

Percepire e comprendere

1. Un'ambiguità: lo statuto dell'atteggiamento naturale tra datità originaria e teoria divenuta seconda natura

L'accesso alla fenomenologia è stato da sempre pensato da Husserl come una trasformazione del nostro atteggiamento. Si tratta di passare, infatti, da un atteggiamento naturale, diretto sul mondo e che ha gli oggetti del mondo come tema, alla soggettività nella quale questi si costituiscono. Quindi, si tratta di passare dalla percezione esterna, che ha come tema oggetti esterni, alla percezione interna, che ovviamente non ha come tema oggetti interni, ma *la correlazione tra soggettività e mondo*. E tuttavia, questo modello si lascia guidare dall'idea di primato della percezione, intesa come accesso originario alle cose stesse, siano esse le cose esterne o la vita soggettiva stessa. Si comprende allora in fretta come proprio su questo punto si possa assumere una prospettiva diversa, che fa leva sul primato della comprensione piuttosto che della percezione. Così, Heidegger ha insistito sul fatto che le cose ci sono originariamente date nella comprensione, poiché non percepiamo mere cose che poi rivestiamo di un significato, ma ci rapportiamo direttamente a qualcosa di cui sappiamo che cosa serve a fare, qual è il suo senso, la sua direzione all'interno di un sistema di rimandi. Di conseguenza, se prendiamo le mosse da questa prospettiva, l'atteggiamento fenomenologico non sarà inteso come passaggio dalla percezione esterna a quella interna, ma come un lasciar apparire l'essere dell'ente, poiché nella vita quotidiana siamo così presso gli enti da non scorgere ciò che li rende tali, cioè che li rende comprensibili nel loro essere. In termini più semplici, afferriamo il senso di un ente (di una bottiglia, di una matita, di una chiesa, dell'amore, della preghiera o della sessualità) come se fosse ovvio e naturale, e dimentichiamo che quel senso d'essere si radica in un orizzonte di rimandi di senso, cioè in un'apertura del senso dell'essere e nella storia dell'essere, che è dunque il vero trascendentale, cioè la vera condizione di possibilità dell'apparire dell'essere dell'ente. Si capisce dunque la posta in gioco nella questione circa il primato della percezione o della comprensione.

Prima di affrontare queste questioni conviene tuttavia precisare un poco meglio natura e portata (estensione) del campo dell'esperienza, e quindi definire una questione importante circa lo statuto dell'atteggiamento naturale. Infatti, rispetto al senso di questa problematica vi è una relativa ambiguità, ed essa può disturbarci parecchio e metterci su una cattiva strada proprio nella determinazione del concetto di esperienza. La questione è: l'atteggiamento naturale caratterizza ogni umanità possibile? Indica un modo originario e storico di essere al mondo o è, invece, il risultato e il contraccolpo dell'epoca della scienza? In termini più vicini a noi: *l'atteggiamento naturale è un atteggiamento originario, che precede gli schemi concettuali, o è una teoria diventata seconda natura?* Cioè una spontaneità concettuale che si è compenetrata con la ricettività e che ora siamo portati a considerare esperienza, mentre è solo la sedimentazione sull'esperienza di un dato ordine concettuale?

Su questo punto credo che Husserl sia molto ambiguo, e spesso usa come sinonimi “concetto naturale di mondo” e “atteggiamento naturale”. Proporrò, andando un poco contro Husserl ma non senza Husserl, di differenziare questi due concetti: mentre il concetto naturale di mondo è uno stile invariabile del mondo, l'atteggiamento naturale, con le caratteristiche che ho prima indicato, è *un misto di datità di esperienza e di retroazione dell'epoca della scienza*. Questo ci indicherà la

* Università del Molise

necessità di sviluppare, nello stesso movimento, una fenomenologia trascendentale ed un'ermeneutica fenomenologica. Cerchiamo di chiarire meglio che cosa possiamo intendere con ciò.

In primo luogo, Husserl dice che il mondo dell'atteggiamento naturale è un mondo di pura esperienza, poiché qui l'esperienza non viene oltrepassata con l'uso di concetti:

L'atteggiamento naturale è l'atteggiamento dell'esperienza. L'io esperisce se stesso e fa esperienza delle cose, dei corpi e degli ego estranei. Questo atteggiamento dell'esperienza è quello naturale, nella misura in cui esso è, esclusivamente, quello degli animali e dell'uomo prescientifico.¹

E tuttavia, siamo sicuri di potere attribuire *tutte* le caratteristiche ascritte all'atteggiamento naturale agli animali e all'umanità prescientifica? Per esempio, un animale si avverte come inserito in un sistema di vincoli causali? Un uomo appartenente ad una civiltà che precede l'apparire della scrittura esperisce il mondo come un sistema causale dotato di una *chiusura causale*? Un animale avverte forse che qualcosa, colpendolo, gli farà male, una mentalità pre-logica esperisce che una pietra cadendo lo schiaccerà, dunque esperisce un rapporto causale. Ma di qui *non possiamo giungere a dire che abbia l'idea o l'esperienza di un sistema di causazione universale*. Tuttavia, ha un'esperienza di un sistema di dipendenze funzionali di tipo causale: una scimmia, per raggiungere delle banane, mette insieme dei bastoni e poi colpisce le banane in modo che queste cadano, e un uomo primitivo evita un luogo dove rotolano i sassi, anche se spiega tutto ciò come frutto della presenza degli dei.

Emerge così che l'esperienza non è un insieme di stimoli isolati e disorganizzati che possono essere collegati solo da ragioni, dunque in virtù del linguaggio o da uno schema concettuale incorporato nel linguaggio. *L'esperienza è una struttura sintetica, associativa*, in cui si costituiscono corpi (si produce una forma di entificazione che precede il linguaggio), si costituisce la causalità esperita, l'induzione esperita, cioè una serie di attese che non sono riconducibili, neanche negli animali, a un condizionamento pavloviano, ma derivano da una *regolarità dell'apparire*. In questo senso, vi è un concetto naturale di mondo, ed in questo senso l'atteggiamento naturale precede la scienza e non è una retroazione delle concezioni scientifiche.

E tuttavia, questo non può significare che le idee di tempo obiettivo, di chiusura causale, di universo governato da leggi e della psiche come interno in cui si riflette un esterno *appartengano al concetto naturale di mondo*, al mondo che precede la teoria. *Una cosa è parlare di causalità percepita, un'altra di chiusura causale*. La prima appartiene all'esperienza, la seconda alla teoria, la quale agisce retroattivamente sull'esperienza, *divenendo seconda natura*, abitudine appercettiva.

Del resto, lo stesso Husserl lo nota quando cerca di spiegare l'origine della psicologia moderna. L'idea di psiche, come interno e come parte dell'universo causale, non si fonda su motivazioni derivanti dall'esperienza prescientifica del mondo ma, al contrario, su una loro rimozione, derivante dall'influsso sulla nostra esperienza degli schemi concettuali derivanti dalla rivoluzione scientifica.

L'origine di questa metafisica e di questa decisione fondamentale, che pensa la soggettività come un oggetto tra gli altri all'interno di un sistema causale, è infatti una ricaduta del procedimento astrattivo delle scienze della natura. Queste, per ottenere il puro elemento fisico, fecero inizialmente astrazione di ogni elemento soggettivo, separando qualità primarie quali la spazialità (appartenenti ai corpi) dalle qualità secondarie (che sarebbero, invece, soggettive), e dimenticarono che quanto da esse definito "realtà oggettiva" e qualità primarie è pur sempre qualcosa che si costituisce in una esperienza, e dunque in relazione al soggetto. Obliarono che le determinazioni oggettive delle cose sono il risultato di operazioni soggettive (dato che gli enunciati e i concetti scientifici sono formulati da soggetti psichici).

Dimenticando che ogni oggetto è un oggetto per un soggetto si costruì un mondo di pure cose (senza soggetti) e si operò un'introiezione delle sensazioni² che, da manifestazioni di cose,

¹ Husserl (2008), p. 13.

² Cfr. Avenarius (1927³), pp. 77 e ss.

iniziarono ad essere intese come dati di sensazioni, cioè immagini interne di cose esterne. Infatti, una cosa è dire ho un dato di sensazione rosso, un'altra è dire "quella cosa mi sembra rossa"³. Solo nel primo caso emerge l'idea di soggettività come scatola in cui sono contenute immagini di cose esterne, e dunque sorgono quei problemi caratteristici della filosofia moderna, che affronta il problema della giustificazione come ricerca di una adeguazione tra immagini interne e cose esterne.

Da un punto di vista fenomenologico, nel darsi concreto e originario dell'esperienza preteoretica, l'apparire non è un dato di sensazione, né un'immagine o copia di un originale, ma *la cosa vista in uno dei suoi modi di datità*. Quando in seguito, a partire da questo orizzonte di senso, nel frattempo diventato "ovvietà", cioè seconda natura, si volle por mano ad una scienza delle menti, *si adoperò un concetto di natura sorto attraverso un'astrazione*, quindi uno schema concettuale, una teoria come sistema di interanimazione di enunciati⁴, e si giunse a pensare, come se fosse ovvio, che questa natura "esterna" è ovvia ed è data in un'intuizione concreta. Si dimenticò che *ciò che si chiama "natura" è un costrutto teorico sorto attraverso un'astrazione, attraverso una matematizzazione dei piena, e dunque un'idealizzazione della nostra esperienza della natura*.

È all'interno di questa generale apertura di senso che diventano comprensibili gli errori della psicologia e l'interpretazione dualistica, cioè l'interpretazione dello «spirito come mera appendice [Annex] del corpo vivo materiale o come una serie causale parallela a quella della materialità fisica»⁵. La psiche venne a essere determinata a partire dagli oggetti, come un oggetto di natura particolare. Poi, lentamente, come notava giustamente James, questo oggetto divenne sempre più evanescente, sinché non si seppe più dove collocarlo, e coloro che ancora si richiamano alla nozione di psiche si attaccano «al tenue mormorio che l'anima nel suo scomparire lascia nell'aria della filosofia»⁶.

Abbiamo voluto indugiare su questo punto perché da queste considerazioni credo emerga un punto: che alcune strutture dell'atteggiamento naturale non appartengono al concetto naturale di mondo, cioè al mondo dato prima di ogni pensiero scientifico e al modo di darsi delle sintesi di esperienza prima delle sintesi intellettuali. Pertanto, prima di ogni altro passo *bisogna sapere distinguere ciò che appartiene all'esperienza da ciò che viene aggiunto dagli schemi concettuali*, e quindi, come vedremo tra poco, tra una fenomenologia dell'esperienza e un'ermeneutica fenomenologica. Vorremmo dire: *una fenomenologia dell'esperienza non può ridursi ad una fenomenologia della percezione*.

2. Lo spazio: intuizione, schema concettuale e interpretazione

Per chiarire meglio che cosa intendiamo prendiamo rapidamente in esame la questione dello spazio. Thomas Kuhn ha notato che «tra le poche cose che conosciamo con certezza [...] vi sono queste: che stimoli molto differenti possono produrre le stesse sensazioni; che lo stesso stimolo può produrre sensazioni molto differenti; e, infine, che il percorso dallo stimolo alla sensazione è in gran parte condizionato dall'educazione», per cui – può concludere Kuhn – «due gruppi, i cui membri hanno sistematicamente sensazioni differenti quando ricevono gli stessi stimoli, di fatto *in un certo senso* vivono in mondi differenti»⁷.

In questa prospettiva, il mutamento di una teoria scientifica sembra addirittura implicare un mutamento dello stesso nostro mondo percettivo. Civiltà diverse vivranno allora in «mondi diversi», i loro paradigmi saranno incommensurabili con i nostri, come incommensurabili sono teorie tra loro diverse, perché non vi è un mondo comune, quello che appunto Husserl chiama concetto naturale di mondo. Di conseguenza, in mancanza di vincoli esterni, «qualsiasi cosa può andar bene», cioè bisogna abbandonare l'idea stessa di giustificazione.

³ Sellars (2004), pp. 13 e ss.

⁴ Quine (1996), p. 3.

⁵ Husserl (1962), pp. 55-56.

⁶ James (2009), p. 4.

⁷ Kuhn (1978), p. 232.

Al contrario, Husserl insiste sul fatto che la scienza cambia il modo in cui *pensiamo* il mondo, ma non il modo in cui lo *esperiamo*. Per esempio, la rivoluzione copernicana fa sì che noi non pensiamo più che il Sole giri attorno alla terra ma che sia la Terra a ruotare attorno al Sole. E tuttavia, *per la nostra esperienza la terra non si muove*⁸, sicché vi è uno strato dell'esperienza che non viene modificato dal cambiamento dei nostri schemi concettuali. Secondo Husserl, «è necessario osservare che il concetto naturale di mondo non è quello che gli uomini si sono formati prima della scienza, bensì il concetto di mondo che costituisce il senso dell'atteggiamento naturale prima e dopo la scienza»⁹.

Potremmo riprendere questa idea appunto nel senso che all'interno dell'atteggiamento naturale vi è uno strato che non si modifica con il modificarsi delle nostre interpretazioni, e prendere anche le distanze dall'idea, presente in Patocka, secondo cui il mondo naturale è il mondo preistorico. E questo significa: *l'esperienza deve avere proprie regole di autoorganizzazione* che precedono e fondano gli stessi schemi concettuali, per cui il pensiero va ricondotto all'esperienza sensibile che, dunque, non sarà l'esperienza soggettiva, interna, ma *il manifestarsi dell'essere stesso*.

E tuttavia, se contro Kuhn ribadiamo che vi è una esperienza dello spazio che non dipende dagli schemi concettuali, dobbiamo essere cauti nel dire che lo spazio omogeneo e isotropo è già presente nell'atteggiamento prescientifico, per esempio nel mondo mitico. Di fatto, Husserl sembra offrirci questa indicazione quando scrive che, parlando di ritorno al mondo della vita, non bisogna sottovalutare il fatto che

il modo in cui noi moderni usiamo (senza farle scivolare sotto una costruzione scientifica) la parola “mondo”, è già un'idealizzazione di primo grado, derivante dalla tradizione storica con una forma di senso [*Sinnesform*] che oltrepassa [*überspringt*] la struttura del mondo degli originari modi di datità, poiché mediante essa è sorto un nuovo senso di mondo intuitivo, che per noi poi vale senz'altro come il mondo che si trova prima delle nostre scienze.¹⁰

Bisogna dunque stare molto attenti quando si parla di spazio intuitivo, perché questo può alludere a due gradi molto diversi dell'esperienza dello spazio, e se non sorvegliamo questa duplicità possiamo determinare in maniera erronea l'esperienza dello spazio e considerare originaria quella che è una retroazione di schemi concettuali successivi. Bisogna dunque stare attenti a come si intreccino strutture invariabili dell'esperienza e aperture di mondo, cioè *come si intrecciano percezione e comprensione*.

Riguardo allo spazio, nota Husserl – ma qui il tema ci interessa solo per fare emergere un problema generale – originariamente la nozione di *péras* allude a ciò che ha una forma conclusa e delimitata, alle «cose in senso consueto», a tutto ciò che può essere visto da tutti lati, che ha una «forma conclusa [*geschlossenen Gestalt*]»¹¹. *Qui le strutture percettive sono invariabili*. In contrapposizione a queste cose dotate di limiti sta tuttavia «il senza forma [*das Gestaltlose*]: la terra come suolo terrestre che, per principio, non può essere esperito come una “cosa” (Gaia), il cielo, il mare infinito, l'aria, la notte, lo spazio (concretamente riempito) che abbraccia ogni cosa»¹². *Qui non si tratta di percezione, bensì di comprensione di un intero universo di senso*. In questa prima considerazione della natura, che si mantiene all'interno di una determinazione “mitica”, lo spazio viene determinato come ciò «da cui le cose hanno la loro “origine”»¹³. Teatro eterno dell'apparire, lo spazio viene esperito come ciò da cui tutto sgorga e in cui tutto ritorna.

⁸ Husserl (1991).

⁹ Husserl (2008), p. 28.

¹⁰ Husserl (1993), pp. 140-141.

¹¹ Ivi, p. 141.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

3. *Fenomenologia dell'esperienza ed ermeneutica fenomenologica*

Emerge così la necessità di un'ermeneutica fenomenologica che affianchi una ricerca fenomenologico-trascendentale delle strutture dell'esperienza. Questo deriva dalla struttura della vita trascendentale, poiché

ogni presente vivente di vita racchiude “in sé”, nella sua intenzionalità concreta, la vita intera e, unitariamente all'oggettualità percettivamente cosciente in questo presente, porta in sé, come orizzonte, l'universo di tutte le oggettualità che abbiano mai avuto validità per me e, in un certo modo, addirittura quelle che varranno per me in futuro.¹⁴

Qui emerge un concetto fondamentale della fenomenologia: quello di orizzonte: tutto ciò che viene esperito si inserisce ed emerge da un orizzonte. La vita trascendentale, quella vita nella quale le cose vengono esperite nel loro senso, infatti, è «già una continuazione della vita [*Fortleben*] che ha dietro altra vita, ma non nel modo di una esteriorità puramente naturale, bensì in quello dell'interiorità di una tradizione intenzionale»¹⁵. Per questo, comprendere chi siamo, comprendere noi stessi, i nostri pensieri, il modo in cui guardiamo il mondo, gli altri e il futuro, significa *comprendere una tradizione* che giunge sino a noi e che ci ha plasmato prima che noi potessimo dire qualcosa, poiché è solo a partire da questo essere plasmati dalla tradizione che noi possiamo parlare e pensare. Comprendere noi stessi significa dunque prendere coscienza della nostra intrinseca storicità, e questo significa, in termini fenomenologici, che

il presente effettivo [*reelle*] deve essere esplicitato [*ausgelegt*], deve essere interpretato [*interpretiert*], in un senso amplissimo, “storicamente”, cioè, ciò che si trova intenzionalmente in esso, ma non come dato effettivamente analitico, deve essere disvelato, indicato [*induziert*], dischiuso intenzionalmente¹⁶.

Per questo Husserl parla di una «ermeneutica della vita di coscienza»¹⁷. Il suo sviluppo ci deve impedire di assumere come originario (dunque come fonte di giustificazione) ciò che è già il risultato di schemi concettuali e interpretazioni divenute seconda natura. Essa dovrebbe indagare come intuizione e interpretazione (o comprensione) si intreccino, come dunque entrino in contatto il concetto naturale di mondo come struttura percettiva e il concetto naturale di mondo come orizzonte di significati.

Vorrei dire, accennando un punto che va oltre gli scopi che ci siamo prefissi in queste pagine: vi è una costituzione percettiva, ma nel passaggio allo schema concettuale e alla scienza (e al linguaggio) vi è uno *strato intermedio*, quello dei significati come possibilità d'azione, e solo dove si apre un mondo di questo tipo può esservi linguaggio e schema concettuale. Quello che qui ci interessa è che emerge già, attraverso la tematica degli orizzonti, che una fenomenologia in senso pieno dovrà esplicitare come questi livelli si intreccino nella nostra esperienza concreta.

Il rapporto tra ermeneutica fenomenologica e fenomenologia dell'esperienza è un tema ancora interamente da sviluppare, dato che sinora la questione si è giocata come contrapposizione tra ermeneutica e fenomenologia. In queste pagine ci limitiamo a indicare i problemi, dato che il nostro scopo è qui muoversi all'interno dei testi husserliani, presentare la filosofia fenomenologica, facendo emergere le possibili vie di sviluppo ma anche i rischi che forse è necessario evitare.

4. *Schema concettuale e concetto naturale di mondo: un breve confronto con la tradizione analitica*

La necessità di distinguere all'interno dell'atteggiamento naturale tra ciò che è seconda natura e ciò che è invece esperienza invariabile e dunque mondo naturale può divenire più chiara se avviamo un rapido confronto con alcune posizioni della tradizione analitica.

¹⁴ Husserl (2007), p. 208.

¹⁵ Husserl (2001), p. 147.

¹⁶ Ivi, p. 148.

¹⁷ Husserl (1987), p. 177.

Come abbiamo visto, a proposito dell'animale non diremmo che vi è pensiero causale, e tuttavia vi è esperienza causale. Cioè, l'animale non ha semplicemente un insieme di impressioni organiche: *ha una esperienza fenomenica al cui interno vi sono nessi e sintesi sensibili*. E questo testimonia una prima cosa: che *vi sono sintesi sensibili che precedono quelle intellettuali e sono indipendenti da esse*. Questo indica che vi è un concetto naturale di mondo e che l'organizzazione della vita trascendentale non emerge soltanto con lo spazio logico delle ragioni, con gli schemi concettuali, e che la ricettività non necessariamente è compenetrata di attività, cioè che non sempre la spontaneità dei concetti è all'opera nella ricettività, come pensa McDowell quando scrive che possiamo asserire che abbiamo «ciò che hanno i semplici animali, una sensibilità percettiva a certe caratteristiche del nostro ambiente, ma di averlo in una forma particolare. La nostra sensibilità percettiva all'ambiente è assorbita nell'ambito della facoltà della spontaneità, e questo è ciò che ci distingue da loro»¹⁸. Naturalmente, nell'uomo emerge la spontaneità, ma questa non consiste nello strutturare la ricettività, ma nella capacità di *esplicitare* e idealizzare i nessi passivamente presenti nell'esperienza, sia essa quella percettiva sia essa quella dell'ordine dei significati entro cui l'esistenza è gettata.

Nel caso del comportamento della scimmia, è difficile spiegare quanto avviene dicendo che qui è all'opera una teoria, cioè «un tessuto di enunciati variamente associati l'uno all'altro e a stimoli non-verbali dal meccanismo della risposta condizionata»¹⁹. Infatti, nel caso dell'animale non vi è linguaggio e non vi teoria in quanto tessuti di enunciati. Non so se vi sia o meno pensiero, ma certamente non vi è teoria come interanimazione di enunciati. L'animale non applica, attraverso uno schematismo trascendentale, il concetto di causa. Vi è, invece, una mera passività dell'esperienza, che possiamo caratterizzare così: l'esperienza mostra proprie articolazioni, indicazioni, produce attese, che sono interne ai decorsi delle manifestazioni. *L'essere ha la capacità di mostrarsi da se stesso*.

Nel caso dell'animale vi è esperienza, ma è difficile parlare di una kantiana messa in forma o di un modellamento da parte del linguaggio e del pensiero linguistico. Gli animali, anche se non sappiamo se hanno un pensiero prelinguistico, è certo che non hanno un linguaggio inteso come sistema teorico che incorpora una teoria sul mondo. E tuttavia, pur non avendo appreso alcuna lingua, pur non vivendo in alcun gioco linguistico, colgono strutture dell'esperienza, cioè articolazioni d'essere.

A differenza di quanto pone alla base del suo intero programma Quine, qui non abbiamo linguaggio, ma non per questo abbiamo un caos di stimoli disorganizzati. Potremmo allora indicare il senso della differenza tra concetto naturale di mondo e atteggiamento naturale proprio ragionando su un'affermazione di Quine, quando questi scrive che «sottraendo i suoi indizi dalla sua visione del mondo, otteniamo, come differenza, il contributo netto dell'uomo»²⁰. Cioè, poiché l'esperienza è costituita da stimoli disorganizzati, se togliamo questi, vediamo che le forme di collegamento in virtù di cui si manifesta un mondo dotato di una coerenza, ordinato e sensato derivano dall'interanimazione tra gli enunciati. Dunque, l'atteggiamento naturale sarebbe in realtà una teoria divenuta seconda natura, poiché a collegare gli stimoli sarebbe una teoria, e cioè la nostra teoria, quella della nostra epoca della scienza. In questo senso, *non vi è concetto naturale di mondo*.

E tuttavia, proprio l'esempio dell'animale mostra che le cose non stanno così, che il concetto naturale di mondo non è una teoria divenuta seconda natura. E inizia a emergere una nozione di esperienza completamente diversa. Infatti, se rovesciando l'argomento di Quine ci chiediamo che cosa resti una volta sottratto quanto il linguaggio aggiunge alla nostra esperienza del mondo, come risultato non troviamo dati sensoriali, stimoli privi di forma e di struttura: ma un universo articolato in maniera antepredicativa, pre-categoriale, uno stile invariabile del mondo, un *suo* modo di apparire: suo perché le sintesi non vengono prodotte da ciò che l'intelletto proietta sulla sensibilità,

¹⁸ McDowell (1999), p. 11.

¹⁹ Quine (1996), p. 20.

²⁰ Ivi, p. 13.

ma dalla *maniera in cui le manifestazioni si collegano tra loro nella sensibilità attraverso sintesi contenutistiche*.

Parlare di esperienza non significa dunque parlare di stimolazioni che ci fanno passare dall'ambito delle giustificazioni a quello delle cause e alla ricerca psicologica o fisiologica, perché nell'esperienza si dispiegano motivazioni, *la vita in essa prende forma*, prima (sempre prima, sempre più avanti) che il concetto espliciti queste forme categorialmente.

È questo aspetto ad essere interamente rimosso da Quine, il quale assume che la nostra intera esperienza sia costituita da solo due componenti: stimoli e linguaggio. Se con Quine potremmo essere vagamente d'accordo sul fatto che «la concettualizzazione su qualunque scala considerevole è inseparabile dal linguaggio»²¹, questo non significa che l'intera tematica della giustificazione debba essere spostata all'interno del linguaggio e delle sue forme di organizzazione, dunque che l'intera problematica filosofica si debba spostare sul versante dell'analisi del linguaggio e dell'analisi logica. E questo proprio perché le giustificazioni avvengono sul terreno dell'esperienza.

Abbiamo così indicato un orizzonte di problemi e le caratteristiche della percezione, conviene riassumere prima di procedere verso un nuovo ordine di problemi interni al rapporto tra percezione e comprensione:

1) All'interno dell'atteggiamento naturale abbiamo distinto tra concetto naturale di mondo e teoria divenuta seconda natura. Dunque, abbiamo caratterizzato l'atteggiamento naturale come un misto di esperienza effettiva (di concetto naturale di mondo) e di interpretazione, poiché la vita concreta del soggetto si svolge tra questi due momenti, che dunque vengono a sostituire la vecchia distinzione tra sensibilità e intelletto intesa come rapporto tra forme concettuali e dati sensoriali.

2) Pertanto, prima di giungere alla soggettività trascendentale è necessario mettere in luce la struttura dei livelli di giustificazione, e questo implica come primo passo la riduzione del mondo della teoria e della stessa logica al mondo dell'esperienza (concetto naturale di mondo o mondo della vita), per vedere che cosa è mera teoria divenuta seconda natura (e dunque storicamente determinato) e che cosa è invece autentica datità, e quindi in che cosa consiste l'intrascendibilità dell'esperienza.

3) Già ora nessuno di noi intenderà il termine datità come un ricorso al mito del dato, dato che qui non si danno dati sensoriali, ma strutture sintetiche della passività.

4) Solo dopo questa riconduzione del mondo del concetto (degli schemi concettuali) al mondo dell'esperienza potremo interrogarci, nella nostra decostruzione, intorno alla legittimità dello stesso mondo dell'esperienza, riconducendo quel mondo (il mondo dato nella percezione, nel ricordo, nell'attesa e nella fantasia) alla soggettività.

5. *La correlazione intenzionale: immanenza e trascendenza*

Nelle pagine precedenti siamo stati continuamente rimandati alla percezione e all'esperienza (ricordo, attesa, fantasia, intuizione eidetica) in quanto struttura originaria della manifestatività dell'essere e, dunque, in quanto campo delle giustificazioni. Dobbiamo ora iniziare ad esplorare questo campo di esperienza, cominciando appunto dalla percezione, o meglio, da una distinzione classica e talvolta fuorviante: quella tra sensazione e percezione, tra immanenza e trascendenza.

L'analisi del concetto naturale di mondo non è infatti ancora l'analisi della costituzione trascendentale. Questa emerge se passiamo dal mondo alla soggettività in cui si costituisce, e questo cominciamo a farlo se comprendiamo che ogni evento o cosa del mondo naturale si manifesta in modi di datità soggettiva. Percepisco il cubo in carne ed ossa, non ho una sua immagine, ma lo percepisco secondo un modo di datità e una certa orientazione. Pertanto, abbiamo due datità: una datità immanente e una trascendente, e la trascendenza si costituisce attraverso decorsi fenomenici. Secondo Husserl, «da un lato si chiama fenomeno la coscienza effettiva [*reell*], cioè la *cogitatio* effettiva, e dall'altra parte il contenuto ideale della *cogitatio*, l'oggettualità intenzionale»²².

²¹ Ivi, p. 10.

²² Husserl (2005), p. 54.

Proponendo la distinzione tra immanenza e trascendenza Husserl non allude dunque alla distinzione tra un interno e un esterno, bensì a una differenza ovvia nel modo di apparire, per cui l'oggetto che si manifesta è sempre di più (dunque trascendente) rispetto alla sensazione attraverso cui si presenta di volta in volta. Proprio qui si installa la differenza con la nozione di trascendenza così come essa si impone nella prospettiva di Heidegger e attraverso cui questi introduce una torsione profonda nella fenomenologia, poiché per Heidegger la trascendenza consiste nel fatto che ogni ente rimanda oltre, verso altri enti²³, sicché la trascendenza è resa possibile dal mondo in quanto orizzonte di rimandi tra enti e la trascendenza indica lo specifico modo di essere nel mondo dell'uomo, che è sempre oltre il proprio presente, sempre oltre l'ente presso cui è, sicché esso è trascendenza nel fondo del suo essere. È in questo modo che Heidegger introduce il primato della comprensione sulla percezione.

In Husserl il termine trascendenza assume invece un significato maggiormente ancorato alla percezione, sicché potremmo indicare i modi soggettivi come i modi del sembrare, come un variare del modo di apparire attraverso cui si manifesta un oggetto identico. Emerge così un duplice senso di fenomeno: fenomeno come datità immanente, termine che può essere equivoco, in ogni caso come manifestazione, come adombramento, forse anche *sembianza*, e fenomeno come ciò che si manifesta, *l'essere della cosa che resta identico nel variare dei suoi modi di apparire*. Entrambi sono dati in maniera indubitabile. Non solo è indubbio che io vedo questo lato rosso sotto queste condizioni di luminosità cangianti, ma è anche indubbio che questo lato è manifestazione o aspetto della bottiglia: la cosa può non esistere, ma è indubbio che io la percepisco e la percepisco come una cosa che si adombra e si manifesta processualmente, secondo modi di datità! Indubitabile non è dunque soltanto il dato sensazione, secondo uno stile fenomenistico (per esempio in Hume), ma anche ciò che nel dato sensoriale si adombra: l'oggetto percepito. In questo modo, attraverso la distinzione tra immanenza e trascendenza emerge la correlazione intenzionale, come campo originario della ricerca fenomenologica. La riduzione fenomenologica opera dunque una conversione dello sguardo: dall'oggetto all'apparire dell'oggetto. Questo apparire, sembrare, non sono dati di sensazione dentro la coscienza, bensì modi di manifestazione della cosa stessa: sono la cosa stessa vista prospetticamente. Sono appunto l'adombramento (*Abschattung*) della cosa stessa.

La coscienza trascendentale è dunque il campo in cui si costituiscono le trascendenze, attraverso modi di manifestazione immanenti. Ciò che chiamiamo trascendenza non è qualcosa di esterno a una cosa interna chiamata coscienza, bensì ciò che si offre attraverso modi di datità. Non vi è una sua raffigurazione, ma essa è ciò che emerge nelle sintesi che si sviluppano tra modi di manifestazione, ma che eccede (trascende) ogni manifestazione.

Il colore sentito varia continuamente e, in certe condizioni, può non essere quello che attribuiamo all'oggetto in altre condizioni di luminosità, ma noi non pensiamo che sia cambiato il colore dell'oggetto, bensì soltanto il suo apparire. Per questo, nella mutevolezza si costituisce l'identità.

Proprio per questo l'oggetto si costituisce come ciò che nella manifestazione si manifesta, *senza ridursi alla manifestazione*. La cosa non è solo il lato o i lati che mi sono dati effettivamente, sensorialmente. Essa trascende, oltrepassa, è *di più* dell'importo sensoriale che è giunto o può giungere a datità. In questo senso Husserl può riprendere la tematica della "cosa in sé": questa sarebbe la cosa vista in tutti i suoi aspetti, e *non ciò che sta dietro i suoi aspetti*. In questo senso l'oggetto intenzionale è trascendente rispetto alla coscienza, e non nel senso che è al di là della manifestazione. *La cosa è più delle manifestazioni, ma non si trova dietro le manifestazioni*. La cosa in sé sarebbe la cosa data in tutti i suoi possibili modi di manifestazioni, senza più alcuna anticipazione. Il che è un puro ideale teleologico della conoscenza, qualcosa che non può per principio mai darsi. La coscienza non indica, dunque un interno tabernacolare, dove sarebbero contenute le sensazioni, inaccessibile a ogni altro che non sia io, bensì *il carattere sintetico e processuale dell'esperienza*.

²³ Heidegger (1990).

6. *L'apertura del campo trascendentale*

Il compito dell'analisi fenomenologica si viene quindi a configurare come una ricerca tesa a mostrare come ogni concetto e ogni essere si costituisca in atti soggettivi, in decorsi di manifestazione. Sviluppare questa ricerca significa operare una chiarificazione del senso dei nostri concetti. Per esempio, per chiarire il senso della parola Dio, Religione, mente/corpo, storia, motivazione, causa, ricordo, fantasia dobbiamo innanzitutto delimitare il campo di esperienza e il modo in cui questi "oggetti" (queste trascendenze) si costituiscono in decorsi di manifestazioni e in atti soggettivi. Per esempio, che cosa caratterizza un oggetto fantasticato rispetto a un oggetto ricordato. Per ogni campo di ricerca dobbiamo chiederci:

- 1) Che tipo di esperienza è?
- 2) Che cosa si manifesta? (analisi noematica)
- 3) In quali modi di datità soggettiva si manifesta? (analisi iletica)
- 4) In quali atti si fenomenizza? (analisi noetica)
- 5) Quali sono i modi di comportarsi dell'io in questa esperienza? (analisi egologica)

Per esempio, se consideriamo l'esperienza del sacro, dobbiamo chiederci: esiste una percezione del sacro? L'esperienza del sacro è relativa a un atto specifico (una sorta di percezione del sacro) oppure in questa esperienza si intrecciano atti diversi (percezione, immaginazione, emozioni)? E come si intrecciano? Oppure, i replicanti di Blade Runner hanno ricordi, a cui non è mai corrisposto niente, e tuttavia essi non li confondono con atti di fantasia, per cui la loro differenza è del tutto interna a differenti modi di datità.

Vogliamo dire che il criterio per dire se qualcosa è esistito o è stato solo fantastico si deve trovare nelle caratteristiche interne al fenomeno, e va da sé che queste distinzioni devono guidare la ricerca empirica. Per esempio, si dice che l'empatia sia una simulazione. Ma che cosa distingue una simulazione fantastica da quella simulazione che starebbe alla base dell'empatia? Se non sappiamo questo non possiamo neanche avviare una ricerca relativa ai differenti percorsi neurali.

7. *Vissuti e linguaggio privato*

Questa distinzione tra immanenza e trascendenza può tuttavia dare luogo a una critica, poiché sembrerebbe ricondurre la costituzione trascendentale a dati di sensazione privati. In realtà, abbiamo già detto che bisogna stare attenti, ed evitare di intendere le cose nel senso che ricondurre la giustificazione all'esperienza significhi ricondurla a sensazioni private, come se dicessimo che il significato della parola rosso consista nella propria sensazione di rosso. Forse qui bisognerebbe distinguere nettamente tra percezione e significato, delimitando la sfera linguistica attraverso il suo riferimento al significato, sicché una cosa è percepire i colori e un'altra è saperli esprimere linguisticamente e saperli comprendere come significati. In ogni caso, è chiaro che fare ricorso a sensazioni private significherebbe ricorrere a un *metro inaccessibile*, poiché è come se dicessimo che ognuno ha una scatola dove può guardare solo lui, e in questo caso è chiaro che niente potrebbe garantire che usiamo la parola coleottero (o rosso o dolore) allo stesso modo, e «potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella scatola una cosa diversa»²⁴. Per esempio, un daltonico e io potremmo dire "rosso" di fronte alla stessa cosa, pur avendo sensazioni del tutto differenti. Se io costituisco il senso della parola "rosso" attraverso il ricorso all'introspezione mi espongo dunque al rischio del solipsismo. Ricorrere al vissuto non può pertanto significare fare ricorso a un evento privato e inaccessibile agli altri, e non vi è dubbio che la costituzione dell'esperienza debba essere una costituzione intersoggettiva.

E tuttavia, se da un lato bisogna evitare di ricondurre il significato delle parole a una coscienza tabernacolare a cui solo io ho accesso, dall'altro bisogna anche evitare di giungere a dire che comprendere il significato di una parola significa apprendere la regola d'uso. Questo potrebbe non significare davvero molto. Apprendo che viene usata la parola dolore quando qualcuno la usa in un

²⁴ Wittgenstein (1974), p. 293.

certo contesto. *Ma vogliamo sostenere che ne comprendo il significato anche se non la so applicare ai miei vissuti?*

Una cosa è dire che non apprendo la parola dolore attraverso il riferimento al mio vissuto soggettivo, un'altra è dire che essa non si riferisce *anche* a questo. Difficile dire sin dove voglia giungere Wittgenstein, ma se neghiamo che esistono esperienze in prima persona andiamo molto oltre: una costituzione “solipsistica” è necessaria, e senza essa nessuna regola d'uso potrebbe essere appresa. In fondo, per apprendere una regola d'uso da un altro devo averne percezione, percepirlo come un corpo proprio, e attribuirgli una coscienza, e dunque dei vissuti analoghi ai miei. E poi, a volte mi capita di avere male da qualche parte, e questo è un fatto non linguistico, che conosco meglio di chiunque altro, e se tu mi dicessi come faccio a sapere che ho male alla caviglia potrei dire semplicemente: so che la parola dolore si applica quando qualcuno mostra segni e comportamenti che io posso interpretare come qualcosa di simile al dolore o a qualche sensazione penosa *che esperisco ora*. Possiamo più limitatamente dire che possiamo parlare delle nostre esperienze in prima persona perché vi è una correlazione costante tra il vissuto (l'esperienza soggettiva) e ciò che si manifesta e che è sotto gli occhi di tutti. Cerchiamo di accennare appena ad una linea di possibile soluzione di questo problema, perché qui bisogna evitare un equivoco e comprendere bene il senso della parola costituzione.

Husserl non sta dicendo che la cosa è un insieme di dati di sensazione private. Questa è l'impostazione classica del fenomenismo, secondo cui prima ho le sensazioni soggettive, poi queste si collazionano, e la cosa non è altro che un insieme di sensazioni. In questo caso, *quando parlo della cosa, in realtà mi riferisco a sensazioni interne, a cui solo io ho accesso*. Locke lo dice con grande semplicità, quando osserva che i pensieri dell'uomo «sono dentro il suo petto, invisibili e nascosti agli altri»²⁵. La coscienza diviene allora una sorta di scatola al cui interno sono contenute immagini, e le parole si riferiscono a questi stati interni. Di qui la ragionevolezza delle obiezioni di Wittgenstein: quale criterio abbiamo per dire che tu ed io usiamo la parola *coleottero* nello stesso senso? Come facciamo a saperlo? Questa domanda colpisce peraltro certamente la posizione di Ernst Mach, a cui l'intero circolo di Vienna si era richiamato, e che scriveva che «la cosa, il corpo, la materia non è altro che la *connessione* degli elementi, dei colori, dei suoni etc., null'altro che le cosiddette note caratteristiche»²⁶. Quindi, quando diciamo “casa” ci riferiamo a eventi interni. E analogamente, William James notava che il puro apparire (il fenomeno), può essere visto sia come qualcosa di relativo a una soggettività psichica sia a un mondo in sé. Per esempio, una certa stanza viene percepita, ricordata, vista da differenti prospettive. In questo caso essa è considerata come un'esperienza del soggetto. Ma essa può essere vista come qualcosa che esisteva prima che io nascessi e che continuerà ad esistere anche dopo la mia morte. Questo secondo modo di intenderla la colloca tra le cose fisiche che esistono indipendentemente dall'esperienza che faccio di esse²⁷. Anche qui, dunque, vi sarebbero sensazioni private, che poi possono essere apprese soggettivamente o oggettivamente. In maniera diversa stanno le cose per Husserl, secondo cui

le cose non sono manifestazioni, bensì l'elemento identico che si manifesta a me o a chiunque altro attraverso una molteplicità di manifestazioni, adesso in questo modo adesso in quest'altro, conformemente alla posizione soggettiva di questo io e alla sua costituzione corporea, normale o anomala etc.²⁸

L'errore consiste nel confondere il manifestarsi con l'essere vissuto. Secondo Husserl, *le cose si manifestano, ma non vengono vissute*, mentre «le apparizioni stesse non si manifestano, esse vengono vissute»²⁹. Quando io percepisco un oggetto, lo percepisco attraverso modi di dati soggettiva, da un certo lato, e questi modi vengono vissuti, ma ad essere percepito è un oggetto identico disposto in uno spazio intersoggettivo e non una sensazione. *L'oggetto non è un vissuto*,

²⁵ Locke (1972), p. 7.

²⁶ Mach (1975), p. 41.

²⁷ James (2009), p. 5.

²⁸ Husserl (2008), pp. 14-15.

²⁹ Husserl (1988), p. 142.

ma ciò che si manifesta nel vissuto. Pertanto, la differenza tra soggettivo e oggettivo non è una differenza tra due modi di intendere la stessa apparizione, ma indica il fatto che l'oggetto percepito viene percepito sempre attraverso modi di datità soggettiva, secondo adombramenti.

Noi non abbiamo mai dati di sensazione, ma apparizioni di cose. Non vedo una forma e un colore, ma una bottiglia vista da un certo punto di vista, e che questo colore sia determinato dalla relazione che la bottiglia intrattiene con una certa fonte di luce (la finestra aperta o la lampada accesa) è qualcosa che si costituisce e diventa qualcosa di cui sono cosciente (che esiste per me) solo in quanto ne ho esperienza, solo in quanto l'oggettivo si rende fenomeno. E questa differenza tra sembrare ed essere si costituisce senza alcun richiamo a dati di sensazione: semplicemente prendo la bottiglia e ti faccio vedere che se la guardiamo attraverso la luce elettrica essa assume una colorazione differente da quando la osserviamo alla luce del Sole, e tuttavia resta la stessa bottiglia.

Dunque, *non tutti abbiamo le stesse sensazioni, ma tutti vediamo la stessa cosa.* E tuttavia la vediamo secondo modi di datità soggettivi. La stessa cosa si offre soggettivamente. Proprio per questo è chiaro che *apprendiamo l'uso delle parole in relazione a ciò che si manifesta intersoggettivamente e non in relazione a dati di sensazione*, e impariamo nell'esperienza che ciò che si manifesta può avere modi di manifestazione differenti, a seconda del contesto di luminosità o a seconda del contesto fisiologico, nel caso del daltonico. Oppure, se ho bevuto troppo alcool posso vedere la stanza ruotare vertiginosamente, ma posso attribuire ciò al sembrare, continuando a pensare che l'essere della stanza non è stato alterato.

E tuttavia, non impariamo effettivamente un linguaggio sin quando non lo sappiamo applicare anche ai modi di manifestazione e ai nostri propri vissuti. Soprattutto non si può costituire un soggetto personale sin quando questi non impari ad applicare a se stesso, in prima persona, ciò che ha appreso ad applicare secondo regole d'uso in certe circostanze intersoggettive. Cerchiamo di articolare meglio le ragioni che potremmo portare a sostegno di questa tesi.

8. *Il dolore: prima persona e criterio di controllo*

Cerchiamo di chiarire questo aspetto attraverso due esempi, che del resto è meglio tenere separati: l'esperienza del dolore e l'esperienza dei colori. Sulle prime, collegato alla parola dolore non è un dato di sensazione, ma un contesto di azione esperito. Originariamente esperisco un contesto di senso, un'espressione dell'altro, un'azione (tipo: è stato portato in ospedale perché aveva forti dolori all'addome) e in quel contesto colgo come viene usata la parola dolore.

Per esempio, può essere usata quando l'altro si lamenta, in riferimento ai suoi gemiti ("Quanto dolore, poverino"), oppure quando gli è venuta a mancare una persona ("È un dolore immenso per lui"), quando viene piantato da una persona che ama ("Che dolore per lui!"). Al contrario, la regola d'uso vieta di usarla quando ride, quando scopre che una persona che ama lo ama a sua volta e quando prende 30 e lode all'esame etc. Qui sarebbe una violazione del gioco linguistico dire: "Guarda come ride. Si vede tutto il suo dolore". Oppure: "Ha preso trenta e lode. Che cosa dolorosa!". Quando sorprendo me stesso a comportarmi nello stesso modo di quell'altro, quando mi trovo nelle stesse condizioni intersoggettive ho tuttavia qualcosa in più. *Questa volta al comportamento esterno associo anche un'esperienza interna*: ho preso trenta e lode e *provo* felicità. Sono stato piantato e sono veramente addolorato.

Ho superato l'esame con trenta e lode, e quando mi dici: Sei felice eh? che sono felice lo so davvero in prima persona, e lo so perché ho imparato ad applicare la regola d'uso a me stesso, perché adesso il termine "felice" si arricchisce di una esperienza in prima persona. Non la comprendo solo in riferimento a contesti d'azione, ma in riferimento a emozioni che vivo in prima persona. Generalmente, di essere felici non lo scopriamo osservando come ci stiamo comportando. Prima avevo sentito dire che chi prende 30 e lode è felice. Ora ho fatto questa esperienza in prima persona. Dunque, qui trasferisco la parola appresa rispetto al comportamento a uno "stato interno".

In questo trasferimento può crearsi un pericoloso slittamento di senso che abbiamo segnalato. Posso dire: "Ho una sensazione di felicità", invece di dire "sono felice". Posso cioè indicare l'essere felice come un dato di sensazione interno o come un modo di sentirmi nel mondo, come un sentirsi

situato nel mondo di cui possiamo descrivere la struttura: *essere felici di avere superato l'esame con 30 e lode significa che cambia il mio modo di essere nel mondo*, che un insieme di possibilità si aprono, mentre l'essere bocciati le avrebbe chiuse, che ho degli orizzonti d'attesa, che posso proiettarmi verso di essi. Essere abbandonato da una persona amata può significare che vengono meno gli orizzonti di attesa, che il proprio poter essere si annebbia o viene annientato, sicché non si ha letteralmente più futuro né possibilità che interpellano l'esistenza, come emerge da espressioni quotidiane come "mi è crollato il mondo addosso", "mi manca la terra sotto i piedi" etc. In questo senso, le emozioni non le "ho", non sono dentro di me: sono io ad essere dentro di esse, poiché esso sono un modo di sentirmi nel mondo. Appena dico "ho" sembra che vi sia qualcosa all'interno, un possesso, un contenuto, cioè qualcosa di contenuto dentro un tabernacolo.

In questo contesto introduttivo ci interessa dunque segnalare che bisogna passare per Wittgenstein nella critica al fenomenismo e all'idea che il significato delle parole consista nel loro riferimento a stati soggettivi inaccessibile agli altri. Ma poi bisogna prendere le distanze da una posizione che non è chiaro se è in grado di spiegare il riferimento delle parole a stati personali, e dunque che non è chiaro se è in grado di spiegare il fatto che *l'apprendimento della regola d'uso è parziale sin quando non diventa una capacità di applicare a se stessi quello che si sa applicare in contesti d'uso*. Una regola d'uso riferita a contesti potrebbe applicarla anche una macchina priva di vissuti e dotata di un programma, mentre tutto cambia quando vi è qualcuno che la sa applicare a se stesso e al proprio mondo interiore: *qui emerge il concetto di persona*, che è un concetto intersoggettivo.

Il punto è dunque che da un lato i predicati di tipo mentale (dolore, gioia etc.), che noi attribuiamo alle persone, non possono sorgere all'interno di un atteggiamento solipsistico, ed implicano che si abbia già la nozione di sé e di altri. Dall'altro che solo quanto siamo capaci di usare quelle espressioni rispetto a noi stessi ne afferriamo un significato specifico e ampio, legato alle nostre esperienze. Riprendendo un ragionamento di Strawson potremmo dire così:

1) Per avere una nozione del proprio sé bisogna avere una nozione di che cosa sono gli stati mentali, dato che bisogna poter interpretare se stessi come un soggetto dotato di episodi interni;

2) la *nozione* di stato mentale, tuttavia, non sorge in un atteggiamento solipsistico ma osservando gli altri e imparando a usare le parole all'interno di un certo contesto (se volete di un gioco linguistico);

3) di conseguenza, per poter cogliere se stessi come soggetti portatori di stati mentali è necessario avere una nozione di altri ed essere capaci di ascrivere loro stati mentali. In altri termini, per potere ascrivere a me stesso stati mentali devo, nello stesso tempo, essere capace di distinguerli da quelli di altri. Pertanto,

4) l'ascrizione di stati mentali ad altri deve procedere *parallelamente* all'ascrizione di stati mentali a se stessi.

5) Così, quando usiamo il termine "dolore" non indichiamo il nostro dolore che, per analogia, viene esteso all'altro. Il termine dolore indica, invece, un criterio in base al quale un certo comportamento viene interpretato come *correlato* a uno stato mentale.

6) Solo quando si giunge a ciò si perviene a una piena comprensione del termine dolore. Altrimenti avremmo o un linguaggio privato (il termine riferito a uno stato interno) o una deriva comportamentistica (il termine dolore indica solo un comportamento), mentre io uso legittimamente il termine dolore per indicare il mio mal di denti.

7) In questo caso, dunque, il nucleo centrale è la correlazione tra comportamento e stato mentale, e questo significa che se da un lato i predicati personali non si riferiscono a stati mentali interni, dall'altro non derivano neanche soltanto dall'osservazione di comportamenti, *ma dal fatto che possono essere usati sia alla prima persona (sono depresso) che alla terza (è depresso)*, sicché «apprendere il loro uso significa apprendere entrambi gli aspetti del loro uso. Per avere questo tipo

di concetto si devono attribuire tali predicati tanto a se stessi quanto agli altri, e si deve vedere ogni altro come un autoattributore»³⁰.

9. *Il colore: colore sentito e colore percepito*

La nostra discussione sulla percezione esterna potrebbe sembrare tuttavia alludere a una precedenza del “sembrare” rispetto all’“essere”. Per esempio, prima avremmo diverse sensazioni diverse di rosso e poi, in qualche modo, l’essere rosso dell’oggetto. Le cose non stanno così. Per chiarire il punto richiamiamoci liberamente a un esempio contenuto in *Empirismo e filosofia della mente* di Sellars. Immaginiamo un venditore di cravatte che ha imparato a chiamare i colori delle cravatte conformemente a come li chiamano gli altri: questa è rossa, questa è verde. Lo dice davanti agli altri e gli altri acconsentono. Tutti gli dicono, nella sostanza, che sta usando il termine rosso o verde in modo appropriato. Tuttavia, a un certo punto viene inventata la corrente elettrica, e tutti imparano che, in condizioni di illuminazione elettrica, il colore appare diverso, imparano che quella che nel negozio sembra verde è “in realtà” blu. Tranne il nostro poveretto, che *vede il colore delle cravatte solo nel negozio*. Cioè le vede, e questo è quello che ci interessa, *senza sintesi della coincidenza*, per esempio prendendo una cravatta, guardandola nel negozio, e poi spostandola progressivamente e *in maniera continua* sotto un’altra fonte di luce.

Dopo un poco, viene un conoscente per comprare una magnifica cravatta verde, e il nostro poveretto gli dice “ecco una magnifica cravatta verde”. E il conoscente ribatte: Ma non è verde, è blu. E per convincerlo lo porta fuori e gliela mostra alla luce del sole. Qui, pensare o inferire che la cravatta ha cambiato colore, che sia cambiato l’essere della cravatta, che la luce alteri l’essere blu sarebbe non comprendere la grammatica dell’esperienza, cioè la struttura delle dipendenze funzionali, e il poveretto perderebbe la credenza nella costanza ed esistenza continuata degli oggetti (dei colori degli oggetti). Ma farebbe questo solo se, *ragionando troppo*, non seguisse quello che l’esperienza suggerisce a tutti: che è *lo stesso colore che in circostanze di luminosità diversa appaiono diverse*. Che cosa ci dice questa storia?

1) Che la differenza tra apparire (manifestazione) e cosa che appare (ciò che si manifesta) si costituisce attraverso delle sintesi, *attraverso le quali l’essere si separa dall’apparire*.

2) Che in queste sintesi noi determiniamo un optimum, cioè qual è il colore reale. Impariamo a distinguere come una cosa sembra e come è, e questo non implica un ricorso ai dati di sensazione interni, ma semplicemente manifesta la correlazione intenzionale che, nell’atteggiamento naturale, rimane implicito e che l’atteggiamento fenomenologico rende tematico.

3) Qual è il vero colore lo definisce l’interesse, e lo determiniamo a partire da oggetti. Per esempio Rosa, amaranto, arancione. Quindi apprendiamo l’uso e il significato dei colori a partire da oggetti privilegiati, per cui il linguaggio si radica nell’esperienza di possibilità di azioni presenti nel mondo.

4) Ma poi l’esperienza ci insegna a determinare il vero colore dell’oggetto senza curarci della mutevolezza dei suoi modi di apparire (di datità). Questa correlazione è data, e l’analisi fenomenologica semplicemente ripercorre le vie di esperienza che ci autorizzano a “correggere” l’apparire in direzione dell’essere, per esempio quando, vedendo una cravatta blu sotto una luce che ce la presenta come verde, non diciamo che è verde: diciamo *sembra verde, ma è blu*. Lo determiniamo da quello che viene considerato il punto di maggior chiarezza.

10. *Ricapitolazione*

Abbiamo cercato di presentare le nozioni di immanenza e trascendenza, e la loro correlazione intenzionale. Per chiarire che l’immanenza non rimanda a sensazioni “private” e che la coscienza trascendentale non allude a una coscienza tabernacolare abbiamo liberamente tratto spunti da Wittgenstein e Sellars. Ma si tratta appunto di meri spunti, che non devono in nessun modo essere intesi come un confronto critico con questi autori, di cui non stiamo affatto tentando

³⁰ Strawson (1978), p. 89.

un'interpretazione e di cui lasciamo a margine il senso e la direzione. Ci interessava fare emergere la posizione di Husserl, senza esprimerci su ciò che “veramente” Wittgenstein o Sellars vogliono dire.

Abbiamo voluto mettere in luce:

1) che l'immanenza è il modo di datità della trascendenza, e non un contenuto “interno”, privato, ma la cosa vista da un certo punto di vista, cioè come la potrebbe vedere chiunque se assumesse quella determinata orientazione spaziale.

2) che vi è una dialettica costante tra immanenza e trascendenza e che gli aspetti immanenti determinano *come* la cosa trascendente deve essere intesa.

3) che “sembrare” (apparire) ed essere si costituiscono nello stesso movimento.

4) che una comprensione piena delle parole emerge solo quando le sappiamo applicare (usare) sia in relazione a contesti sia in relazione ai nostri vissuti.

Per finire dobbiamo correggere un punto. Seguendo Strawson abbiamo, per ragioni di economia del discorso, usato una terminologia che può essere fuorviante, quando abbiamo detto che una comprensione piena della parola si ha quando la si sa usar sia in relazione ai nostri stati interni sia in relazione a quelli degli altri, in quanto persone capaci di ascrivere a se stessi “stati interni”. Dobbiamo ora rettificare questa terminologia, e vi propongo di usare la seguente terminologia: comprendiamo pienamente una parola quando la sappiamo usare per indicare *sia il nostro sentirci nel mondo sia il sentirsi nel mondo degli altri*. Chiarire questo punto allude però già ad un altro orizzonte di problemi.

Bibliografia

Avenarius, R. (1927), *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig.

Heidegger, M. (1990), *Principi metafisici della logica*, trad. it. a cura di G. Moretto, il melangolo, Genova.

Husserl, E. (1962), *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana, vol. IX, Nijhoff, Den Haag.

Husserl, E. (1987), *Aufsätze und Vorträge*, Husserliana, Bd. XXVII, a cura di Th. Nenon e H.R. Sepp, Kluwer, Dordrecht.

Husserl, E. (1988), *Ricerche logiche* vol. II, trad. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano.

Husserl, E. (1991), *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, trad. it. a cura di G. D. Neri, *Aut-Aut*, vol. 245, pp. 3-18.

Husserl, E. (1993), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, Husserliana, Bd. XXIX, a cura di R. Smid, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Husserl, E. (2001), *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, Husserliana, Bd. XXXII, a cura di M. Weiler, Kluwer, Dordrecht.

Husserl, E. (2005), *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, Husserliana, *Materialien*, vol. VII, a cura di E. Schuhmann, Springer, Dordrecht.

Husserl, E. (2007), *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Husserl, E. (2007), *Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Husserl, E. (2008), *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, trad. it. a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata.

James, W. (2009), *Esiste la coscienza?*, trad. it. a cura di S. Francese, in *Saggi di empirismo radicale*, Quodlibet, Macerata.

Kuhn, Th. (1978), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. a cura di A. Carugo, Einaudi, Torino.

- Locke, J. (1972), *Saggio sull'intelligenza umana. Libro terzo*, trad. it. a cura di C. Pellizzi, Laterza, Bari.
- Mach, E. (1975), *L'analisi delle sensazioni ed il rapporto tra fisico e psichico*, trad. it. a cura di L. Sosio, Feltrinelli/Bocca, Milano.
- McDowell, J. (1999), *Mente e mondo*, trad. it. a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino.
- Quine, W. (1996), *Parola e oggetto*, trad. it. di F. Mondadori, Il Saggiatore, Milano.
- Sellars, W. (2004), *Empirismo e filosofia della mente*, trad. it. a cura di E. Sacchi, Einaudi, Torino.
- Strawson, P.F. (1978), *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, trad. it. a cura di E. Bencivenga, Milano, Feltrinelli.
- Wittgenstein, L. (1974), *Ricerche filosofiche, Philosophische Untersuchungen*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino.

Abstract

Phenomenology has mostly focused on the concept of world rather than on that of psychological subject. In this paper, I highlight immanence as a mode of givenness of transcendence rather than a “private” content. The object is not a multiplicity of data of sensation and the appearance is the thing as determined from a certain point of view, namely, how could anyone see it in a particular spatial orientation. Therefore there is a constant dialectic between immanence and transcendence and the immanent aspects determine how transcendent things must be understood. As a result, being as consciousness and being as reality are constituted within the same transcendental movement and a full understanding of words only emerges when we know how to apply them both in relation to worldly contexts and in relation to our lived experience. This is the meaning of the idea according to which all reality ultimately exists by virtue of a sense-bestowal.

Keywords: Phenomenology, Meaning, Experience, Lifeworld