza che, secondo Husserl, sarebbe esperibile in un modo adeguato.

■ Il fenomeno e la cosa

In questo serrato confronto tra fenomenologia e neokantismo, il punto che cattura in primo luogo la nostra attenzione è il seguente: «per fenomeno», statuisce Natorp fin dalla *Einleitung in die Psychologie*, «intendendo il contenuto fenomenico, il fenomeno dell'oggetto», ovvero «il modo in cui l'oggetto si presenta a un soggetto».¹⁴ Fenomeno è tutto ciò che appare e, in quanto tale, appare a qualcuno che ne ha coscienza, laddove la coscienza si definisce, come in fenomenologia, alla stregua di una *coscienza di*

“qualcosa”. La percezione di una casa, di un paesaggio o di una persona, per esempio, si riferiscono alla cosa percepita ed è la cosa, nient'altro che la cosa, che la percezione ci permette di vedere. Si esprimerebbe così il senso di una correlazione, la cui proprietà essenziale sta nell'essere asimmetricamente orientata verso l'oggetto: vediamo, in primo luogo, le cose del mondo e qualora rivolgesimo lo sguardo riflessivamente verso noi stessi, non potremmo che coglierci indirettamente, come un qualsiasi altro oggetto. Il fenomeno, per Natorp, è il fenomeno dell'oggetto e ciò che appare è *eo ipso* un oggetto – un oggetto per un soggetto che, in quanto tale, non può mai apparire immediatamente a se stesso.¹⁵

Soggettivo e oggettivo, mente e realtà: i termini sono costitutivamente asimmetrici, come le due facce di una stessa medaglia di cui ne cogliamo esclusivamente una, mentre l'altra, rimanendo nascosta, non può che essere presupposta.¹⁶ Sul piano teorico, la conseguenza che ne risulta è di rilievo: facendo leva sul senso di una tale correlazione, il concetto di fenomeno – per come Natorp l'intende – non implica in alcun modo il distinguo, tutt'altro che irrilevante per l'opzione fenomenologica, tra l'apparire e ciò che appare. Il ricorso all'intenzionalità, qui, non è minimamente richiesto per pensare i fenomeni: la differenza tra i due termini, secondo Natorp, è relativa, non assoluta, ed è riconducibile in linea di principio a una differenza di prospettiva. Una stessa cosa può considerarsi in modi diversi – oggettivamente oppure soggettivamente –, ed è per questo che il contenuto fenomenico non tollera distinzioni di sorta, contrariamente alle tesi proposte nelle *Logische Untersuchungen*, che ne distinguono due accezioni, il “contenuto descrittivo” inerente alla sfera del vissuto (la percezione di una cosa) e il “contenuto intenzionale” (la cosa percepita) che trascende la sfera del vissuto stesso. Tra l'apparire e ciò che appare, il rapporto – Natorp insiste – deve piuttosto intendersi alla stregua di un *continuum*, lungo il quale va svolgendosi un processo di costituzione che si

concretizza nell'apparire della cosa.¹⁷ E tutta la difficoltà sta nel capire come il soggettivo – il tema della psicologia – possa analizzarsi nella misura in cui ciò che appare (la cosa, *die Sache*), apparendo, si trasforma in oggetto (*Gegenstand*); come la psicologia possa diventare una scienza tra le altre scienze, provvista di un proprio metodo, nella misura in cui un accesso intuitivo alla coscienza, che la fenomenologia dal canto suo rivendica, risulta per principio escluso.

Questa difficoltà, in vista del nostro obiettivo, ci offre il destro per un ulteriore parallelo con la *Psychologie vom empirischen Standpunkt* di Brentano, dove lo stesso problema si esplicita in funzione di un'altra strategia. La “percezione” e la “esperienza” che nel 1874 Brentano poneva alla base di ogni scienza empirica, consentono una suddivisione dei fenomeni in due grandi classi: i «fenomeni psichici» e i «fenomeni fisici».¹⁸ Due classi di fenomeni separate da un limite invalicabile: al di qua del mondo fisicamente inteso è allora un altro o, meglio, un «nuovo mondo» ad aprirsi di fronte allo sguardo della percezione interna che per Brentano coglie il suo oggetto, lo psichico, con un'evidenza e un'immediatezza in alcun altro modo esperibili. La percezione di un colore, quel rosso che vedo, le sensazioni di caldo o di freddo così come i miei pensieri sono oggetti che colgo immediatamente e della cui esistenza non posso assolutamente dubitare, a differenza della cosa là fuori, trascendente, che agisce fisicamente sui miei organi sensoriali. «Fenomeno», statuisce Brentano, è l'«essere in sé», è «ciò che si dà in se stesso», «a partire da se stesso», ribaltando il senso più ovvio o naturale – potremmo dire – della distinzione tra realtà e apparenza.¹⁹ È del resto sufficiente considerare l'etimo della parola, *Wahrnehmung*, per cogliere nella “percezione” il senso di una “presa” (*nehmen*) su ciò che è “vero” (*wahr*) e che si compie in primo luogo, secondo Brentano, interiormente, in virtù dello sguardo riflessivo di cui la coscienza è capace; ed è interiormente, dove l'atto e l'oggetto fanno tutt'uno, che il perce-

pire acquista un significato proprio; che l'esistenza di ciò che è percepito si fa carico di un valore assertorio inassimilabile alla esistenza delle cose esterne alla coscienza.

Natorp, di fronte a un tale distinguo, adotta un atteggiamento che potremmo in un certo senso definire trasgressivo: al di qua o al di là della linea di confine tra lo psichico e il fisico, il mondo resta sempre lo stesso. "Psichico" e "fisico" non sarebbero altro che due maniere di considerare la stessa cosa, due modalità gnoseologiche o, se vogliamo, due punti di vista in funzione di cui la cosa, vista dall'interno oppure dall'esterno, risulta sempre ontologicamente la stessa. Rileviamo così, contro Brentano, il gesto di Natorp che rinnova la lezione del criticismo secondo lo spirito, e non secondo la lettera, di Kant, e il cui argomento si enuncia più precisamente nei seguenti termini: se è all'oggetto che si deve conformare il metodo della scienza, l'aporia a cui la psicologia sembrerebbe destinarsi si trasforma in qualcosa di positivo – «etwas Positives», per riprendere la formula dei *Prolegomena* con cui Kant si riferiva al limite e, dunque, al rapporto tra il «fenomeno» e il «noumeno».²⁰ Piuttosto che sospendere la correlazione asimmetrica che vincola tutto ciò che è soggettivo a qualcosa di oggettivo, si tratterebbe al contrario di riconoscerne la portata illimitata. Sarebbe l'operare della coscienza a tendere per sua natura verso forme sempre nuove di oggettivazione, in virtù di un costante movimento di esteriorizzazione.²¹ Il colore che vedo, Natorp argomenta nel 1888 – e un riferimento a Brentano potrebbe essere qui plausibilmente sottinteso –, la sensazione che esperisco sono «forme concettuali» in funzione di cui si esprime il senso di una determinazione.²² Vediamo il rosso della ciliegia e non la sensazione di colore; sentiamo il canto degli uccelli, e non le impressioni sonore che ne derivano. Ritroviamo pertanto, *mutatis mutandis*, il cosiddetto argomento della "trasparenza" che nell'ambito del cognitivismo odierno tende a far coincidere la dimensione fenomenica con il concatenarsi dei contenuti d'esperienza, negando alla

coscienza, se non proprio un'esistenza, quantomeno la possibilità di un apparire in sé.

Per Natorp è piuttosto l'"idea" dell'oggetto a rendere possibile l'emergenza della dimensione soggettiva, al termine di un processo costitutivo che ingloba il materiale sensibile dell'esperienza in una forma concettualmente determinata. Della sensazione, possiamo parlarne solo per astrazione. L'idea di rosso, per riprendere il nostro esempio, consente di cogliere le sfumature cromatiche della ciliegia; e la psicologia, per Natorp, al fine di poter arrogarsi il titolo di "scienza" che gli spetterebbe, non può far altro che invertire metodologicamente l'asimmetria della correlazione tra l'oggettivo e il soggettivo; per far apparire indirettamente la materia di cui le sensazioni si compongono nella forma di un concetto; il carattere concretamente indeterminato dell'esperienza nella determinazione astratta di un'idea. Come? Orientando lo sguardo verso la dimensione soggettiva, non certo direttamente, bensì a partire dagli oggetti o, meglio, dalle oggettivazioni di cui la scienza, nella sua totalità, ci permette di disporre. All'oggettivazione del soggettivo, che definisce il movimento naturale della coscienza, subentrerebbe allora un movimento contrario che stabilisce le condizioni di possibilità di una psicologia trascendentalmente intesa: la soggettivazione dell'oggettivo che perveniamo a ristabilire a posteriori, alla luce di un processo d'oggettivazione già compiuto. Ecco il principio del metodo a cui Natorp si conforma, aspirando a portare a compimento la rivoluzione kantiana oltre Kant, in nome di una convergenza tra il fenomeno e la cosa, tra l'apparire e l'essere. Una convergenza – e qui risiede il punto per noi di maggior rilievo – che va effettuandosi in virtù di una correlazione che non è altro se non la coscienza stessa ridefinita, per accentuarne il carattere relazionale, in termini di «coscienzialità» (*Bewußtheit*) e non d'intenzionalità.²³

■ L'arabesco

Husserl, nella quinta delle *Logische Untersuchungen*, attaccherà direttamente queste

tesi con l'intento di distinguere l'atto dal contenuto e far emergere due forme del "contenuto", descrittivo e intenzionale, al fine di render conto della differenza che separa ontologicamente la coscienza dal suo altro. La filiazione brentaniana che l'opponesse a questa variante del neokantismo non si attesta, tuttavia, senza una profonda originalità; e le obiezioni rivolte contro Natorp implicheranno – come vedremo – alcune importanti rettifiche delle tesi riprese dallo stesso Brentano. Il confronto verterà, più precisamente, intorno a due ordini di questioni strettamente affini: la delimitazione, per un verso, della psicologia rispetto alle scienze naturali e la definizione, per l'altro, della "coscienza" che Husserl va stabilendo in quanto "atto" o "vissuto intenzionale". Una concezione che Natorp – come ormai sappiamo – reputa del tutto inammissibile. «L'esserci del contenuto», «il suo essere là per me», leggiamo nella *Einleitung in die Psychologie*, «questa è la mia coscienza». ²⁴ Non possiamo in alcun modo separare l'ascolto dal suono, come se l'ascolto potesse di per sé compiersi senza il suono. E l'ironia non manca: «può darsi che qualcuno sappia sorprendere la propria coscienza da qualche altra parte, io» – commenta Natorp – «non sono in grado di imitarlo». ²⁵

Husserl, per parte sua, accoglierà l'obiezione: la sovrapposizione tra la coscienza, empiricamente intesa, e i suoi contenuti lascia ciononostante aperta la possibilità per una più profonda distinzione tra l'oggetto e il vissuto, tra il suono ascoltato e l'ascolto del suono. Nella percezione – come, del resto, Brentano già statuiva – qualcosa è percepito, nell'immaginazione qualcosa è immaginato e così via. Ci rapportiamo a uno stesso oggetto in molteplici modi e l'oggetto può apparire in un modo piuttosto che in un altro: immagino, per esempio, un albero; me lo ricordo; oppure lo vedo lì davanti a me, con i miei occhi; mi avvicino e scopro con sorpresa che si tratta d'altro, di un uomo per esempio, rendendomi in tal modo conto dell'illusione che andava caratterizzando la mia visione precedente. Nel contenuto intenzionale emergerebbero

allora due distinti momenti, il "che cosa" e il "come" dell'oggetto che appare, a cui corrispondono sul versante soggettivo i differenti modi dell'intenzionalità (immaginativa, rimemorativa, percettiva, etc.). Qui risiede la ragione per cui lo Husserl delle *Logische Untersuchungen*, contro Brentano, si rifiuterà d'intendere il vissuto nei termini di un "fenomeno" *stricto sensu*. La separazione tra lo "psichico" e il "fisico" va infatti marcata radicalmente se non si vuole confondere l'intenzionalità con una relazione reale che assimilerebbe il vissuto all'oggetto, come se fossero entrambi due cose esistenti poste su uno stesso piano. Il vissuto per Husserl non è un fenomeno a rigor di termini, bensì la condizione di possibilità del suo apparire; è l'apparire stesso (*Erscheinen*) che rende possibili le variazioni di ciò che appare (*Erscheinend*). ²⁶

A tale proposito è celebre l'esempio dell'arabesco, con il quale Husserl replica all'obiezione di Natorp. Sulla base di uno stesso contenuto, possiamo far variare il senso di un'apprensione che permette di vedere una cosa in un modo piuttosto che in un altro. Un arabesco, una figura che percepiamo in virtù di un apprezzamento estetico, si trasforma in un altro tipo di visione e immediatamente vediamo altro: un simbolo o un segno linguistico, la frase di un idioma sconosciuto che impariamo a decifrare. ²⁷

Dove risiede la differenza tra un'esperienza e l'altra? Nel carattere intenzionale dell'atto che anima il materiale sensibile ora in un modo ora in un altro. Pur rimanendo invariato, il medesimo complesso di sensazioni funge da sostrato per una serie di modificazioni. E di quali risorse disporremo per descrivere tali modificazioni se non delle modalità intenzionali dell'atto? In quale altra maniera potremmo cogliere queste differenze se non ricorrendo al senso di un'appercezione che eccede il contenuto immediatamente esperito, permettendoci d'interpretare una stessa cosa, l'arabesco, ora in un modo ora in un altro – come una figura oppure una sequenza di segni linguistici? Distinguiamo così il carattere presentativo delle sensazioni, lo *Anhalt* in quanto «supporto materiale» come

l'intende Husserl, e l'*Inhalt*, il contenuto intenzionale dell'atto, «l'esserci per me dell'oggetto». La descrizione fenomenologica mira, per l'essenziale, a cogliere il senso di queste differenze e le differenze d'apprensione in quanto modi dell'intenzionalità – Husserl conclude – sono tutto ciò che conta per «il critico della conoscenza».²⁸

■ Il bastone

È sufficiente tutto ciò per attestare la legittimità di una fenomenologia dell'atto in alternativa alla psicologia dei contenuti? È sufficiente per dimostrare, da un lato, l'irriducibilità della dimensione soggettiva e rivendicare, dall'altro, la non assimilabilità dell'intenzionalità a un mero punto di vista? Qual è la risposta di Natorp?

Dalla critica passiamo alla contro-critica e gli stessi argomenti, quasi gli stessi esempi, vanno declinandosi in tutt'altro modo: il colore, il suono, il bastone la cui immagine s'infrange nell'acqua. Una cosa ci appare in un modo e poi, per correzione e aggiustamenti successivi, in un altro.²⁹ Di fronte al bastone che nell'acqua sembra piegarsi riconosciamo un'illusione ottica. Ciò, tuttavia – Natorp osserva – non ci obbliga ad accettare la supposta distinzione tra due tipi di contenuto, descrittivo e intenzionale. Come spiegare, allora, la differenza d'apprensione sulla quale Husserl insiste? In virtù di un graduale processo di costituzione, in funzione di cui l'oggetto va apparendo con minore o maggiore determinazione. Solo alla luce di un ulteriore processo costitutivo, la cosa – la stessa, il bastone nell'acqua ad esempio – si manifesta diversamente, ed è alla luce di questa costituzione che l'illusione si attesta come tale: come un'illusione per l'appunto, uno stadio preliminare e ancora indeterminato d'un processo percettivo.

La dinamica dell'apparire, per Natorp, si rende intelligibile solo retrospettivamente. Il soggettivo si concretizza nell'oggettivo e l'oggettivo si lascia ricondurre regressivamente alla dimensione soggettiva dell'esperienza. È

perché l'immagine del bastone non mi appare più come tale che posso comprendere il senso percettivo dell'illusione stessa. Le ragioni a cui Husserl imputerebbe la necessità di una distinzione interna al contenuto non sarebbero altro che l'indice di un movimento che cogliamo a posteriori, risalendo il processo di costituzione che dall'apparire va alla cosa che appare. La psicologia, facendosi ricostruttiva, perverrebbe di conseguenza a ritrovare l'"origine" – il concreto, l'immediato, ovvero il vissuto. Ed è per astrazione – conclude Natorp – che accediamo alle profondità del nostro esperire; alla dimensione puramente soggettiva che cogliamo solo tramite una mediazione, a partire dagli oggetti cui si riferisce il senso compiuto dell'esperienza.³⁰

Con un'evidenza ancor più stringente, il metodo ricostruttivo di questa psicologia sembrerebbe imporsi nell'ambito del sensibile: il tatto, il gusto, l'olfatto o, per dirlo con una parola sola, il regno ineffabile del sentire – rilancia Natorp – non richiederebbe forse un'ulteriore capacità di mediazione per manifestarsi in tutta la sua portata? Ci vuole "cultura", come si suol dire – e la cultura altro non è che una forma d'oggettivazione, certo *sui generis*, ma pur sempre assimilabile all'oggettivazione delle scienze – per determinare e distinguere le fragranze di un profumo o le sfumature di un gusto. Senza capacità di giudizio come potremmo apprezzare l'aroma più o meno intenso del caffè, il gusto di una ciliegia o le diversità cromatiche di un colore che danno luogo alle sue molteplici sfumature? E questo a riprova che è l'"idea" – in senso platonico direbbe Natorp – a «salvare i fenomeni»;³¹ che è la forma a rendere intelligibile la materia dei nostri vissuti, a determinare il materiale bruto del sentire; e che descrivere l'aspetto soggettivo dell'esperienza, contrariamente a quanto la fenomenologia pretenderebbe, non significa altro che ricostruirlo.

■ Tensione o tendere?

Le analisi che ritroviamo nella quinta delle *Logische Untersuchungen* paiono accogliere

in modo quasi paradossale quest'obiezione. Consideriamo a tale proposito l'argomento del § 9: un ammasso di sensazioni – dichiara Husserl – non sarebbe di per sé sufficiente per formare una coscienza e un essere che avesse solo contenuti sensoriali non potrebbe per principio considerarsi “psichico”. È in virtù di un'apprensione che il vissuto si anima e senza un'apprensione che lasci apparire l'oggetto, non ci sarebbe traccia del vissuto sottostante. Se l'intenzionalità mancasse – conclude, senza mezzi termini, Husserl – non disporremo d'alcuna possibilità per cogliere l'operare della coscienza. Nel gustare l'aroma del caffè, compio un'esperienza; vivo delle sensazioni sulla base delle quali attribuisco certe proprietà all'oggetto – la fragranza, l'intensità, il sapore. La correlazione intenzionale nella quinta delle *Logische Untersuchungen* si definisce in virtù di questo vincolo tra l'apprensione e il contenuto d'apprensione, là dove il problema relativo all'origine del sentire cade al di fuori dell'indagine propriamente fenomenologica. Ciò a cui accediamo, come questi esempi lascerebbero problematicamente supporre, sarebbe il risultato di un'esperienza, vale a dire l'oggettività che nasconde dietro di sé le tracce del suo costituirsi soggettivo. E il “fenomeno”, dovremmo di conseguenza convenire con Natorp, non sarebbe altro che il fenomeno dell'oggetto; il contenuto di un'esperienza concettualmente determinata che diventa “trasparente” di fronte all'oggetto di cui facciamo l'esperienza.

È giocoforza rilevare che per l'analisi fenomenologica la confutazione di queste obiezioni è possibile solo a condizione di soddisfare un preciso requisito: l'elaborazione di un'altra concezione del fenomeno, in alcun modo riconducibile al senso di un soggettivismo prospettico che si definisce per complementarità nei confronti di ciò che è oggettivo. Ed è una tutt'altra concezione della coscienza e, pertanto, della soggettività che si esprime in base alla proposta delle *Logische Untersuchungen*, nella misura in cui cogliamo la coscienza direttamente all'opera, soggettivamente, dimostrando che per la fenomeno-

logia è ammissibile ciò che per il neokantismo di Natorp risulta, per principio, inaccettabile.

Per far risaltare con maggior evidenza la specificità di questo antagonismo, riprendiamo l'esempio dell'arabesco. Sulla base di uno stesso contenuto, vediamo due cose: un motivo decorativo e poi un segno linguistico. Natorp, come abbiamo constatato, insiste sul carattere processuale della coscienza: le differenze tra una manifestazione e l'altra si rendono intellegibili per il tramite di una dinamica che concernerebbe il processo costitutivo; le differenze sono graduali, idealmente orientate verso una sempre maggiore determinazione. La coscienza per Natorp, come la natura avrebbe detto a suo tempo Leibniz, non fa salti e lo stesso argomento si applica all'arabesco in riferimento alle sue variazioni fenomeniche: tra una manifestazione e l'altra si compie un passaggio ed è così che lo percepiamo: la differenza tra i modi dell'apparire è scandita dal movimento che dall'arabesco va al simbolo, come da un punto x a un punto y . Il percorso tra i due termini coinciderebbe con la progressione in virtù di cui l'oggetto si determina ed è in ragione di una determinazione ulteriore che si esplicherebbero in ultima istanza – Natorp conclude – le differenze fenomeniche.³²

“Continuità” e “progressione”, “differenza” e “discontinuità”: potremmo definire in tal modo il quadrato delle opposizioni che permette di distinguere la psicologia criticamente intesa dalla psicologia descrittiva delle *Logische Untersuchungen*; il quadrato delle opposizioni che stabilisce le coordinate generali su cui si imbastiscono due concezioni antagoniste del “fenomeno”. Husserl, contrariamente a Natorp, marca sistematicamente l'accento sui termini della seconda serie: la differenza e la discontinuità. Tra una manifestazione e l'altra, il passaggio non dovrà più intendersi alla stregua di un *continuum* e lo stesso vale per l'intenzionalità concepita in un senso tutt'altro che processuale. L'intenzionalità, per Husserl, non è un movimento e nella teleologia dell'«esser rivolto verso»

(*Sich-Richten auf*) non si esprime il senso di una dinamica, né tantomeno di una vera e propria tensione, quanto piuttosto di un “tendere” che si esplicita in funzione di una corrispettiva attualizzazione. La fenomenologia esige la precisione di un tale distinguo, in cui risiede l’originalità della proposta elaborata nelle *Logische Untersuchungen*: i molteplici sensi dell’apparire si articolano in funzione della differenza, fenomenologicamente attestabile, tra l’appercezione e l’appercepito, tra il vissuto e l’oggetto, tra il tendere dell’intenzionalità e ciò a cui l’intenzionalità tende. Con l’esempio dell’arabesco si dimostrerebbe perciò l’evidenza di una discontinuità, dove un termine non è più contenuto nell’altro. L’analisi mereologica offre in questi casi un modo altrettanto efficace per descrivere la medesima situazione: vediamo una cosa oppure un’altra, la decorazione arabeggiante o il simbolo linguistico, e questa possibilità, ai fini di una sua descrizione, prescinde dall’apporto del momento spaziotemporale. Non c’è bisogno di girarci intorno, d’osservare l’arabesco da una prospettiva piuttosto che da un’altra, affinché la manifestazione muti. Staticamente, senza cambiar nulla, riusciamo a far variare il senso dell’appercezione. “Prima” o “dopo”, “qui” o “là” non sono indici descrittivamente rilevanti; poco importa la posizione da cui percepiamo il fenomeno e la riprova è la seguente: il segno linguistico, apparendo, esclude ciò che precedentemente appariva; il fenomeno decorativo di un’appercezione estetica, foss’anche per mediazioni successive, non è traducibile nel carattere semantico di un segno. Si dà un salto tra le due modalità intenzionali che non implica alcuna gradualità, alcun passaggio dal percettivo al simbolico che consenta di ricomprendere l’uno all’interno dell’altro. Il rapporto è di esclusione e non di inclusione, contrariamente a quanto pretenderebbe Natorp, che si appella a una concezione graduale e dinamica dell’esperienza. *Describe, non ricostruire* – e tra un approccio e l’altro la differenza, come risulta ormai evidente, è del tutto inconciliabile.

La prova del sensibile

Lo stesso argomento e quasi la stessa dimostrazione si applicano al problema del sensibile, che all’apparenza renderebbe l’obiezione di Natorp inconfutabile. Ripetiamo la domanda: se il fenomeno è necessariamente vincolato al senso di un’appercezione intenzionale, come si descrive ciò che si pone al di qua di ogni apprensione? La sensazione di per se – Husserl lo riconosce senza esitazioni – non ha bisogno d’esser concettualmente espressa per essere vissuta, né ha tantomeno bisogno d’essere riflessivamente appercepita. Viviamo una sensazione, ne apprendiamo il contenuto sulla base di cui si presentano le qualità sensibili dell’oggetto – il “contenuto presentativo”, afferma Husserl per sottolineare l’aspetto non ancora intenzionale del sentire; non intenzionale, ma pur sempre psichico. Ed è così che emerge un’ulteriore importante divergenza nei confronti di Brentano, che consente di controbattere definitivamente all’obiezione di Natorp.

In quanto effetto di una causa che agisce sui nostri organi sensori, la sensazione per il Brentano del 1874 non impedisce una presa in conto della componente fisiologica in vista di una sua più esaustiva comprensione. I contenuti sensoriali risultano perciò classificati tra i fenomeni fisici, in nome di una psicologia empirica che include la sensazione tra le forme della rappresentazione ed esclude, dal suo ambito d’indagine, il materiale da cui sorge geneticamente il sentito. La difficoltà starebbe pertanto nel capire come sia possibile attribuire un carattere descrittivo a ciò che non è intenzionale, là dove la sensazione è a tal punto immediata da rendere pressoché impossibile qualsiasi tentativo che voglia coglierla direttamente. L’immediatezza del dato sensibile non è forse un “mito”? – Natorp insinua a sua volta, in anticipo su un altro dibattito oggi di tendenza.³³ La soluzione husserliana esige, per parte sua, un’articolazione del rapporto tra il fisico e lo psichico più complessa di quanto insegnava la *Psychologie* del 1874. E la dimostrazione che ritroviamo nell’appendice alla sesta delle *Logische Unter-*

suchungen, rivolta contro Brentano, riutilizza sostanzialmente gli stessi argomenti della critica formulata contro Natorp al § 14 della quinta ricerca logica.

Tra Brentano e Natorp, Husserl difende la possibilità di un accesso alla sfera del vissuto, difendendo altresì una ricomprensione del materiale sensibile all'interno dell'analisi intenzionale; il materiale delle sensazioni, la cui esistenza può cogliersi, secondo Husserl, con la stessa evidenza con cui cogliamo qualsiasi vissuto di coscienza.³⁴ La prova? Un atto percettivo può variare, laddove il sostrato resta il medesimo. La pittura offre in tali casi un'eccellente illustrazione; e Husserl non esita a evocare un esempio pittorico, i *Campi beati* di Arnold Böcklin: le medesime sensazioni cromatiche vanno prendendo forme nuove a seguito del modo in cui apprendiamo intenzionalmente ciò che percepiamo.³⁵ Vediamo ora una cosa, ora un'altra, senza che le sensazioni di base, inerenti al contenuto visivo, mutino; e lo stesso si applica al "museo delle cere", il celebre esempio che Husserl propone nella quinta delle *Logische Untersuchungen*, dove scambiamo il manichino in fondo alle scale per una donna ammiccante e una volta vicini l'illusione svanisce. Portiamo riflessivamente la nostra attenzione sul materiale delle sensazioni e questa possibilità – Husserl aggiunge – è di per se innegabile. Possiamo accertare una sensazione senza percepire per il suo tramite l'oggetto che si manifesta; la possiamo percepire interiormente e «sarebbe evidentemente irrazionale» – Husserl conclude – «dubitare di ciò che è immanente e che viene inteso così come è».³⁶

Il principio della dimostrazione riattiva, per l'essenziale, la confutazione dell'argomento scettico che va dispiegandosi da un estremo all'altro delle *Logische Untersuchungen*: come dubitare della sensazione se non possiamo attestarla preventivamente? Come parlare del sentire se non disponiamo d'alcun accesso a ciò che è sentito?

Se riconosciamo che il vissuto psichico si compone di parti, e questo – puntualizza

Husserl – sarebbe assurdo negarlo dato che ne facciamo l'esperienza, dovremmo riconoscere che la percezione della parte dispone di un'evidenza specifica, sebbene si tratti di una percezione diversa rispetto al vissuto inteso nella sua integralità. Il tutto, ancora una volta, può variare senza che le parti di per sé varino – anziché una donna ammiccante scopro, con sorpresa, che si tratta di un manichino – o allora sono le parti che variano e non il tutto – un suono, per esempio, continua a essere lo stesso pur diminuendo d'intensità. Percepiamo queste differenze in virtù di un'evidenza che ci permette di fissare il discrimine tra ciò che si lascia cogliere intuitivamente – psichico o fisico che sia – e ciò che trascende la sfera del vissuto stesso. Ecco la risposta, e non senza ironia, che la fenomenologia rivolge alle obiezioni di Natorp: per apprezzare i molteplici sensi dell'apparire, i modi in cui la "cosa" si manifesta, bisogna lasciarsi guidare dall'evidenza che si offre allo sguardo dell'intuizione come tutti questi esempi confermano in abbondanza, e per cogliere le evidenze basta semplicemente aprire gli occhi.³⁷

Conclusioni

Fenomenologicamente, vanno dunque distinti i seguenti elementi: il contenuto intenzionale, per un verso, in quanto oggetto che appare e il contenuto descrittivo, per l'altro, gli atti e le sensazioni, che possiamo cogliere per il tramite di uno sguardo interno alla coscienza, facendone, al contempo, il tema di un particolare tipo d'intuizione. Il fenomeno, per Husserl, si articola sulla base di questa partizione che permette d'esprimere tutta la complessità del fare esperienza, in virtù della relazione che lega la dimensione soggettiva a ciò che è oggettivo. Una relazione, anzi una correlazione i cui termini non si appiattiscono mai, per principio, l'uno sull'altro: la coscienza, se definita in virtù della sua proprietà fondamentale – l'intenzionalità – non si rivela né diafana, né trasparente; né tantomeno si sovrappone, senza resto, alla totalità dei suoi contenuti.

Come abbiamo osservato sulla scorta degli esempi della quinta delle *Logische Untersuchungen*, si dà una differenza tra l'atto d'apprensione e il contenuto appreso: l'uno può variare a prescindere dall'altro, per quanto l'idea di un'apprensione senza contenuti risulti anche per la fenomenologia husserliana del tutto contraddittoria. Coscienza e oggetto sono termini correlativi, ma a dispetto di un accordo apparente tra fenomenologia e neokantismo, il senso della correlazione muta radicalmente nella misura in cui la soggettività non si concepisce più in ragione di una complementarità nei confronti di ciò che è oggettivo; il soggettivo, per dirlo altrimenti, non si limita al senso di un'opposizione, come l'altra faccia di una stessa medaglia che, sottraendosi a una presa diretta, si lascerebbe intuire solo in funzione del lato visibile. I termini, per quanto vincolati, sono fenomenologicamente inassimilabili; e l'asimmetria del loro rapporto che Husserl, al pari di Natorp, riconosce, non va imputata alla naturale orientazione del nostro sguardo rivolto verso ciò che ci si pone innanzi, bensì al carattere fondativo del vissuto: la condizione di possibilità di ciò che appare risiede nell'apparire ed è solo accedendo alla sfera del vissuto che la fenomenologia, come il suo nome indica, perviene ad arrogarsi un diritto di prelazione sui fenomeni. Qui emerge l'originalità della proposta avanzata all'epoca delle *Logische Untersuchungen* a confronto con le tesi di Natorp e, indirettamente, con alcuni degli argomenti di maggior rilievo formulati, in tutt'altra prospettiva, nell'ambito della più recente *philosophy of mind*.

Tornando alle domande inizialmente poste, non possiamo allora che rilevare il senso sostanzialmente negativo delle risposte che ne conseguono in chiave fenomenologica: per Husserl, la dimensione fenomenica dell'esperienza non può definirsi come un mero correlato di ciò che esisterebbe oggettivamente; la correlazione, di cui l'intenzionalità è il nome, non è equiparabile a un soggettivismo prospettico. D'altro canto, la coscienza, se concepita alla stregua di un evento naturale, si con-

fonderebbe con ciò che non è e verrebbe in tal modo disconosciuta la sua proprietà essenziale: l'intenzionalità. Natorp, rifiutando l'intenzionalità, rifiuta di separare la coscienza dal suo altro, concependo il rapporto tra il soggettivo e l'oggettivo alla stregua di un *continuum* che sfocia da ultimo in un "monismo" esplicitamente rivendicato, di carattere ontologico.³⁸

Si rende di conseguenza intelligibile il nesso concettuale che lega i due argomenti, all'apparenza antagonisti, della *philosophy of mind* in virtù di cui abbiamo analizzato, via Natorp, la proposta husserliana: il concetto di "fenomenalità" che solleverebbe, per un verso, il problema di un'esperienza specificamente soggettiva; l'argomento della "trasparenza" che, per l'altro, preluderebbe alla possibilità di una naturalizzazione della coscienza nell'ambito delle scienze cognitive. In un caso come nell'altro, ritroviamo all'opera un presupposto tendenzialmente comune che consente d'istituire, con le dovute precauzioni, un parallelo con le tesi neokantiane: se tutto ciò che è, come Natorp ammette, è un oggetto, la soggettività non può che pensarsi per contrasto, nel senso di ciò che *non* è oggettivo; e al monismo ontologico si abbina, di rimando, un dualismo di carattere metodologico che consegna alla psicologia il compito di ricostruire a ritroso il normale processo di costituzione delle scienze che procedono verso forme sempre più compiute di oggettivazione. Se tutto ciò che è, è un oggetto, la separazione tra la psicologia e le scienze della natura s'individua, come Natorp vorrebbe, unicamente nel metodo.

E lo stesso varrebbe, *mutatis mutandis*, per l'argomento a sostegno di una soggettività non più riconducibile alla realtà fisica delle cose: è perché il reale è sostanzialmente inteso in termini fisici o, sarebbe forse più corretto dire, fiscalistici, che la fenomenicità non può che concepirsi per contrapposizione a ciò che è fisicamente osservabile, limitandosi a un aspetto meramente qualitativo – residuale – del nostro fare esperienza. Una realtà fiscalisticamente intesa, che viene analogamente presupposta dai vari tentativi di natu-

ralizzazione della coscienza i quali negano ai nostri stati mentali un aspetto specificamente soggettivo. L'alternativa husserliana si appella all'intenzionalità e, più precisamente, alla differenza fondamentale che vige tra vissuto e oggetto, tra appercezione e appercepito, tra il tendere dell'intenzionalità e ciò a cui l'intenzionalità tende.

È solo in nome di questa differenza che risulta possibile apprezzare pienamente il senso della correlazione, per come Husserl la intende, a confronto con la proposta neokantiana: al "che cosa" e al "come" dell'oggetto corrispondono, sul piano fenomenologico, i registri dell'intenzionalità; l'arabesco si manifesta ora come una figura, ora come un simbolo, sulla scorta di un'intenzione ora estetica, ora signitiva, che anima un medesimo materiale in modi diversi. Husserl, contrariamente a Natorp e alle tesi affini d'estrazione cognitivista, esige la sospensione di ogni complementarità tra i termini correlati, al fine di far emergere tutta la complessità di cui il "fenomeno" si fa carico, e la cui descrizione assegna alla fenomenologia un compito che solo la stessa fenomenologia è in grado di compiere.

Note

¹ Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage* (1913), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. III/1, neu hrsg. von K. SCHUHMAN, M. Nijhoff, Den Haag 1976, p. 1 (trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, traduzione di V. COSTA, Einaudi, Torino 2002, p. 3). I volumi delle *Gesammelte Werke* di Husserl, collezione nota anche come *Husserliana*, d'ora in poi saranno indicati con l'abbreviazione HUA.

² Per una ricognizione d'ampio respiro di carattere storico-filosofico, si consulti F. DASTUR, *Erscheinung*, in: B. CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des Philosophies*, Seuil-Le Robert, Paris 2004, pp. 372-377.

³ Cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zwei-*

ter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil, (1900), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XIX/I, hrsg. von U. PANZER, Kluwer, Dordrecht 1984, p. 349 (trad. it. *Ricerche logiche*, a cura di G. PIANA, Il Saggiatore, Milano 2005, p. 141).

⁴ Cfr. *ibidem*: «Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt».

⁵ Cfr. E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1907), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. II, hrsg. von P. JANSSEN, M. Nijhoff, den Haag 1950, p. 14: «Das Wort Phänomen ist doppelsinnig vermöge der wesentlichen Korrelation zwischen Erscheinen und Erscheinendem. Φαινόμενον heißt eigentlich das Erscheinende und ist aber doch vorzugsweise gebraucht für das Erscheinen selbst, das subjektive Phänomen (wenn dieser grob psychologisch mißzuverstehende Ausdruck gestattet ist)». Si veda anche E. HUSSERL, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke, Materialien*, Bd. VII, hrsg. von E. SCHUHMAN, Kluwer, Dordrecht 2005, p. 57: «Doch tritt dabei ein unvermeidlicher Doppelsinn von „Phänomen“ uns entgegen. Einerseits heißt Phänomen das reelle Bewusstsein, nämlich die reelle *cogitatio*, und andererseits der ideelle Inhalt der *cogitatio*, die intentionale Gegenständlichkeit der jeweiligen Vorstellung, Meinung, Erkenntnis».

⁶ Cfr. T. NAGEL, *What is it Like to be a Bat*, in: «The Philosophical Review», vol. LXXXIII, n. 4, 1974, pp. 435-450. A tale proposito, si consulti J. LEVINE, *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*, in: «Pacific Philosophical Quarterly», vol. LXIV, n. 3, 1983, pp. 354-361; D. CHALMERS, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, in: «Journal of Consciousness Studies», vol. II, n. 3, 1995, pp. 200-219 e, sempre dello stesso autore, *Moving Forward on the Problem of Consciousness*, in: «Journal of Consciousness Studies», vol. IV, n. 1, 1997, pp. 3-46.

⁷ Circa l'argomento della "trasparenza della coscienza", il riferimento va in primo luogo a G.E. MOORE, *The Refutation of Idealism*, in: G.E. MOORE, *Philosophical Studies*, Kegan Paul, London 1922, pp. 1-30. Si consultino, inoltre, le analisi più recenti di C. SIEWERT, *Is Experience Transparent*, in: «Philosophical Studies», vol. CXVII, n. 1-2, 2004, pp. 15-41. Per una considerazione esaustiva della problematica all'intersezione tra fenomenologia, filosofia analitica e scienze cognitive, cfr. D. ZAHAVI, *Intentionality and Phenomenality: A Phenomenological Take on the Hard Pro-*

blem, in: «Canadian Journal of Philosophy», vol. XXIX, Supplement, 2003, pp. 63-92. Sempre dello stesso autore, si consulti anche *Introduction: Subjectivity in the Center or Back to Basics*, in: «Phenomenology and the Cognitive Sciences», vol. III, n. 3, 2004, pp. 229-234. Per una considerazione di carattere più generale, cfr. infine S. GALLAGHER, D. ZAHAVI (eds.), *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London/New York 2008; T. BAYNE, M. MONTAGUE (eds.), *Cognitive Phenomenology*, Oxford University Press, New York/Oxford 2011.

⁸ Le posizioni di M. Tye e F. Dretske meritano, tra le altre, d'esser segnalate a titolo paradigmatico per la radicalità del rifiuto concernente il carattere irriducibilmente fenomenico dell'esperienza: M. TYE, *Ten Problems of Consciousness*, MIT Press, Cambridge (MA) 1995, p. 138; F. DRESTKE, *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge (MA) 1995, p. 1.

⁹ Per una presentazione generale della problematica e una comprensione di tutte le sue implicazioni, rinviamo ancora una volta a D. ZAHAVI, *Phenomenology and the Project of Naturalization*, in: «Phenomenology and the Cognitive Sciences», vol. III, n. 4, 2004, pp. 331-347.

¹⁰ A proposito del cosiddetto «mito dell'interiorità», il riferimento va in primo luogo a J. BOUVERESSE, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Edition de Minuit, Paris 1976. Nell'ambito della filosofia della mente, vale la pena segnalare a tale proposito il dibattito che ha avuto luogo tra l'"internalismo" e l'"esternalismo", due concezioni antagoniste in merito alla comprensione del rapporto tra la coscienza e il mondo esterno; un dibattito che ha avuto un impatto effettivo sulla ricezione della fenomenologia husserliana d'oltre Atlantico. L'opzione internalista sosterebbe, per l'essenziale, l'indipendenza dei nostri stati mentali rispetto agli oggetti di cui facciamo esperienza; l'opzione esternalista, invece, insisterebbe sull'incidenza dei fattori contestuali: sarebbero le circostanze esteriori a far sì che un'esperienza sia sempre e necessariamente l'esperienza di "qualcosa". Si veda, per un approfondimento, D. ZAHAVI, *Internalism and Externalism in Phenomenological Perspective*, in: «Synthese», vol. CLX, n. 3, 2008, pp. 309-312.

¹¹ Per un quadro d'insieme dei complessi rapporti, d'opposizione e di convergenza, tra una filosofia d'ispirazione analitica e una, invece, d'ispirazione fenomenologica a fronte del problema della sogget-

tività a seguito dell'introduzione, nel paesaggio filosofico del Novecento, delle scienze cognitive, si consulti R. BODEI, G. CANTILLO, A. FERRARA, V. GESSA KUROTSCHKA, S. MAFFETTONE (a cura di), *Ricostruzione della soggettività*, Liguori Editore, Napoli 2004 e, in particolare, l'introduzione di V. GESSA KUROTSCHKA, *La questione dell'irriducibilità della coscienza*, pp. 3-32.

¹² Cfr. D. SERON, *La critique de la psychologie de Natorp dans la V^e Recherche logique de Husserl*, in: «Érudit», vol. XXXVI, n. 2, 2009, pp. 533-558. Si veda anche il numero tematico della rivista *Philosophie* dedicato al concetto di "fenomeno": A. DEWALQUE, D. SERON (éd.), *Les phénomènes*, in: «Philosophie», vol. CXXIV, n. 1, 2015. Tra i vari contributi posti all'intersezione tra fenomenologia, filosofia analitica e scienze cognitive, si consulti in particolare: A. DEWALQUE, D. SERON, *Existe-il des phénomènes mentaux?*, *ivi*, pp. 105-126; D. ZAHAVI, *Intentionnalité et phénoménalité: un regard phénoménologique sur le "problème difficile"*, *ivi*, pp. 80-104.). Sempre di D. ZAHAVI, in merito al rapporto tra fenomenologia e neokantismo si veda *How to Investigate Subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection*, in: «Continental Philosophy Review», vol. XXXVI, n. 2, 2003, pp. 155-176. Per un approfondimento teoretico della relazione tra fenomenologia e neokantismo si veda anche S. LUFT, *Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität zwischen Leben, Wissenschaft und Philosophie*, in: «Phänomenologische Forschungen», vol. VI, 2006, pp. 97-133; S. LUFT, *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity*, in: R.A. MAKREEL, S. LUFT (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Indiana University Press, Bloomington (IN) 2009, pp. 59-91. Sempre di S. Luft, si veda inoltre la *Einleitung* all'opera di P. NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, WBG Academic, Darmstadt 2013, pp. XI-XXXVIII.

¹³ Si veda in particolare M. FERRARI, G. GIGLIOTTI, *Paul Natorp tra Husserl et Kant. Scritti 1887-1914*, Le Lettere, Firenze 2011; S. BESOLI, M. FERRARI, L. GUIDETTI (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata 2002. Si veda anche il più recente N. DE WARREN, A. STAITI, *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2015. Per una presentazione generale della filosofia di Paul Natorp, si consulti E. DUFOUR, *Paul Natorp. De la Psychologie Générale à la Systématique Philosophique*, Vrin, Paris 2010.

Infine, si consultino H. HOLZHEY, *Zu den Sachen selbst! Über das Verhältnis von Phänomenologie und Neukantianismus*, in: M. HERZOG, C. F. GRAUMANN (Hrsg.), *Sinn und Erfahrung: phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Springer, Heidelberg 1991, pp. 3-21, e l'ormai classico I. KERN, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag 1964.

¹⁴ P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, J.C.B. Mohr, Freiburg i.B. 1888, p. 66; P. NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1912, p. 109.

¹⁵ Cfr. in particolare P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie*, cit., pp. 51.

¹⁶ Cfr. P. NATORP, *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, in: «Philosophische Monatshefte», XXIII, 1887, pp. 257-286, qui p. 274; P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie*, cit., p. 62; P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., p. 107.

¹⁷ Cfr. a titolo esemplificativo P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., p. 77 e p. 246.

¹⁸ F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*, hrsg. von O. KRAUS, Felix Meiner, Hamburg 1874, p. 40: «Die Grundlage der Psychologie wie der Naturwissenschaft bilden Wahrnehmung und Erfahrung».

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 28.

²⁰ Cfr. I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in: *Immanuel Kants Gesammelte Werke, Akademie Ausgabe*, vol. IV, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, G. Reimer, Berlin 1911, si veda in particolare il § 57.

²¹ Cfr. in particolare P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., pp. 256-257.

²² Cfr. P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie*, cit., p. 85.

²³ Cfr. P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie*, cit., p. 19; P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., § 7.

²⁴ P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie*, cit., p. 18. La citazione è integralmente riportata da Husserl al

§ 14 della quinta delle *Logische Untersuchungen*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*, cit., p. 370 (trad. it. p. 162).

²⁷ Cfr. *Ivi*, § 14.

²⁸ *Ivi*, p. 384 (trad. it., p. 174).

²⁹ Cfr. P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., p. 116.

³⁰ Cf. P. NATORP, *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, cit., p. 278; P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., p. 190.

³¹ Cfr. in particolare P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie*, cit., p. 87; P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., p. 73.

³² Cfr. a titolo esemplificativo P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., pp. 110-111 e p. 246.

³³ Il riferimento va a W. SELLARS, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in: H. FEIGL, M. SCRIVEN (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, *The Foundations of Science and the Concept of Psychology and Psychoanalysis*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1956, pp. 253-329.

³⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil* (1900-1901), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XIX/II, hrsg. von U. PANZER, Kluwer, Dordrecht 1984, p. 240 (trad. it. *Ricerche logiche*, a cura di G. PIANA, Il Saggiatore, Milano 2005, p. 543).

³⁵ *Ivi*, p. 244 (trad. it. p. 546).

³⁶ *Ivi*, p. 238 (trad. it. p. 541).

³⁷ A tal proposito, si veda quanto Brentano afferma in modo paradigmatico in una lettera del 14 settembre 1909 indirizzata a Oscar Kraus, lettera che Kraus riporta nella sua prefazione alla *Psychologie* del 1874 (F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, cit., p. LII-LIIL): «[...] non c'è altro modo di giungere a piena chiarezza [zu vollen Klarheit] se non quello che si deve indicare a colui che vuole rendersi conto del senso della parola "rosso". Bisogna metterlo in grado di cogliere intuitivamente [anschaulich] ciò di cui si tratta» (trad. it. *Psicologia dal punto di vista empirico*, trad. it. a cura di L. ALBERTAZZI, Laterza, Roma/Bari 1997).

³⁸ Cfr., a titolo esemplificativo, il primo capitolo della *Allgemeine Psychologie*, cit., pp. 1-21.