



**UNIVERSITÀ
DI PAVIA**

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA (LM-78)**

**PER UN PENSIERO DEL POSSIBILE NELLA FENOMENOLOGIA DI
HUSSERL**

RELATORE

Ch.mo Prof. LUCA VANZAGO

CORRELATORE

**Ch.mo Prof. DOMINIQUE
PRADELLE**

Tesi di Laurea

Magistrale di

ANDREA LUPPI

Matricola n. 566345

Anno accademico 2025/2026

A Fre,
Miglior amico e mente intellettuale
che abbia mai conosciuto.

Sommario

0. Introduzione	7
0.1 Suggerimenti sul possibile e sulla possibilità.....	7
0.2 L'oggetto del lavoro e la metodologia	9
0.3 I modelli "paradigmatici": Leibniz e Kant	13
0.3.1 Possibilità e metafisica: Leibniz	13
0.3.2 Possibilità ed esperienza: Kant	16
1. L'atteggiamento fenomenologico.....	22
2. Progressione e apertura: le Ricerche Logiche.....	34
3. Analisi circostanziale e motivazionale	45
3.1 La determinazione assoluta come ideale regolativo	46
3.2 La motivazione	47
3.3 Lo schema circostanziale.....	51
4. Gli strumenti concettuali del possibile.....	58
4.1 Lo "spazio" della possibilità: la struttura d'orizzonte	59
4.2 La dinamicità dell'orizzonte: l'anticipazione	67
4.3 Le dinamiche del decorso percettivo: la modalizzazione	75
4.3.1 Il modo della negazione.....	78
4.3.2 Il modo del dubbio.....	82
4.3.3 La possibilità problematica.....	85
4.3.4 La possibilità aperta.....	90
5. Immaginazione e possibilità.....	96
5.1 Libertà e identificazione	98
5.2 Primo esercizio immaginativo: lo sdoppiamento	103
5.3 Secondo esercizio immaginativo: trasposizione e variazione	107
5.4 Metodo delle variazioni ed <i>epoché</i>	110

5.5 Una possibilità <i>pura</i> ?	114
6. L'epistemologia fenomenologica ed il possibile	121
6.1 L'induzione	124
6.2.1 Probabilità e modalizzazione	130
6.2.2 Per una teoria oggettivistica della probabilità	132
7. Possibilità e temporalità	139
7.1 Essenza e genesi dell'anticipazione	139
7.2 Successione o simultaneità?	146
7.3 <i>Contra</i> Bergson	151
8. Conclusioni	157
8.1 Possibilità, realtà ed esistenza	157
8.2 Per un confronto teoretico finale	163
8.3 Epilogo: alcune suggestioni speculative	166
Bibliografia	172

0. Introduzione

Almeno in un primo momento, non è necessario scomodare la filosofia per rendersi conto della straordinaria ampiezza semantica a cui rimanda il concetto di “possibile”. Nel linguaggio ordinario, infatti, esso attraversa una molteplicità di contesti e di registri discorsivi, assumendo significati che spesso si sovrappongono senza tuttavia coincidere. Si tratta di una voce *equivoca*: infatti, si parla di possibilità per riferirsi a ciò che può accadere, a ciò che è logicamente concepibile, a ciò che è probabile, immaginabile, lecito, realizzabile, prevedibile e così via. Proprio questa apparente familiarità del termine tende però a occultarne la problematicità teorica. Così, il “possibile” sembra un concetto intuitivo soltanto finché non si tenta di determinarne rigorosamente il senso. Per iniziare a mettere in luce tale difficoltà, può essere utile prendere le mosse da alcune suggestioni preliminari.

0.1 Suggestioni sul possibile e sulla possibilità

Si consideri anzitutto il seguente esempio: è “possibile” che io diventi, un giorno, Presidente degli Stati Uniti? Alcuni risponderebbero negativamente, limitandosi a osservare che si tratta di un’impresa estremamente improbabile o difficilmente realizzabile. Altri affermerebbero invece che ciò è letteralmente “impossibile”, poiché l’art. II della Costituzione degli Stati Uniti consente l’accesso alla carica presidenziale soltanto ai *natural born citizens*. Altri ancora, tuttavia, riterrebbero che né la difficoltà concreta dell’impresa né l’esistenza di un vincolo costituzionale bastino a rendere questa eventualità impossibile in senso proprio. La possibilità di diventare Presidente degli Stati Uniti, potrebbero argomentare, non contiene alcuna contraddizione intrinseca. Da un lato, infatti, il “difficile” non coincide con l’“impossibile”; dall’altro, nemmeno un impedimento giuridico positivo equivale a un’impossibilità assoluta, poiché si potrebbe pur sempre immaginare una modifica costituzionale o persino una rottura rivoluzionaria dell’ordine vigente.

In un caso come questo, l’ambiguità semantica può essere sciolta in modo relativamente agevole mediante una distinzione concettuale elementare, per esempio fra *possibilità logica* e *possibilità fattuale*. La possibilità logica è un concetto che si fonda su un piano ideale e astratto, e corrisponde a ciò la cui pensabilità non è contraddittoria in sé stessa; il concetto di possibilità fattuale, invece, si innesta su un piano reale e concreto: non si tratta

di ciò che è meramente pensabile, quanto piuttosto di ciò che può *effettivamente accadere*. In questo senso, coloro che credono che sia impossibile che io diventi Presidente si riferiscono implicitamente al significato fattuale della possibilità, mentre coloro che lo credono possibile si riferiscono invece al suo significato logico. Né gli uni né gli altri hanno torto o ragione, in quanto a posizioni apparentemente contrastanti corrispondono in verità piani del discorso differenti. *De iure*, posso diventare Presidente; *de facto*, non posso realisticamente diventarlo.

Eppure, proprio la relativa semplicità di questo primo esempio rischia di nascondere la profondità del problema. Infatti, non sempre la distinzione fra possibilità logica e possibilità fattuale sembra sufficiente a rendere conto dei differenti modi in cui il possibile si manifesta nella nostra esperienza.

Si consideri allora un secondo caso. Gli scacchi costituiscono un gioco a “informazione perfetta”: entrambi i giocatori dispongono, almeno in linea di principio, degli stessi dati, poiché tutte le mosse legali sono pubblicamente determinate dalle regole del gioco e dalla configurazione attuale della scacchiera. Eppure, un giocatore esperto “vede” possibilità che un principiante non vede. Io, per esempio, individuo soltanto un insieme limitato di mosse significative, mentre un grande giocatore come Cretti è in grado di cogliere configurazioni strategiche, minacce e sviluppi che mi rimangono completamente invisibili. Posti davanti alla medesima posizione, egli opera dunque la propria scelta all’interno di un dominio di possibilità che appare più ampio e articolato del mio.

Ma che cosa significa precisamente questa differenza? Le possibilità logiche disponibili sono, rigorosamente parlando, identiche per entrambi: le regole del gioco non mutano a seconda di chi guarda la scacchiera. Né io né Cretti, tuttavia, prendiamo realmente in considerazione tutte le mosse logicamente possibili, la cui quantità fa a gara con quello delle stelle presenti in tutto l’universo. Le possibilità operative che orientano concretamente la decisione sembrano allora costituire soltanto un sottoinsieme selezionato del dominio logico complessivo. Ma sulla base di che cosa avviene questa selezione? Che cosa motiva il fatto che alcune possibilità “emergano” all’esperienza di un soggetto e non a quella di un altro, pur nella medesima situazione “oggettiva”?

È precisamente a questo livello che il problema del possibile cessa di apparire come una mera questione terminologica o logico-formale e inizia a coinvolgere temi filosofici di

portata decisiva. Che rapporto intrattengono, infatti, possibilità ed esperienza? Le possibilità sono semplicemente “date” in maniera oggettiva, oppure dipendono anche dalle strutture attraverso cui un soggetto si rapporta al mondo? E ancora: in quale senso possiamo dire che una possibilità “esiste”? Esistono soltanto le possibilità logicamente pensabili, oppure anche quelle concretamente aperte all’interno di una situazione vissuta? E che cosa significa qui il termine “esistenza”, se esso sembra riferirsi propriamente a ciò che è attuale e realizzato?

Gli esempi proposti potrebbero suggerire che i problemi concernenti il possibile abbiano una portata soltanto locale o settoriale. In realtà, essi sono stati scelti proprio per mostrare il contrario. La questione del possibile attraversa trasversalmente alcuni dei nuclei teorici più fondamentali della filosofia: dalla logica modale al problema dell’esistenza, dal rapporto fra libertà e determinismo alla natura della temporalità, dall’immaginazione alla struttura stessa dell’esperienza. Non sorprende, pertanto, che il possibile costituisca uno dei concetti più sfuggenti e, al contempo, più decisivi dell’intera tradizione filosofica.

0.2 L’oggetto del lavoro e la metodologia

Benché le categorie sin qui evocate vengano collocate da una parte consistente della tradizione filosofica entro un orizzonte prevalentemente metafisico, il presente lavoro intende interrogare ciò che sia legittimo affermare sul possibile a partire da una prospettiva fenomenologica, e più precisamente dalla fenomenologia di Edmund Husserl. La questione che guiderà l’intera ricerca può essere formulata nel seguente modo: in che senso la fenomenologia husserliana può essere considerata un autentico “pensiero del possibile”? E, soprattutto, quale trasformazione subisce il concetto stesso di possibilità quando viene sottratto alla sua collocazione metafisica tradizionale e ricondotto al terreno dell’esperienza?

L’indagine si sviluppa attorno a due ipotesi fondamentali. La prima consiste nell’idea secondo cui il pensiero husserliano non tematizzi il possibile soltanto in maniera occasionale o periferica, ma si strutturi esso stesso attraverso una logica della possibilità. Non soltanto, dunque, la fenomenologia parla del possibile: essa pensa fenomenologicamente a partire dal possibile. La seconda ipotesi riguarda invece l’originalità descrittiva della soluzione husserliana. La fenomenologia sarebbe infatti in grado di elaborare una concettualità più raffinata di quella proposta dalle impostazioni

classiche, permettendo di mettere a tema fenomeni che altre prospettive tendono o a dissolvere in schemi logici astratti o a relegare entro un'indeterminatezza difficilmente analizzabile.

Le nozioni di “possibile” e di “possibilità” che emergono nelle analisi husserliane non possiedono infatti un significato univoco e immobile. Esse mutano a seconda della regione fenomenologica presa in esame: percezione, immaginazione, dubbio, probabilità, anticipazione, temporalità. Tuttavia, questa pluralità non implica dispersione teorica. Al contrario, ciò che unifica tali differenti configurazioni è precisamente il loro ancoraggio esperienziale. Ed è qui che si situa il tratto forse più radicale della proposta husserliana. Il possibile non viene concepito come un dominio autonomo di entità ideali che precederebbero l'esperienza e attenderebbero di essere “realizzate”; esso si costituisce piuttosto nel movimento stesso dell'esperienza, nelle sue strutture intenzionali, nei suoi orizzonti di rinvio, nelle sue anticipazioni e nelle sue motivazioni.

Questa è, del resto, la chiave di lettura attraverso cui dovrebbero essere reinterpretati anche gli esempi introduttivi. Il problema delle possibilità “viste” dal giocatore di scacchi esperto, così come quello della distinzione fra possibilità logica e possibilità fattuale, non rinvia semplicemente a differenti gradi di conoscenza o a differenti classificazioni modali. Esso conduce piuttosto alla domanda fenomenologica fondamentale: come si manifesta un dominio di possibilità all'interno dell'esperienza stessa? In virtù di quali strutture intenzionali alcune possibilità “parlano a favore” di certe altre? E che cosa significa, in generale, esperire qualcosa come possibile?

Sin dall'inizio, tuttavia, occorre riconoscere una difficoltà decisiva. Il possibile fenomenologico si installa precisamente in quella regione intermedia dell'esperienza che resiste tanto alla piena oggettivazione quanto alla pura assenza. Esso non è qualcosa di semplicemente presente, ma neppure qualcosa di radicalmente inesistente. Per questa ragione, il possibile non può essere tematizzato secondo il modello cartesiano della chiarezza e distinzione assolute. Una tematizzazione di questo genere finirebbe inevitabilmente per tradirne l'essenza, trasformando in oggetto pienamente attuale ciò che, fenomenologicamente, si dà invece come eccedenza, rinvio, apertura.

In questo senso, il possibile occupa uno statuto “intermedio”, ambiguo ma rigorosamente descrivibile. A ragione, dunque, Claudia Serban — riprendendo una distinzione di Eugen

Fink fra concetti tematici e concetti operativi — osserva che il possibile non si lascia facilmente ridurre a un semplice concetto tematico. Da una parte, esso non può essere isolato e definito indipendentemente dai contesti fenomenologici nei quali opera; dall'altra, proprio questa operatività costituisce la condizione della sua tematizzazione. Per riprendere le parole di Serban,

“il concetto di possibilità diventa tematico solo nella misura in cui opera nella tematizzazione, e non può essere tematizzato indipendentemente dalla tematizzazione che lo richiede.”¹

La conseguenza è che il possibile fenomenologico non si lascia mai dominare completamente dal linguaggio concettuale ordinario. Ma questa opacità non rappresenta un difetto delle descrizioni husserliane; ne costituisce piuttosto la conferma. Se il possibile è strutturalmente ciò che eccede l'attualità senza coincidere con il nulla, allora una certa resistenza alla piena fissazione concettuale appartiene alla sua stessa essenza. Descrivere il possibile significa dunque spingersi verso un limite del linguaggio filosofico: un limite nel quale il pensiero tenta di cogliere ciò che non è ancora pienamente dato senza ridurlo per questo all'indeterminatezza assoluta.

Ed è precisamente qui che emerge uno degli aspetti più innovativi della fenomenologia husserliana. Contrariamente a quanto spesso accade nella tradizione metafisica, il dominio del possibile non viene trattato come un insieme omogeneo di possibilità dello stesso tipo. Husserl opera invece una vera e propria differenziazione fenomenologica del possibile. Le possibilità della percezione non coincidono con quelle dell'immaginazione; le possibilità implicate nella probabilità non coincidono con quelle della variazione fantastica. Una rigorosa analisi degli a priori esperienziali mostra, dunque, che esistono differenti “regimi” fenomenologici della possibilità.

Il percorso del presente lavoro seguirà precisamente questa articolazione sistematica. Dopo aver ricostruito, in senso paradigmatico, le concezioni del possibile elaborate da Leibniz e Kant, mostreremo come l'*epoché* fenomenologica costituisca la condizione preliminare per l'accesso alla tematizzazione del possibile husserliano. Successivamente,

¹ Serban, C. (2016). *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*. Epiméthée, PUF, p. 22.

prenderemo in esame la maniera relativamente autonoma con cui il possibile compare già nelle *Ricerche logiche*, per poi passare alle analisi della percezione esterna elaborate ne *La cosa e lo spazio*, dove il possibile emerge per la prima volta nella sua configurazione fenomenologica matura.

Da qui, l'indagine si sposterà sulle strutture trascendentali dell'*orizzonte* e dell'*anticipazione*, così come vengono elaborate nelle opere della fenomenologia trascendentale. Un ruolo decisivo sarà inoltre giocato dalle analisi della *modalizzazione* sviluppate nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, dove la possibilità viene tematizzata direttamente nelle sue forme fenomeniche.

Conclude le analisi dedicate principalmente alla percezione esterna, mostreremo come il possibile assuma una funzione altrettanto decisiva nell'*immaginazione*, tanto sul piano descrittivo quanto su quello metodologico, investendo persino il *procedimento eidetico* stesso della fenomenologia. Parallelamente, prenderemo in esame la dimensione *epistemologica* della possibilità, attraverso i problemi dell'*induzione* e della *probabilità*, per giungere infine alla questione della *temporalità*, entro cui il possibile rivelerà forse il proprio radicamento più originario. Sarà infatti l'analisi della struttura temporale dell'esperienza — e in particolare della *dinamica protensionale* dell'anticipazione e la concezione di un *presente esteso* — a mostrare in maniera definitiva come il possibile non designi un semplice “altro” rispetto al reale, ma appartenga intimamente al modo stesso in cui il reale si manifesta.

Prima di entrare nel vivo della trattazione, resta infine necessaria un'ultima precisazione preliminare. Nonostante le difficoltà definitorie appena menzionate, nel corso dell'intero lavoro assumeremo implicitamente una relazione generale e relativamente stabile fra “possibile” e “possibilità”: *il possibile designa il dominio della possibilità*. Questa assunzione terminologica, pur nella sua inevitabile schematicità, consentirà di orientare l'analisi senza compromettere la complessità fenomenologica che intendiamo progressivamente mettere in luce.

0.3 I modelli “paradigmatici”: Leibniz e Kant

La specificità dell'impostazione husserliana, infatti, può essere colta con maggiore precisione soltanto se viene situata sullo sfondo di alcune grandi linee della tradizione filosofica in cui il problema del possibile ha ricevuto formulazioni decisive. Pertanto, prima di intraprendere l'analisi del possibile in senso propriamente fenomenologico, appare opportuno soffermarsi su questo passaggio preliminare di chiarificazione concettuale.

In questa prospettiva, faremo riferimento in particolare alle posizioni di Leibniz e Kant. Non si tratta tanto di opporre rigidamente due modelli alternativi, quanto piuttosto di individuare due configurazioni teoriche emblematiche, che hanno contribuito a strutturare il campo delle questioni entro cui anche la fenomenologia husserliana si iscrive. Più che una mera contrapposizione sistematica, si tratterà dunque di una messa in rilievo di tensioni e orientamenti differenti, utili a delineare lo spazio concettuale del problema.

L'*excursus* che segue non ha pertanto un intento meramente riassuntivo, né mira a fornire una ricostruzione esaustiva delle rispettive dottrine. Esso ha piuttosto una funzione metodologica: isolare alcuni tratti strutturali della nozione di possibilità così come emerge in questi autori, al fine di disporre di strumenti interpretativi adeguati a comprendere le scelte teoriche di Husserl. In questo senso, si tratterà di una ricognizione selettiva e orientata, volta a mettere in luce quelle determinazioni del possibile che, in maniera più o meno esplicita, continuano ad agire come sfondo o come termine di confronto nelle analisi fenomenologiche.

Come si vedrà, infatti, la concezione husserliana del possibile non si lascia ridurre a una semplice “terza via” accanto a quelle leibniziana e kantiana. Essa intrattiene piuttosto con tali modelli rapporti articolati e variabili, che mutano a seconda dei contesti fenomenologici considerati. Proprio per questo, il confronto con la tradizione non rappresenta un momento accessorio, ma costituisce una condizione essenziale per cogliere la portata e l'originalità del progetto husserliano.

0.3.1 Possibilità e metafisica: Leibniz

Considerata la centralità che la nozione di possibile assume all'interno dell'intero impianto speculativo leibniziano, risulta difficilmente eludibile un suo, sia pur sintetico,

inquadramento preliminare. Egli, com'è noto, ne descrive lo statuto e l'operatività all'interno della dottrina dei mondi possibili, ovvero quel progetto filosofico sistematico in cui il filosofo tenta di giustificare l'esistenza del mondo e di risolvere una volta per tutte il problema del male, dimostrando che quello attuale si deve necessariamente configurare come il migliore dei mondi possibili.

Pertanto, il possibile riveste un ruolo basilare nel complesso processo che strutturerebbe la Creazione nella prospettiva leibniziana, nella misura in cui le differenti possibilità mondane sono ciò con cui Dio si confronta per stabilire che cosa meriterebbe di giungere all'esistenza. Innanzitutto, queste possibilità sono presenti in qualità di essenze all'intelletto di Dio, a cui la sua stessa volontà è subordinata; questa, infatti, è la condizione necessaria per evitare la sovrapposizione fra volontà e intelletto compiuta da Cartesio che, almeno nell'ottica di Leibniz, condurrebbe inequivocabilmente ad una forma di *arbitrarismo teologico*, per cui ciò che è stato creato è vero, buono, giusto soltanto in quanto creato da Dio - e non perché sia impossibile effettivamente che vi sia qualcosa di meglio.² Ora, tali possibilità divinamente concepite prima della Creazione si presentano allora come “tutte le possibilità possibili”, ossia come l'insieme completo di ciò che non implica contraddizione. In un senso paradigmatico, lo statuto del possibile è dunque, in Leibniz, di matrice eminentemente logica: possibile è semplicemente ciò che non è impossibile, ciò che rispetta il principio di non contraddizione. In altri termini, la possibilità designa un dominio ideale di essenze coerenti,³ pensabili dall'intelletto in quanto tali.

È allora proprio il principio di non contraddizione a garantire che Dio, in quanto infinitamente saggio, non si limiti a fare “una” scelta giusta – che sarebbe infallibile meramente perché la sua perfezione ne è l'autrice – ma faccia piuttosto “la” scelta giusta. In questo senso, “Leibniz immagina il meccanismo che presiede alla creazione del mondo come un calcolo dei massimi e dei minimi, come una sorta di algoritmo che consenta di

² Cfr. Ottaviani, O. (2013). *Leibniz e Kant su possibilità ed esistenza. Fogli di Filosofia*, 4, pp. 87-88.

³ A rigore, il dominio dei mondi *compossibili* – ovvero quelli costituiti da un insieme di più essenze possibili – è più ridotto di quello di “tutte le possibilità possibili”, ché non tutte le combinazioni sostanziali possono coesistere nel medesimo mondo. Tale dominio di mondi compossibili è quello in cui l'intelletto divino leibniziano opera effettivamente la propria scelta. Per un approfondimento della questione, si vd. Mohanty, J.N., (1984), pp. 19-20.

avere il massimo risultato possibile”.⁴ Ecco che la possibilità mondana più vera, più buona e più giusta sarà quella candidata ad esistere. Ora, al netto delle difficoltà – tutt’altro che marginali – che riguardano il modo in cui si debba intendere ontologicamente il passaggio dalla possibilità all’esistenza,⁵ un punto appare comunque indiscutibile: nella prospettiva leibniziana, *il possibile precede il reale*. Questa priorità emerge con chiarezza già dalla domanda fondamentale da cui prende avvio l’intera indagine metafisica di Leibniz: “*Pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien ?*”⁶ potrebbe, in effetti, essere significativamente integrata come “perché, dato ciò che è possibile, esiste qualcosa piuttosto che nulla?” Il primato della possibilità è del resto confermato anche da una formulazione critica proposta da Antoine Arnauld, tra i principali interlocutori e detrattori di Leibniz: “le cose possibili sono tali prima di tutti i liberi decreti di Dio: donde segue che, ciò che è racchiuso nella nozione delle cose possibili, vi è racchiuso indipendentemente da tutti i liberi decreti di Dio”.⁷

Tuttavia, questa fondazione del reale sul possibile non è priva di difficoltà teoriche. E ciò non capita solamente per le questioni a cui abbiamo già accennato, ma per una ragione ben più profonda. Infatti, come risalire attraverso il *nostro* pensiero alla “situazione” che precede la Creazione, se noi le apparteniamo radicalmente? In altri termini, l’approccio leibniziano è costretto ad assumere implicitamente che il nostro pensiero si differenzi da quello divino soltanto per “potenza”, ma non anche per “qualità”: soltanto a questa condizione risulterebbe legittimo pensare il dominio delle possibilità irrealizzate come un ambito autonomo e accessibile al pensiero. È precisamente questo presupposto che Arnauld giudica inaccettabile. Fedele all’idea secondo cui l’uomo non può, con il pensiero, andare al di là dell’unico (e perfetto) mondo effettivamente realizzatosi, ritiene che noi, al limite, possiamo *immaginare* che “Dio, prima di creare il mondo, abbia trovato squadernata di fronte a sé un’infinità di cose possibili”:⁸ tale idea dovrebbe cioè fungere da mero modello, senza configurarsi come lo scenario effettivo che avrebbe preceduto la Creazione. Per Arnaud, al contrario, “sebbene si parli tanto di codeste sostanze puramente

⁴ Ottaviani, O. (2013), p. 97.

⁵ Per un approfondimento della questione si rinvia a Ottaviani, O. (2013), pp. 88-100.

⁶ Leibniz, G. W. (1866). *Œuvres philosophiques de Leibniz* (Vol. 2). Paris: Librairie philosophique de Ladrangé. p. 612.

⁷ Arnauld, A. (1963) *Lettera a G. W. Leibniz* (1686, 13 maggio). In G. W. Leibniz, *Saggi filosofici e lettere* (trad. V. Mathieu, pp. 147–151). Bari: Laterza. (Opera originale pubblicata nel 1686).

⁸ Ottaviani, O. (2013), p. 84.

possibili, non se ne concepisce mai una se non sotto l'idea di qualche altra cosa che Dio abbia creata".⁹ In questo senso, le possibilità non precedono davvero il reale, ma sono piuttosto ricavate per astrazione a partire da ciò che esiste.

Come vedremo nella sezione seguente, pur eliminando ogni riferimento alla componente divina, Kant condividerà in parte questa impostazione, almeno nella misura in cui assumerà che tutto ciò che pensiamo tragga origine dalla realtà che ci circonda. Ma la modalità con cui Kant ribalterà la posizione leibniziana sarà decisamente più radicale rispetto a quella proposta da Arnaud: il possibile non sarà più pensato come un dominio ontologico di essenze preesistenti, ma troverà il suo radicamento a partire dalle condizioni trascendentali dell'esperienza stessa.

0.3.2 Possibilità ed esperienza: Kant

Dunque, procedendo nella nostra operazione di preliminare descrizione archetipica del senso del possibile a cui Husserl, implicitamente o esplicitamente, si rifà, un accenno di indubbia importanza deve essere concesso anche alla filosofia kantiana.

In questo senso, certamente non si può fare a meno di riconoscere a Kant il primato del tentativo di elaborazione di un pensiero della possibilità radicata nell'esperienza. Del resto, tale tentativo emerge in modo profondo nella sezione della *Critica della ragion pura* dedicata ai "Postulati del pensiero empirico in generale", nella quale Kant nega la tesi leibniziana secondo la quale il numero dei possibili superi quello delle cose reali.¹⁰

“Anche se fossero possibili altre forme dell'intuizione (oltre allo spazio e al tempo), o parimenti altre forme dell'intelletto (oltre a quella discorsiva del pensiero o della conoscenza mediante concetti), non potremmo in alcun modo escogitarle e renderle comprensibili [erdenken und faßlich machen] e, se pure lo potessimo, esse non apparterrebbero all'esperienza quale unica conoscenza in cui ci vengono dati gli oggetti. [...] Sembra di poter elevare il numero del possibile al di sopra di quello del reale, per il fatto che al primo si deve aggiungere qualcosa per costituire il secondo. Io, però, questa aggiunta al possibile non la conosco. [...] Oltre alla concordanza con le condizioni formali dell'esperienza, al mio intelletto

⁹ Arnauld, A. (1963), pp. 150-151.

¹⁰ Cfr. Ottaviani, O. (2013), p. 81.

potrebbe aggiungersi soltanto qualcosa come la connessione con una qualche esperienza; ma ciò che è connesso con questa secondo leggi empiriche è reale, sebbene non venga percepito immediatamente. Il fatto, però, che nella connessione completa con ciò che mi è dato nella percezione sia possibile un'altra serie di fenomeni, quindi più di un'unica esperienza onnicomprensiva, non può essere dedotto a partire da ciò che è dato, e ancor meno senza che qualcosa sia dato; poiché senza materia non si può pensare niente in alcun luogo.”¹¹

Kant rivendica, contro Leibniz, il terreno innanzitutto esperienziale della possibilità, mostrando come il rapporto tra possibile e reale non può essere pensato nei termini di una semplice estensione logica del primo rispetto al secondo. È vero, infatti, che il possibile sembra costituire un dominio numericamente più ampio del reale, nella misura in cui, per ottenere quest'ultimo, occorre aggiungere qualcosa al primo: il reale appare come un possibile “riempito”, determinato, attuato. Tuttavia – ed è questo il punto decisivo dell'argomentazione kantiana – tale aggiunta non può in alcun modo essere concepita come idealmente libera o arbitraria. Kant insiste sul fatto che egli “non conosce” alcuna aggiunta al possibile che non consista nella sua connessione con qualche esperienza, ossia nel suo inserimento in un nesso esperienziale regolato. Ciò significa che la differenza tra possibile e reale non rinvia a due domini eterogenei (uno puramente logico, l'altro fattuale), bensì a due modalità di relazione all'esperienza: il reale è ciò che è connesso con l'esperienza secondo leggi empiriche, anche qualora non venga percepito immediatamente, mentre il possibile è ciò che, pur non essendo attualmente dato, resta tuttavia compatibile con le condizioni formali e materiali dell'esperienza stessa. Di conseguenza, la cogenza della connessione esperienziale si rivela imprescindibile: non è lecito pensare il possibile come un semplice “oltre” del dato, ma solo come ciò che può eventualmente inserirsi nel medesimo orizzonte esperienziale che già struttura ciò che è dato.

In questo quadro, l'ipotesi di “un'altra serie di fenomeni” rispetto a quella conoscibile secondo le condizioni formali della soggettività trascendentale kantiana non può essere rintracciata nell'esperienza, poiché l'esperienza è sempre già vincolata a tali condizioni. Ma, allo stesso tempo, essa non può neppure essere pensata *al di fuori* di ogni riferimento

¹¹ KrV, A 230-1/B 282-4; trad. it. p. 22.

all'esperienza, giacché “senza materia non si può pensare niente in alcun luogo”. In altri termini, una pura possibilità intesa come mondo possibile meramente non contraddittorio – svincolato da ogni fondamento materiale e da ogni connessione esperienziale – risulta, per Kant, inconcepibile.

In tal modo, Kant prende nettamente le distanze dalla posizione leibniziana, secondo cui né la deduzione dal mondo attuale né la sua assenza impedirebbero l'individuazione di un dominio (potenzialmente infinito) di possibilità alternative. Al contrario, egli sostiene che ogni possibilità è pensabile solo nella misura in cui trova un fondamento materiale e una possibile integrazione nell'esperienza: il possibile non precede l'esperienza come un repertorio logico autonomo, ma è sempre già radicato nelle condizioni che rendono possibile l'esperienza stessa.

Considerando più da vicino il rapporto fra “possibilità condizionata” e “possibilità incondizionata” (o “assoluta”), “l'errore dei filosofi dogmatici”, secondo Kant, è stato dunque quello “di aver confuso la semplice *possibilità logica*, garantita dall'assenza di contraddizione, con la *possibilità assoluta*”¹², la quale sarebbe indipendente da ogni riferimento alle condizioni dell'esperienza. In altri termini, ciò che viene impropriamente assunto come “assoluto” non è altro che un possibile pensabile logicamente, ma privo di ogni ancoraggio alla sfera della conoscibilità effettiva. Leibniz, che Kant assume qui come bersaglio polemico emblematico, propone infatti una filosofia che concepisce il possibile secondo la sua definizione standard: esso è ciò che “non è contraddittorio”, laddove la contraddizione rinvia logicamente all'impossibilità assoluta. Tuttavia, invece di interrogarsi sulle condizioni che rendono possibile l'oggetto per un soggetto conoscente finito, Leibniz tende ad assolutizzare il possibile, tentando di sganciarlo completamente dal mondo attuale e di conservarlo in una dimensione puramente ideale. In tal modo, il possibile viene sottratto a ogni forma di dipendenza dall'esperienza e collocato in un ambito che precede logicamente – e ontologicamente – la realtà stessa.

“Si tratta di una concezione della possibilità *in absentia* degli oggetti reali, come sarebbe data a Dio prima della creazione, cioè tale da non dover vertere su un

¹² Ottaviani, O. (2013), p. 101 (corsivi del redattore).

oggetto dato, perché ogni ente è definito esclusivamente dalla sua nozione (o essenza)”.¹³

In altri termini, la concezione leibniziana della possibilità resta coerente con un’impostazione ancora schiettamente razionalista, che assume la realtà come composta da enti in sé, integralmente determinabili dall’intelletto sulla base della loro essenza. Di conseguenza, la possibilità stessa subisce un processo di entificazione: essa viene trattata come un ente ideale, la cui essenza si riduce alla non-contraddizione. Il possibile non è più ciò che può darsi per un soggetto conoscente, ma ciò che è logicamente pensabile in sé, indipendentemente da ogni condizione di datità.

È precisamente questa concezione di una “possibilità incondizionata” che Kant non può accettare. Una tale possibilità, infatti, oltrepasserebbe i limiti dell’esperienza possibile e pretenderebbe di valere come oggetto di conoscenza senza poter essere intuita. Per Kant, ciò equivale a oltrepassare illegittimamente l’ambito della conoscenza umana. Di qui il rovesciamento di prospettiva che caratterizza la sua posizione:

“mentre i leibniziani riflettevano sulla *conoscenza della possibilità*, cioè dei possibili intesi come enti, Kant decide di muovere dal problema della *possibilità della conoscenza*, nel senso che l’oggetto (o, meglio, l’oggettività) viene a essere il problema principale”.¹⁴

Ecco allora che la nozione di possibilità assume un ruolo decisivo all’interno di quella che Kant stesso presenta come una “rivoluzione copernicana” in filosofia. Se, infatti, “il nome superbo di ontologia [...] deve cedere il posto al nome modesto di una semplice analitica dell’intelletto puro”,¹⁵ allora non è più legittimo parlare di possibilità in senso ontologico, come di un dominio di enti o essenze sussistenti in sé. Occorre piuttosto riconfigurare la possibilità in senso epistemico, come ciò che è pensabile e conoscibile solo in riferimento alle condizioni trascendentali che rendono possibile l’esperienza. È proprio in questo senso che Kant compie un passo intermedio decisivo nel processo di radicamento del possibile fenomenologico: pur non riducendolo al reale, egli sottrae la

¹³ Cfr. R. De Monticelli, Esistenza e mondi possibili: Leibniz e i moderni, in R. De Monticelli-M. Di Francesco, Il problema dell’individuazione: Leibniz, Kant e la logica modale, Milano 1983, pp. 9-95, in particolare p. 23.; in Ottaviani, O. (2013), p. 102.

¹⁴ Ottaviani, O. (2013), p. 103.

¹⁵ KrV 320 (A 247 - B 303); trad. it. p. 465

possibilità a una concezione puramente logica o metafisica e la riconduce stabilmente al campo di ciò che può essere, almeno in linea di principio, dato nell'esperienza. Il possibile non precede l'esperienza come un repertorio di mondi alternativi già costituiti, ma emerge come correlato delle condizioni che rendono possibile l'oggettività stessa.

* * *

In questo Capitolo abbiamo cercato di mettere in luce, in termini necessariamente schematici, due modalità fondamentali attraverso cui la tradizione moderna ha pensato il rapporto fra possibile e reale. Più che configurarsi come modelli rigidamente contrapposti, le prospettive di Leibniz e Kant delineano due polarità teoriche: nel primo caso, il possibile funge da principio fondativo del reale; nel secondo, è il reale – o, più precisamente, l'esperienza – a costituire il terreno a partire dal quale il possibile può essere determinato. Una differenza che riflette, sullo sfondo, due orientamenti filosofici distinti: da un lato, una metafisica a prevalente orientamento ontologico, centrata sull'oggetto; dall'altro, un'indagine critica che riconosce la necessità preliminare di chiarire le condizioni soggettive della conoscenza.

Come emergerà nel corso della trattazione, la posizione husserliana non si lascia ridurre a una semplice opzione a favore dell'una o dell'altra linea. Se, da un lato, essa accoglie l'esigenza kantiana di un chiarimento delle condizioni di possibilità dell'esperienza, dall'altro non rinuncia a integrare motivi riconducibili alla tradizione razionalista leibniziana. In particolare, la determinazione del possibile in termini di non-contraddizione continua a svolgere un ruolo decisivo, anche in virtù della costante difesa husserliana della validità *nomologica* delle leggi logiche sin dalle *Ricerche logiche*.¹⁶ Ne risulta una configurazione teorica più articolata, in cui l'ancoraggio all'esperienza non comporta un completo abbandono di esigenze formali.

Alla luce di queste considerazioni, possiamo ritenere di aver acquisito un primo orientamento concettuale che consente di avvicinarci al problema del possibile in fenomenologia. La sua tematizzazione diretta, tuttavia, non è ancora immediatamente disponibile. Essa richiede, preliminarmente, l'assunzione di quella specifica postura

¹⁶ Cfr. Costa, V. (2010). *Husserl*. Roma-Bari: Laterza, p. 17.

filosofica che condiziona l'intero progetto husserliano e ne rende accessibili i risultati:
l'adozione dell'*atteggiamento fenomenologico*.

1. L'atteggiamento fenomenologico

Dev'essere chiaro fin dall'inizio che un'adeguata delineazione della nozione di possibilità in fenomenologia non può assolutamente prescindere dal primo elemento che suggella il distacco fra questa e qualsiasi altra dottrina filosofica: il peculiare atteggiamento (*Einstellung*) filosofico-metodologico dell'*epoché* che la accompagna costantemente e dalla quale essa sempre prende le mosse. La possibilità, lungi dall'essere un tema regionale o derivato, si annuncia infatti già nel gesto inaugurale della fenomenologia, vale a dire in quella "sospensione" che riconfigura radicalmente il rapporto del soggetto con il mondo. Sarà allora compito di questo primo Capitolo quello di descrivere in che cosa consista tale atteggiamento, distinguendolo opportunamente da quello *naturale*, e di giustificare come tale operazione metodologica si configuri necessaria per un'appropriata tematizzazione del concetto di possibile fenomenologico.

L'indagine husserliana prende avvio dall'esigenza di arginare la scepsti radicale avanzata dalla tesi psicologista in merito al tema dell'esistenza mondana, senza tuttavia ricadere in una posizione che riconfermi, magari in modo surrettizio, una qualche forma di realismo ingenuo. In gioco vi è, in altri termini, il problema della possibilità della trascendenza del mondo: esiste un mondo *al di là* del soggetto conoscente? Se, da un lato, la posizione realista si limita a constatarne l'esistenza, rivendicando l'oggettività della forma del reale come ontologicamente indipendente da qualsiasi soggettività che lo osserva, dall'altro lato la posizione psicologista muove al realismo l'accusa di fondarsi su una postulazione indebita, nella misura in cui la validità di un mondo oggettivo non può essere dimostrata in modo non circolare. Da tale impostazione scettica lo psicologismo deduce un relativismo radicale: poiché il mondo si manifesta sempre e soltanto a una soggettività, esso risulterà irrimediabilmente frammentato in una pluralità di *per-sé*, tanto estesa quanto lo è quella dei soggetti conoscenti.¹⁷ Ne seguirebbe pertanto una dissoluzione totale della nozione di verità intesa come ciò che è intersoggettivamente valido, per cui "la riduzione delle oggettualità alla soggettività empirica implica la

¹⁷ Questa critica presuppone chiaramente che le strutture mentali che caratterizzano una pluralità di soggetti siano fra loro differenti; se le strutture mentali di ciascun soggetto coincidessero nella forma, allora avremmo a che fare con una qualche forma di kantismo. Ma esso non è, almeno in questa sede, l'oggetto della polemica.

negazione dell'idea di vero e di falso. Non esiste né vero né falso, poiché qualcosa è vero o falso solo relativamente a un certo tipo di struttura mentale o cerebrale".¹⁸

A fronte di questa alternativa apparentemente esaustiva — realismo ingenuo o relativismo scettico — Husserl propone a tutti gli effetti una terza via.¹⁹ Egli accoglie la sfida della scepsti psicologista, ma ne rifiuta le conseguenze relativistiche, giudicate insostenibili sul piano logico-argomentativo. Tali conseguenze risultano infatti inaccettabili nella misura in cui "lo scetticismo è come se formulasse una frase di questo tipo: *è vero che non vi è alcuna verità*. Questa affermazione è – secondo Husserl – assurda, perché presuppone quello nega".²⁰ Lo scetticismo si rivela così un esito di pensiero intrinsecamente contraddittorio, che deve essere respinto ricorrendo a un argomento filosofico classico, già avanzato da Platone nel *Teeteto*: il relativista si auto-confuta nel momento stesso in cui pretende di attribuire validità assoluta alla tesi del relativismo.²¹ Ad ogni modo, la confutazione del relativismo non conduce, in Husserl, ad una qualche forma di scetticismo alla seconda potenza, che cercherebbe di superare l'*impasse* dell'assolutizzazione della propria tesi introducendo, per esempio, soluzioni metalinguistiche o livelli riflessivi ulteriori. Al contrario, Husserl opera una dialettizzazione della critica scettica al realismo ingenuo, preservando ciò che, purtuttavia, il realismo medesimo ha avuto il merito di riconoscere.

Infatti, se è vero che l'oggettività postulata dal realismo non risulta mai semplicemente data, lo è altrettanto che, nel concreto svolgersi della nostra esperienza, noi consideriamo, sia pure antepredicativamente, il mondo come esistente. Davanti a me si staglia

¹⁸ *Ricerche logiche*, I, p. 138, cit. in Costa, V. (2010), p. 18.

¹⁹ Bisogna osservare che, da un punto di vista filologico, tale proposta è stata inaugurata con la pubblicazione delle *Ricerche Logiche* del 1900-1901 ed elaborata in maniera compiuta soltanto in corrispondenza della cosiddetta *svolta trascendentale*, specialmente a partire dalla redazione di *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913).

²⁰ Costa, V. (2010), p.22; Al §35 delle *Ricerche Logiche*, I si legge: "Non appena posta, questa teoria è già confutata naturalmente

solo per chi comprende veramente l'obiettività di tutto ciò che è logico." (Hua XIX, I, 35; trad. it. p.100).

²¹ Si tratta dell'argomento noto anticamente sotto il nome di *peritropé*. Tale argomento (περιτροπή, "rovesciamento") è una strategia confutatoria tipica della dialettica antirelativistica, attribuita già all'ambiente socratico-platonico (si vd. [169], Platone. (2012). *Teeteto* (F. Ferrari, ed.). Milano: Rizzoli.), che consiste nel mostrare come una tesi relativista si auto-confuti nel momento stesso in cui viene enunciata. Se, ad esempio, si sostiene che "ogni opinione è vera" (come vuole una delle possibili interpretazioni della dottrina protagorea), allora anche l'opinione di chi giudica falsa quella dottrina deve essere vera; ma così la tesi relativista risulta negata dall'interno. La *peritropé* non introduce una tesi alternativa: essa opera piuttosto uno spostamento di prospettiva che costringe l'interlocutore a riconoscere che la propria posizione, se assunta coerentemente e universalmente, distrugge le condizioni della sua stessa validità.

costantemente un *mondo circostante* (*umwelt*), nel quale tutte le cose corporee “mi sono *alla mano*” (*vorhanden*)²², e di cui sono implicitamente consapevole come di un orizzonte che “si estende infinitamente nello spazio e che è ed è stato soggetto ad un infinito divenire nel tempo”.²³ È precisamente in questo senso che Husserl definisce l'*atteggiamento naturale*: indipendentemente dal fatto che vi sia o non vi sia un mondo al di là di ciò che conosciamo in quanto soggetti, nella concretezza del nostro vissuto noi lo pretendiamo — o quantomeno, lo teniamo — come esistente. Anche qualora, nel corso dell'esperienza, singole credenze vengano smentite, esse risultano sempre già iscritte all'interno del mondo, inteso come teatro di conferme e delusioni; l'esistenza del mondo stesso, in quanto sostrato permanente di ogni evento possibile, non viene mai effettivamente messa in questione. Nel teatro del mondo possiamo restare sorpresi o sconcertati dal comportamento degli attori e dai mutamenti di scena, ma non dubitiamo del palcoscenico. La verità del realismo ingenuo, privata delle sue pretese assolutizzanti, viene così ricondotta alla tesi generale dell'atteggiamento naturale, la quale anch'essa rileva che “il mondo esiste”. È precisamente di fronte a questo apparente paradosso — l'innegabilità pratica del mondo e l'indimostrabilità teorica della sua esistenza — che si innesta l'intero lavoro fenomenologico. Vediamone le ragioni attraverso le parole di Costa:

“L'intero progetto fenomenologico potrebbe essere così riassunto: *a partire dal campo dei fenomeni dobbiamo descrivere i processi che ci conducono a porre un mondo esistente in sé*, fatto di corpi materiali, di leggi causali, di persone, di relazioni sociali, di valori etici e religiosi ecc. E mostrando questi processi dobbiamo anche mettere in luce *con quale legittimità* siamo autorizzati a porre un mondo in sé.”²⁴

Detto altrimenti, una volta delineato in senso descrittivo l'atteggiamento naturale, si tratta ora di interrogarsi sulle condizioni di validità del suo darsi, poiché tali condizioni non possono essere considerate ovvie, nella misura in cui il dubbio circa l'esistenza del mondo si mostra, in linea di principio, mai definitivamente superabile. Il punto decisivo è che queste condizioni di validità non possono essere rintracciate all'interno

²² Cfr. Hua III/1, 49; trad. it. p.57.

²³ *Ibid.*

²⁴ Costa, V. (2010), p. 28.

dell'atteggiamento naturale stesso, poiché le sue strutture fondamentali non fungono da fondamento dell'indagine, ma ne costituiscono piuttosto l'oggetto. Di conseguenza, non si tratta di confermare dall'interno ciò che è già presupposto, bensì di individuare una via metodica che consenta di tematizzare tali strutture senza limitarsi a riprodurne ingenuamente le evidenze.

Occorre dunque un metodo che permetta di descrivere l'atteggiamento naturale senza abbandonarlo completamente — il che equivarrebbe a una sua pura e semplice negazione — ma nemmeno assumendolo come indiscutibile. Si tratta piuttosto di compiere nei suoi confronti un'operazione di *neutralizzazione*. In tale operazione si colloca propriamente la via d'accesso peculiare della fenomenologia, che spalanca le porte alle realtà dei *fenomeni*. Conviene allora descrivere tale operazione con la dovuta attenzione.

Una descrizione esaustiva di questa operazione di neutralizzazione viene elaborata compiutamente da Husserl nei §§31-33 del primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. In questi paragrafi emerge chiaramente ciò che Costa definisce la *funzione positiva dello scetticismo*²⁵. Infatti, di fronte all'ineliminabile dubitabilità del mondo, non si tratta di approdare semplicemente alla negazione della sua validità, quanto piuttosto di neutralizzarne l'efficacia. In questo senso, la *tesi generale dell'atteggiamento naturale* non viene affatto rifiutata, ma posta “in parentesi”, in modo tale che di essa ci si vieta di servirsi sul piano metodologico. Viene pertanto compiuta “una modificazione, in quanto, mentre la tesi permane in sé quella che è, noi per così dire la mettiamo “fuori gioco”, la “neutralizziamo”, la mettiamo “in parentesi”.”²⁶ Ecco, dunque, in che cosa consiste l'*epoché* fenomenologica: in una sospensione del giudizio che non degenera nella negazione della tesi, ma che non asseconda nemmeno le sue pretese di validità.

“La realtà, e la parola stessa lo dice, io la trovo in quanto io desto dentro una esperienza omogenea e mai interrotta, la trovo come *esistente* e la *assumo esistente*, così come essa mi si offre, Qualunque nostro dubbio o ripudio di dati del mondo naturale *non modifica affatto la tesi generale* dell'atteggiamento naturale. Il mondo come realtà è sempre là; può rivelarsi qua o là “diverso” da

²⁵ Costa, V. (2010), p. 24.

²⁶ Hua III/1, 54; trad. it. p. 64.

come lo presumevo, questo o quell'elemento va cancellato da esso a titolo di "apparenza", "allucinazione" e simile; ma, nel senso della tesi generale, esso è sempre mondo esistente. [...] Noi mettiamo fuori azione la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo di colpo in parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'*intero mondo naturale*, che è costantemente "qui per noi", "alla mano", e che continuerà a permanere come "realtà" per la coscienza, anche se a noi talenta di metterlo in parentesi."²⁷

Eppure, in che cosa dovrebbe consistere questa libera operazione di neutralizzazione, di *messa fuori azione* o di *messa fra parentesi* della "tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale"? Ebbene, è precisamente su questo punto che si gioca il passaggio dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento fenomenologico. La neutralizzazione consente infatti di modificare lo sguardo: dalla legittima, ma non assolutamente fondata, ovvietà degli esistenti del mondo circostante, si passa all'apoditticità dell'esperienza percettiva, la quale, pur rimanendo sempre esposta alla possibilità della smentita, si impone come indubitabile nel suo stesso darsi.

È da qui che prendono le mosse le coordinate fondamentali per l'elaborazione di una logica del fenomeno. Benché io possa dubitare dell'esistenza del mondo, non posso dubitare del modo in cui esso si dà a me. Se è certamente vero che ciò che vedo può rivelarsi, in ogni istante, illusorio, è altrettanto vero che sarebbe insensato o contraddittorio affermare l'illusorietà del mio percepire di vedere così e così. Anche nell'ipotesi estrema dell'esistenza di un genio maligno che voglia indurmi a credere in un mondo interamente falso, tale mondo — per quanto falso — non cesserebbe di apparire come percepito. È dunque nel darsi stesso del fenomeno, e non nell'essere del mondo, che la fenomenologia individua il proprio terreno apodittico.

"Alla tesi del mondo, che è accidentale, si contrappone dunque la tesi del mio puro io e del suo vivere, che è "necessaria" e indubitabile. Ogni cosa spaziale, anche se data in carne ed ossa, può non essere; mentre un *Erlebnis* [vissuto] dato in carne ed ossa non può non essere."²⁸

²⁷ Hua III/1, 57; trad. it. pp. 64-66.

²⁸ Hua III/1, 90; trad. it. p. 104.

In questo senso, la conversione dello sguardo che accompagna il passaggio dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento fenomenologico rende finalmente accessibile, nella sua portata radicale, il fondamentale *principio di tutti i principi*. Tale principio non formula una tesi ontologica circa l'essere del mondo, bensì una regola metodologica relativa alla validità della conoscenza, secondo cui

*“Ogni visione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che sia originalmente nell'intuizione (per così dire, in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà.”*²⁹

Se nell'atteggiamento naturale il mondo circostante si manifesta presentando le cose corporee “in una certa ripartizione spaziale”³⁰, come *in-sé* la cui validità non è condizionata dal fatto che esse cadano o meno nel mio campo di presenza, nell'atteggiamento fenomenologico ciò che si dà alla coscienza è sì fonte autentica di conoscenza, ma esclusivamente nella misura in cui venga considerato nei limiti della sua datità. In altri termini, mentre nell'atteggiamento naturale l'evidenza delle cose rinvia tacitamente a una loro esistenza indipendente e permanente, nell'atteggiamento fenomenologico l'apoditticità del fenomeno non eccede mai il suo stesso darsi. Il fenomeno è evidente non perché garantito da un essere che lo trascende, ma perché il suo darsi alla coscienza costituisce già, in quanto tale, la conferma della sua validità.

* * *

Se ci siamo soffermati a lungo nel tentativo di circoscrivere con precisione il modo in cui debba essere inteso l'atteggiamento fenomenologico, ciò dipende dall'importanza cruciale che questo concetto riveste in fenomenologia. Salvo che si pratichi della fenomenologia “poco ortodossa”, si può affermare che nessuna indagine fenomenologica sia possibile senza l'assunzione di tale atteggiamento. Pertanto, una sua comprensione rigorosa permette ora di saggiare la consistenza della nozione di possibilità in fenomenologia sin dai suoi albori. Come osserva icasticamente Serban,

²⁹ Hua III/1, 44; trad. it. p. 51.

³⁰ Hua III/1, 49; trad. it. p. 57.

"il gesto fenomenologico più elementare potrebbe essere il *passaggio dall'attuale al possibile*, mentre la metafisica si è sempre occupata del *passaggio dal possibile all'attuale*".³¹

Alla luce di quanto abbiamo rilevato nella sezione precedente, dovrebbe allora essere chiaro che qui si consuma un “primo divorzio” con la prospettiva leibniziana. È il campo dell’attualità ad aprire lo spazio di indagine del possibile, non viceversa. D’altra parte, questo ribaltamento non comporta nemmeno un’autentica adesione all’impostazione criticista kantiana. Kant si era arrestato alla concezione di un’*esperienza possibile*, senza ricercare un *possibile nell’esperienza*. Cerchiamo allora di mostrare come Husserl muova invece precisamente in questa direzione.

Che cos’è, dunque, questo “gesto fenomenologico più elementare”, se non precisamente ciò che permette il cominciamento della fenomenologia medesima? Questo passaggio dall’attuale al possibile è *già contenuto* nella transizione dall’atteggiamento naturale all’atteggiamento fenomenologico. Ora siamo dotati di tutti gli strumenti concettuali per comprendere in che modo ciò possa accadere.

All’atteggiamento naturale corrisponde infatti uno stretto ancoraggio all’attualità. Il presupposto implicito, profondamente radicato, che guida il trattamento delle cose come esistenti *in-sé* conduce a considerare ciò che mi circonda come costantemente attuale ed effettivo, in quanto costantemente “alla mano”. In termini concreti, ciò significa che, se ho lasciato una penna sulla scrivania del mio ufficio, quando vi farò ritorno sono *certo* di ritrovarla: ciò che ho esperito in passato, ma che non cade nel mio attuale campo di presenza, viene comunque considerato come un esistente ora, sebbene non sia dato attualmente alla percezione. Per contro, la torsione dello sguardo che conduce all’atteggiamento fenomenologico indebolisce precisamente questo presupposto. In tale atteggiamento, infatti, ciò che è apodittico è sempre e soltanto il dato che si dà nei limiti della sua datità, vale a dire ciò che cade nel mio campo di presenza attuale. Della penna che, in questo momento, non rientra nel mio campo di presenza, non posso dunque pronunciarmi quanto alla sua esistenza. In questo stato di indeterminazione, la sua pretesa d’essere viene neutralizzata: viene sospesa la sua pretesa di porsi come “qui per noi”

³¹ Si vd. Serban, C. (2016), p.22 (traduzione del redattore).

senza darsi effettivamente nel campo attuale del visibile.³² Allora, attraverso la neutralizzazione “[a questo preliminare essere-per-me “del” mondo] tolgo quella forza che finora mi proponeva il terreno del mondo dell’esperienza”.³³

Su questa nozione di “forza” — il cui significato Husserl non approfondisce in modo esplicito in questo contesto — si concentrerà una parte rilevante dell’analisi successiva; per ora è sufficiente coglierne il legame diretto con la nozione di possibilità. Ebbene, la pretesa d’essere della tesi generale dell’atteggiamento naturale si afferma nella nostra esperienza come una certa forza, che il passaggio all’atteggiamento fenomenologico tenta di “togliere”. In questa operazione si gioca tutta la sottigliezza dell’*epoché* husserliana: poiché non è contraddittorio pensare che la penna non sia, io faccio a meno di pensarla come tale, senza negarne la tesi di riferimento. Pertanto, cogliendo la *tesi generale dell’atteggiamento naturale* come dotata di una peculiare forza, è possibile comprendere la neutralizzazione come il suo correlativo indebolimento e, di conseguenza, tematizzare lo spazio fenomenologico del possibile: così rioriento il mio sguardo dall’effettività dell’esistenza naturale verso la pensabilità di ciò che non è attualmente dato, senza per questo ricadere in una semplice negazione dell’essere. Togliendo questa forza, io mi astengo da tutte quelle validità che eccedono il mio attuale campo di presenza. Ne segue che tutto ciò che ne delimita il confine si configura come un *possibile decorso di esperienza*, il cui esito non può essere determinato apoditticamente a priori. Ora, poiché ogni vissuto afferisce ad un campo di presenza ed ogni campo di presenza si dà come strutturalmente limitato, *nell’atteggiamento fenomenologico tutto ciò che giace su tale confine passa dall’essere considerato come preesistente e viene piuttosto colto come meramente possibile.*

Di più: il possibile non si colloca, per così dire, soltanto “ai margini” del campo di presenza, ma esso penetra anche al suo interno. A differenza di quanto accade quando ci si rapporta a degli *in-sé*, che tendono a conservare intatta la propria forma nel tempo, nell’atteggiamento fenomenologico si deve assumere necessariamente che *ogni percezione può essere smentita dalla successiva*. In questo senso, anche qualora il mio

³² Coerentemente con il modo attraverso il quale abbiamo precedentemente presentato il progetto fenomenologico, si tratterà per Husserl di studiare la *costituzione* dell’oggetto — o meglio, della *cosa* — non attualmente percepita visivamente, indagando il fenomeno dell’*ampliamento del campo oggettuale* (cfr. Hua XVI, 210; p. 255).

³³ Hua III/1, 58; trad. it. p. 66.

campo di presenza restasse “lo stesso” da un punto di vista spaziale – come nel caso in cui inchiodassi il mio sguardo sulla penna - io potrei comunque rilevare il possibile nell’esperienza, nella misura in cui, dato che ciò che sarà non è già anticipatamente dato³⁴, qualsiasi futuro si configura come un mero *possibile decorso esperienziale*.³⁵ Questa duplice dimensione, interna e ai confini del campo di presenza – la cui descrizione approfondita occuperà una vasta componente del nostro lavoro – dovrebbe già testimoniare dell’innovatività delle modalità attraverso le quali Husserl propone una nuova concezione del possibile. Infatti, nell’atteggiamento fenomenologico l’attualità della percezione si rinnova costantemente in una successiva esperienza possibile, senza che il seguito del futuro sia in qualche modo già garantito come univoco – come quella “forza” che sostiene la tesi generale dell’atteggiamento naturale intende farci credere.

A scanso di equivoci, la neutralizzazione di tale tesi non implica affatto che la nozione di possibilità entri in fenomenologia producendo una modifica sostanziale dei propri rapporti con il reale: la torsione dello sguardo *non produce* il possibile, ma piuttosto lo *esplicita* o lo *tematizza*, direttamente o indirettamente. Quindi, se è vero che, attraverso il dubbio psicologista, il possibile “faccia capolino” come momento negativo, come possibilità-che-non - nella misura in cui la nostra richiesta di apoditticità non può evitare di dubitare dell’esistenza di ciò che ci circonda - ciò non comporta affatto una perdita di consistenza della realtà. In questo senso, l’*epoché* è del tutto priva di qualsiasi sorta di “potere ontologizzante” ed il suo esercizio non produce la benché minima modifica al reale, nemmeno in qualità di *pars destruens*; né, d’altra parte, essa è da intendere alla stregua di una “porta”, che condurrebbe ad un “altro mondo” o ad un’“altra forma” del medesimo. Nondimeno, essa si configura come necessaria per sviluppare ogni descrizione

³⁴ Il fatto che ciò che sarà non è già dato anticipatamente non significa che non sia possibile concepire una qualche struttura di anticipazione; al contrario, delle caratteristiche di quest’ultima discuteremo diffusamente nei prossimi capitoli.

³⁵ Infatti, fra le varie possibilità di modificazione percettiva, figura anche quella per cui: “l’oggetto cambia nelle sue determinatezze costitutive, e non solo nelle sue mere determinatezze cinetiche. Sotto questo aspetto, esso può o mutare nelle sue determinatezze geometriche intrinseche, che appartengono al suo corpo “geometrico”, oppure, per altro verso, nelle sue determinatezze materiali che riempiono lo spazio, spazialmente localizzate”. (Hua XVI, 89; trad. it. p. 108). Del resto, secondo l’analisi schematica condotta al §80 de *La cosa e lo spazio*, dovremmo affermare che il colore della penna cambi costantemente (cfr. Hua XVI, 269; trad.it. p.328). Ad ogni modo, non importa che risulti difficile il pensiero per cui la percezione stabile di una penna possa modificarsi, per così dire, *ex nihilo*; il punto è che, la stessa “stabilità” dell’esperienza – che successivamente caratterizzeremo precisamente – è un *decorso percettivo possibile* tanto quanto lo è la sua modificazione: tali prosecuzioni esperienziali sono dunque pariteticamente valide *ista principia*.

propriamente fenomenologica e – nel nostro caso – per permettere la tematizzazione della possibilità.

Data una certa esperienza attuale, un certo decorso esperienziale non diviene realmente “meno probabile” nell’atteggiamento fenomenologico rispetto a quel che accadrebbe nell’atteggiamento naturale. Semplicemente, delle validità di questa “probabilità”³⁶ non facciamo alcun uso, senza annientarle. Del resto, “il vecchio andamento dell’esperienza continua come prima, salvo il fatto che questa esperienza, modificata attraverso questo nuovo atteggiamento, *non mi fornisce più il “terreno” sul quale io fino a questo momento stavo.*”³⁷

Pertanto, soltanto evitando a tutti i costi l’idea dell’annientamento che si può conservare lo spessore del possibile fenomenologico. Infatti, a titolo di contrasto, si può osservare che anche Descartes fa certamente uso della possibilità-che-non attraverso il dubbio metodico; tuttavia, egli non compie un autentico passaggio dall’attuale al possibile. La negazione cartesiana della tesi conduce infatti semplicemente da un’attualità a un’altra — nuova e opposta — attualità, senza aprire quello spazio di sospensione in cui il possibile può essere descritto come tale.

“Nel tentativo di dubbio, che è connesso con una tesi e, come noi presupponiamo, con una tesi certa e duratura, la neutralizzazione consiste in una modificazione dell’antitesi, e precisamente nell’introduzione del non-essere, che forma quindi la base correlativa al tentativo di dubbio. In Descartes ciò prevale al punto che il suo tentativo di dubbio universale può dirsi propriamente un tentativo di negazione universale. Noi prescindiamo da questo [...] Noi ne ricaviamo soltanto il fenomeno della “messa in parentesi.”³⁸

La “negazione universale”, finalizzata esclusivamente a una “fissazione di una sfera dell’essere assolutamente esente da dubbio”,³⁹ essendo ancora di natura tematica, condurrebbe al limite a un esito paradossale: un indistinto “tutto è possibile”. Tuttavia, una simile possibilità risulterebbe del tutto vuota, una mera finzione logica priva di

³⁶ In questa sede questo termine deve essere inteso nel suo uso corrente; successivamente, il termine sarà profondamente connotato e ad esso sarà riservato un preciso spazio all’interno del nostro lavoro.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.* trad. it. p. 64.

³⁹ *Ibid.* trad. it. p. 63.

ancoraggio esperienziale. La ragione di tale vacuità risiede nel fatto che la negazione, in quanto tale, non modifica lo sguardo del soggetto, ma si limita a operare sul piano delle tesi. In questo senso, essa conserva intatta quella forza che accompagna l'atteggiamento naturale, limitandosi a invertirne il segno senza sospenderne l'operatività. Per questo motivo, lo stesso annientamento del mondo (*Weltvernichtung*) — come noterà lo stesso Husserl — non potrà mai essere altro che una finzione: se è vero che è possibile prescindere dall'atteggiamento naturale, non è tuttavia possibile trascenderlo assolutamente. La negazione, proprio perché pretende di oltrepassare tematicamente ciò che può essere soltanto neutralizzato metodologicamente, manca il bersaglio fenomenologico.

* * *

Per concludere questo Capitolo introduttivo, può essere utile ricorrere a un'immagine che, pur non essendo direttamente fenomenologica, risulta capace di cogliere con efficacia alcuni tratti distintivi dei due atteggiamenti e dei rispettivi rapporti con l'attuale e il possibile. Si consideri allora il seguente aneddoto. Un ingegnere, un fisico e un matematico viaggiano in treno per recarsi a un convegno a Edimburgo. A un certo punto, guardando fuori dal finestrino vedono una pecora nera che sta tranquillamente brucando l'erba. Immediatamente l'ingegnere esclama: “guardate! *In Scozia le pecore sono nere!*” Il fisico replica: “Non è un dato significativo. Tutt'al più possiamo affermare che esiste *almeno* una pecora nera”. Ma il matematico, con voce calma, ribatte: “No, colleghi. In realtà tutto ciò che sappiamo è che *vediamo una pecora che è nera da almeno un lato*”.

Anche fuor di metafora, l'atteggiamento fenomenologico si rivela, innanzitutto, massimamente matematico. Com'è il caso del matematico dell'aneddoto, il fenomenologo prende le mosse sempre e soltanto dall'apoditticità del campo di presenza. Ciò non significa, tuttavia, che egli neghi il “metodo” esperienziale dell'ingegnere — qui assunto come allegoria dell'atteggiamento naturale — poiché tale metodo è precisamente ciò la cui legittimità deve essere descritta fenomenologicamente. Così come il matematico rinuncia alla conclusione dell'ingegnere senza contestarne l'effettiva possibilità (ad esempio, che le pecore siano effettivamente nere in Scozia), allo stesso modo il fenomenologo sospende l'uso delle validità derivanti dall'atteggiamento naturale, senza per questo rifiutarle o confutarle. Di fronte alla cogenza dell'apoditticità, egli tematizza

piuttosto la verità non assoluta della metodologia dell'ingegnere, riconoscendo che le sue conclusioni si fondano su una *possibilità motivata*,⁴⁰ vale a dire su una possibilità la cui emersione è resa possibile dalla struttura stessa dell'esperienza passata.

Il percorso sin qui delineato ha consentito di mettere in luce una condizione decisiva: la tematizzazione dell'atteggiamento fenomenologico non rappresenta un presupposto esterno, ma il terreno stesso entro cui la nozione di possibilità diviene descrittivamente accessibile in senso propriamente fenomenologico. Ad ogni modo, questa acquisizione resta preliminare: aver gettato le basi per un pensiero fenomenologico del possibile non equivale ancora ad aver mostrato come tale categoria venga effettivamente articolata e impiegata nell'economia complessiva dell'opera husserliana.

⁴⁰ Questa nozione sarà ampiamente discussa nelle analisi successive.

2. Progressione e apertura: le Ricerche Logiche

Prima di procedere a tale approfondimento, si impone tuttavia un passaggio ulteriore. Se è vero che solo l'assunzione dell'atteggiamento fenomenologico rende pienamente intelligibile una nozione di possibilità radicata nel vissuto e strutturalmente intrecciata al processo costitutivo, non si può semplicemente presupporre che questa configurazione sia stata presente sin dagli esordi della fenomenologia attraverso i medesimi modelli. La scelta di avviare la presente indagine mediante un riferimento preliminare all'*epoché* richiede dunque un'ulteriore giustificazione. È noto, infatti, che la distinzione fra atteggiamento naturale e atteggiamento fenomenologico — e con essa la tematizzazione esplicita della sospensione dell'assenso all'esistenza del mondo — non appartenga agli inizi della riflessione husserliana, ma venga articolata solo con la cosiddetta svolta trascendentale, che trova una prima formulazione nelle *Cinque lezioni sull'idea della fenomenologia* del 1907⁴¹ e una sistemazione compiuta nelle *Idee I* del 1913.

Ciononostante, già nelle *Ricerche logiche* del 1900–1901 si delinea un progetto fenomenologico dotato di una propria coerenza interna, benché ancora privo dell'esplicita impostazione trascendentale che ne determinerà in seguito l'assetto definitivo. Nel contesto della nostra ricerca si impone allora un interrogativo che non può essere eluso: è legittimo rinvenire, nella fenomenologia anteriore alla svolta trascendentale, una nozione di possibilità che possa dirsi già teoricamente consistente? La questione non risponde a un interesse meramente storico-filologico, che mancherebbe completamente il bersaglio della nostra indagine; al contrario, essa intende verificare se e in quale misura le analisi fenomenologiche ivi condotte, in particolare quelle dedicate agli *atti* di coscienza, consentano l'emergere di un'articolazione concettuale capace di fondare un autentico pensiero fenomenologico della possibilità, oppure se la possibilità vi rimanga ancora in uno statuto implicito e immaturo, non pienamente ancorato al metodo che solo l'*epoché* renderà esplicitamente disponibile.

È dunque a partire dall'analisi della struttura e del funzionamento degli atti che occorre ora procedere. Innanzitutto, con il termine *atto* (*Akt*), Husserl designa un'unità intenzionale del vissuto, caratterizzata essenzialmente dal suo costante riferimento a

⁴¹ La sua pubblicazione risale, tuttavia, al 1950.

un'oggettualità.⁴² Tale definizione è anzitutto pensata per scongiurare un fraintendimento di matrice psicologistica: l'atto non qualifica né un evento psichico empiricamente inteso, né un semplice contenuto immanente della coscienza. Esso va piuttosto compreso come una modalità strutturale del suo operare, vale a dire come ciò che consente di tematizzare il modo in cui la coscienza è effettivamente in rapporto con un oggetto, qualunque esso sia. In questo senso, non vi sono atti che non siano intenzionali, poiché "tutti gli oggetti ed i riferimenti all' oggetto sono per noi ciò che sono solo in virtù degli atti dell'intenzionare"⁴³. Occorre tuttavia precisare che l'intenzionalità, nelle *Ricerche Logiche*, non assume ancora il ruolo di principio costitutivo dell'oggettualità, come avverrà nei lavori successivi. Essa svolge piuttosto una funzione eminentemente metodologica: costituisce un concetto operativo, elaborato per sottrarre l'analisi fenomenologica tanto alle derive del realismo ingenuo quanto a quelle dello psicologismo a cui abbiamo già accennato, senza ancora iscriversi in un orizzonte esplicitamente trascendentale.

In particolare, fra le varie tipologie di intenzione figura quella *rappresentativa* (*vorstellend Intentionalität*), ovvero quell'intenzione che pone un'*unità oggettuale* come tale, che si mantiene come unità identica attraverso una molteplicità possibile di atti e di modi di datità. Essa non si limita infatti a dirigersi genericamente verso qualcosa, ma istituisce un polo oggettuale stabile, che può essere riconosciuto, ripreso, variato e determinato ulteriormente. Pertanto, l'intenzione rappresentativa è sempre intenzione *di* qualcosa, non nel significato vago di una semplice direzione, bensì nel senso rigoroso di una presa oggettuale (*Gegenstandsbezug*). Ne segue che tale forma di intenzionalità non può essere assimilata a una rappresentazione intesa come immagine mentale o come duplicato interno di un oggetto esterno. Del resto, Husserl prende esplicitamente le distanze da ogni modello rappresentazionalista di tipo figurativo: l'oggetto intenzionato non è contenuto nella coscienza come una sua parte reale, né l'atto consiste nella

⁴² "Ciò che poi si trova descrittivamente nell'esperienza vissuta effettiva è un atto corrispondentemente composto, che contiene in sé come proprie parti, da un lato, la rappresentazione-io e, dall'altro, l'eventuale rappresentazione, giudizio, desiderio ecc., della cosa in questione. Naturalmente, dal punto di vista obiettivo (e quindi anche da quello della riflessione naturale) è giusto dire che, in ogni atto, l'io si riferisce intenzionalmente a un oggetto." (Hua XIX/2, VI, 12; trad. it. p.490).

⁴³ Hua XIX, I, 10; trad. it. p. 233.

produzione di una copia dell'oggetto.⁴⁴

L'*atto rappresentativo* – che rientra a pieno titolo nella classe degli atti oggettivanti – si lascia allora analiticamente scomporre in due “momenti interni” (*innere Momente*): a. il momento *intenzionale-signitivo*, a cui afferisce l'intenzione che, pur rimanendo eventualmente vuota, tiene salda l'unità oggettuale; b. il momento *intuitivo*, mediante il quale l'intenzione vuota viene *riempita*, raggiungendo così un certo grado di *pienezza* (*erfullung*). La conoscenza dell'oggettualità viene così descritta da un processo funzionale articolato in “possibili serie di progressione costituite di sintesi di riempimento.”⁴⁵ Da un lato, l'*intenzione signitiva* – che altro non è che un'intenzione rappresentativa priva di intuizione – è ciò che garantisce la direzione verso l'oggetto, vale a dire il senso (*Sinn*) dell'atto; dall'altro, l'intuizione (*Anschauung*) è la modalità di datità grazie alla quale l'intenzione rappresentativa trova compimento, ovvero ottiene pienezza. Pertanto, quando un contenuto intuitivo si accorda con ciò che era già intenzionato, “l'atto intuitivo «dà» all'atto signitivo la sua pienezza nel nesso della coincidenza”⁴⁶ producendo così una *sintesi di riempimento*.

Come già accennato, tuttavia, la pienezza intuitiva non si presenta come un valore unitario e invariabile, ma conosce diverse gradazioni. Si pongono allora due questioni essenziali: in che modo si evolve il processo di *soddisfazione* dell'intenzione, e fino a che punto esso può spingersi? È possibile che un'intenzione raggiunga una pienezza totale e definitiva? È a partire dalle risposte che Husserl fornisce a tali interrogativi che diventa possibile trarre alcune considerazioni decisive circa lo statuto della possibilità nelle *Ricerche Logiche*. Lasciamo dunque la parola direttamente a Husserl.

“Una progressione continua del riempimento si effettua allora nella continuità di atti intuitivi, o di sintesi di riempimento, che rappresentano l'oggetto con una più ampia e più ricca immaginatività. Che I_2 sia un'immagine più «perfetta» di I_1 vuoi

⁴⁴ Per maggiore chiarezza, alla distinzione fra un'intenzione rappresentativa ed un'intenzione non rappresentativa corrisponde quella ben più nota fra *atti oggettivanti* e *atti non oggettivanti* (Hua XIX, V, 53; trad. it. p.579. Hua XIX, VI, 67; trad. it. p.751); i primi sono quegli atti coscienziali che costituiscono un oggetto; i secondi sono quegli atti coscienziali che non costituiscono un oggetto, ma accompagnano o modificano i primi. Fra i primi annoveriamo la percezione (*wahrnehmung*), la rappresentazione (*vorstellung*), il ricordo (*erinnerung*) e il giudizio (*urteil*). Fra i secondi annoveriamo i sentimenti, i desideri e gli atteggiamenti. Inoltre, i secondi sono fondati dai primi, ovvero si sovrappongono ad essi e non sono possibili senza che innanzitutto i primi si diano.

⁴⁵ Hua XIX, VI, 24; trad. it. p.657.

⁴⁶ *Ibid.*

dire che nel nesso sintetico delle rispettive rappresentazioni immaginative si verifica un riempimento e, in rapporto a I_2 , una progressione. Alle progressioni sono proprie, in questo caso come in linea generale, degli intervalli e la «transitività» nella concatenazione dei rapporti. Se $I_2 > I_1$ e al tempo stesso $I_3 > I_2$, allora $I_3 > I_1$, e quest'ultimo intervallo è maggiore degli intervalli intermedi.”⁴⁷

Il processo di riempimento viene così descritto da Husserl nei termini di una progressione ordinata. Le immagini intuitive – indicate simbolicamente come “I” – si succedono secondo una serie in cui ciascun termine può presentare un grado superiore di pienezza rispetto al precedente. Parlare di immagini “più perfette” non significa qui evocare un criterio estetico o qualitativo indeterminato, ma indicare un incremento strutturale della datità intuitiva: ogni nuova sintesi di riempimento fornisce una presentazione più ricca, più articolata, maggiormente conforme all’intenzione che la precede. Attraverso questa semplice matematizzazione del discorso sull’atto rappresentativo, Husserl mostra come la dinamica che lo caratterizza possa essere pensata secondo un rapporto essenzialmente lineare, in cui le diverse immagini risultano confrontabili e ordinabili in base al loro grado di soddisfazione dell’intenzione.

Tale progressione, tuttavia, non deve essere intesa esclusivamente in senso ascendente. Il processo di riempimento può infatti subire arresti, interruzioni o addirittura fenomeni di “simultaneo svuotamento”⁴⁸; tuttavia, anche in questo caso la struttura fondamentale del processo rimane invariata. Se, ad esempio, si producesse uno svuotamento, potremmo dire che $I_2 < I_1$ e, conseguentemente, che $I_3 < I_1$; nondimeno, la possibilità di istituire delle relazioni ordinali viene preservata. Le immagini restano pienamente “commensurabili” in termini di pienezza intuitiva, ed è sempre possibile stabilire, da un punto di vista funzionale, rapporti di maggiore o minore adeguatezza. Ora, secondo Husserl, questa dinamica di progressivo riempimento non si limita a una serie indefinita di approssimazioni, ma rinvia idealmente a una soglia terminale, in cui l’intenzione potrebbe trovare un soddisfacimento pieno e conclusivo. Come egli afferma:

“l'esame dei possibili rapporti di riempimento rinvia a una meta terminale della progressione del riempimento, in cui l'intenzione completa e totale ha raggiunto

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Hua XIX, VI, 24; trad. it. p.658.

il suo riempimento - che è un riempimento definitivo e ultimo, e non provvisorio e parziale. Lo statuto intuitivo di questa rappresentazione conclusiva è la *somma assoluta dei casi possibili*: il rappresentante intuitivo è l'oggetto stesso, così come esso è in sé. [...] E ogni qual volta un'intenzione rappresentazionale ottiene il proprio riempimento ultimo per mezzo di questa *percezione idealmente compiuta*, si produce allora l'autentica adaequatio rei et intellectus: l'oggettualità è effettivamente «presente» o «data» proprio così come è stata intenzionata; non è più implicita nessuna intenzione parziale che sia priva del proprio riempimento.”⁴⁹

È vero, da un lato, che una tale rappresentazione conclusiva non si realizza mai effettivamente. Come Husserl stesso riconosce, “[la percezione] non dà l'oggetto stesso, nemmeno in parte, ma solo la sua immagine che, nella misura in cui è appunto un'immagine, non è mai la cosa stessa”⁵⁰, Dall’altro lato, tuttavia, questa impossibilità reale non impedisce di pensare idealmente ad una rappresentazione conclusiva intesa come una “somma assoluta dei casi possibili”, ossia come il limite ideale verso cui tende l’intera serie delle sintesi di riempimento. In tal modo, la dinamica dell’atto rappresentativo rimane orientata verso una pienezza ideale, che funge da criterio di misura per le diverse gradazioni della datità, pur restando strutturalmente irraggiungibile.

Ecco, dunque, che è proprio in questo punto dell’analisi che si impone la questione decisiva: se, e in quale senso, all’interno di questa prima indagine fenomenologica sulla logica del riempimento intuitivo, sia già ravvisabile un autentico pensiero del possibile. Il dato di partenza è noto: il riempimento totale dell’intenzione non è realizzabile *de facto*, ma rimane tuttavia concepibile *de iure* come limite ideale di una progressione rappresentativa che può proseguire *ad infinitum*. Ora, proprio la commensurabilità delle immagini di cui si è detto consente di caratterizzare tale processualità in termini rigorosamente ordinali. La successione delle rappresentazioni può infatti essere paragonata a un’*infinità numerabile*, nella misura in cui ogni nuovo atto intuitivo arricchente si colloca come un “passo ulteriore” rispetto al precedente, secondo una

⁴⁹ Hua XIX, VI, 37; trad. it. p.682; corsivi del redattore.

⁵⁰ *Ibid.*

crescita discreta del tipo $n \rightarrow n + 1$. Come nel caso dei numeri naturali, ogni grado di pienezza è sempre superabile da un grado successivo, senza che la serie giunga mai a coincidere con l'infinito stesso. L'infinito, qui, non è un termine raggiungibile, ma la forma della prosecuzione possibile della serie. Ne consegue che l'arricchimento rappresentativo, pur essendo indefinito, è tuttavia strutturalmente orientato in una precisa direzione: esso procede secondo una legalità interna che non introduce scarti propriamente qualitativi, ma soltanto incrementi quantitativi di pienezza.

Questa analisi conduce allora alla delineazione di un corollario fondamentale, che risponde precisamente delle nostre esigenze di studio. Alla luce di quanto abbiamo detto, infatti, il rinvio che permette il passaggio da una rappresentazione all'altra non apre un campo di possibilità nel senso forte del termine, bensì determina una concatenazione stabile. Dopo la manifestazione di I_1 , la successiva immagine I_2 non rielabora o problematizza il senso di I_1 , ma si limita a costituire il presupposto per I_3 , e così via, come se le I_n fossero termini di una serie numerica già integralmente determinata nella sua legge di formazione. In altri termini, la nuova rappresentazione dell'oggettualità non si dischiude propriamente all'interno di un orizzonte di alternative — come accadrà in seguito — “infinitamente numeroso”⁵¹, ma appartiene, insieme a tutte le possibili rappresentazioni, ad una logica di prosecuzione regolata che le scandirebbe all'infinito.

* * *

Onde evitare conclusioni affrettate, occorre anzitutto precisare che la progressione rappresentativa — così come l'abbiamo ricostruita in relazione alla dinamica del riempimento ideale e all'arricchimento progressivo dell'intenzione — non trasforma affatto il modello husserliano in una struttura deterministica. La successione ordinale delle immagini non deve suggerire l'idea di una necessità lineare, come se alla rappresentazione “2” dovesse seguire invariabilmente e univocamente la rappresentazione “3”. Tale schematismo numerico può valere come strumento analitico per descrivere l'incremento o il decremento di contenuto intuitivo, ma non autorizza a concepire il decorso rappresentativo come una catena predeterminata.

⁵¹ Hua XVI, 38; trad. it. p. 162.

La funzione della progressione è infatti descrittiva, non predittiva: essa consente di rendere conto delle trasformazioni interne al processo di arricchimento — delle modalità in cui un'intenzione si colma, si specifica, si integra — senza per questo intaccare l'indefinitezza strutturale che concerne la configurazione concreta della rappresentazione successiva. Proprio qui emerge un punto che invita a sottrarsi dal sostenere una tesi forte secondo cui, nelle *Ricerche logiche*, la possibilità non sarebbe ancora fenomenologicamente radicata: l'indeterminatezza non è un difetto accidentale della rappresentazione, ma una sua caratteristica essenziale già tematizzata esplicitamente. Il richiamo alla Sesta Ricerca è, a questo proposito, decisivo:

“L'«indeterminatezza» in rapporto a ciò che esse [le intenzioni] intenzionano è manifestamente una peculiarità descrittiva che appartiene al carattere dell'intenzione, e per questo noi, esattamente come abbiamo fatto prima in casi analoghi, possiamo dire paradossalmente, e tuttavia giustamente, che questa «indeterminatezza» (cioè la proprietà di postulare un'integrazione non completamente determinata, ma determinata solo all'interno di una sfera delimitata secondo una legge) è una determinazione di questa intenzione.”⁵²

L'apparente paradosso è qui altamente istruttivo: l'indeterminatezza non è l'assenza di determinazione, ma una determinazione di secondo ordine, ossia la struttura secondo cui l'intenzione rinvia a un'integrazione ulteriore che non è completamente fissata, pur essendo regolata entro una sfera legalmente delimitata. L'intenzione, in quanto tale, non si chiude mai su un contenuto pienamente dato; essa implica strutturalmente un oltrepassamento, una richiesta di completamento che non prefigura rigidamente la forma del suo compimento.

È precisamente questa struttura che rende possibile la descrizione fenomenologica dell'oggettualità come datità per “adombramenti”. L'oggetto non si offre mai in una presenza esaustiva, ma sempre attraverso una pluralità di profili parziali, e la processualità attraverso cui tali profili possono essere disvelati non obbedisce a un meccanismo a ingranaggi fissi. In tal modo, la progressione immaginativa e la dinamica del riempimento ideale trovano il loro fondamento in una struttura intenzionale già intrinsecamente segnata dall'indeterminatezza: il possibile non sorpassa

⁵² *Ibid.*

dall'esterno come categoria aggiuntiva, ma è iscritto nella stessa modalità di darsi dell'oggetto fin dalle analisi delle *Ricerche*.

“In termini oggettivi: l'oggetto si rivela da diversi lati; ciò che, guardando da un lato, era soltanto un indizio immaginativo, dall'altro lato viene confermato e completamente presentato dalla percezione; oppure ciò che da un lato era soltanto preindicato, solo indirettamente co-intenzionato per contiguità, diventa dall'altro almeno un indizio immaginativo, esso si manifesta secondo uno scorcio prospettico e un adombramento, per apparire da un altro lato ancora «proprio così com'è». ”⁵³

Qui la dinamica non è descritta dal lato soggettivo del riempimento, ma “in termini oggettivi”: è l'oggetto stesso che si rivela per lati, secondo una legalità di manifestazione che implica gradi differenziati di presenza. Ciò che inizialmente è “solo indirettamente co-intenzionato” (1) può diventare “almeno un indizio immaginativo” (2) e, infine, apparire “proprio così com'è” nella percezione (3). La scansione (1)-(2)-(3) non deve essere intesa come una serie necessaria e rigidamente predeterminata; essa designa piuttosto livelli strutturali di esplicitazione, modi diversi secondo cui un medesimo contenuto può transitare dall'assenza co-intenzionata alla presenza intuitiva.

È decisivo osservare che, in nessuna di queste fasi, l'intenzionalità si confronta con una “pura attualità” isolata da ogni rinvio ulteriore. Anche quando un lato dell'oggetto appare percettivamente, esso si dà sempre sullo sfondo di componenti non viste, solo preindicate o co-intenzionate. L’“indizio immaginativo”, in particolare, occupa una posizione intermedia: esso è correlato alla percezione effettiva di un lato, ma non è percepito *stricto sensu*; “si manifesta secondo uno scorcio prospettico e un adombramento”, vale a dire come presentificazione parziale che rinvia oltre sé stessa. La presenza percettiva non elimina l'assenza, ma la ristruttura, trasformando ciò che era meramente preindicato in una forma più determinata di apparizione, senza tuttavia esaurirlo. Queste considerazioni incidono direttamente sull'oggetto della nostra indagine. Se l'intenzionalità è strutturalmente attraversata da co-intenzioni non intuitive, allora l'indeterminatezza non è un residuo marginale, bensì il principio stesso dell'apertura percettiva. Husserl ne trae

⁵³ Hua XIX, VI, 10; trad. it. p. 622.

infatti una conseguenza che, pur non essendo tematizzata sistematicamente, tocca il cuore del problema della possibilità:

“Le componenti della parte posteriore non visibile, dell'interno ecc., sono bensì co-intenzionate in modo più o meno determinato, ma non cadono esse stesse nello statuto intuitivo (percettivo o immaginativo) della percezione. Di qui deriva la possibilità di percezioni di numero illimitato e contenutisticamente diverse di uno stesso oggetto.”⁵⁴

Il punto è cruciale: dalla co-intenzione di ciò che non è attualmente dato intuitivamente scaturisce la “possibilità di percezioni di numero illimitato” del medesimo oggetto. L'infinità del possibile non viene qui introdotta dall'esterno, come ipotesi teorica o costruzione logica; essa emerge dalla stessa struttura percettiva, nella quale ogni presenza implica un oltrepassamento regolato verso ulteriori modalità di apparizione. L'indeterminatezza intenzionale si rivela così come la “sede” primaria di una molteplicità indefinita di possibili percezioni. In essa si radica un'apertura che non è arbitraria, ma legalmente orientata dalla cosa stessa e dalle modalità del suo darsi. Questo elemento, già operante nelle analisi delle *Ricerche logiche*, costituirà nelle sezioni successive un punto di appoggio decisivo per comprendere come il possibile possa essere descritto fenomenologicamente non come semplice alternativa al reale, ma come dimensione intrinseca al modo di apparire dell'oggetto.

* * *

A partire dalle considerazioni sviluppate e dai passi analizzati, è ora possibile formulare alcune conclusioni che devono essere enunciate con la dovuta cautela, per non semplificare eccessivamente un quadro teorico più articolato di quanto una prima lettura potrebbe suggerire. Se nelle *Ricerche logiche* si può effettivamente individuare un primo confronto di Husserl con il tema della possibilità, tale confronto non si configura ancora come una tematizzazione sistematica esplicita del possibile in quanto dimensione costitutiva dell'esperienza, ma essa comunque si iscrive entro l'analisi della logica percettiva e delle strutture dell'intenzionalità. Il possibile non è assente o meramente

⁵⁴ Hua XIX, VI, 14; trad. it. p. 635.

marginale: al contrario, esso è già profondamente intrecciato alle dinamiche del riempimento e dell'indeterminatezza.

Da un lato, il modello della progressione rappresentativa mostra come la compostibilità dell'oggettualità venga pensata in riferimento a un limite ideale di pienezza. L'idea di una "percezione idealmente compiuta" funge da polo regolativo: in essa si realizzerebbe l'*adaequatio rei et intellectus*, vale a dire la coincidenza integrale fra oggetto e determinazioni intenzionalmente raccolte. In questo senso, la totalità delle determinazioni dell'oggetto sarebbe, almeno idealmente, riconducibile a una "somma assoluta dei casi possibili". Il possibile appare qui nella forma di una serie regolata di determinazioni integrabili, verso cui si tende attraverso una progressione scandita da incrementi e decrementi riempitivi. L'accento cade sulla legalità della serie e sulla sua direzione verso un ideale di completezza.

Dall'altro lato, però, l'analisi dell'intenzionalità — caratterizzata strutturalmente dall'indeterminatezza — mostra che il possibile non si lascia ridurre a questo limite ideale. Esso emerge già nell'atto percettivo stesso, come ciò che è co-intenzionato senza essere attualmente dato, come ciò che si annuncia sotto forma di indizio immaginativo o di profilo solo prefigurato. L'indeterminatezza non è un difetto provvisorio in attesa di essere colmato, ma una determinazione essenziale dell'intenzione: essa implica che ogni presenza sia accompagnata da un campo di ulteriori determinazioni possibili, che non sono semplicemente assenti, ma permesse dalla modalità dell'apparire oggettuale.

In questo senso, le *Ricerche* non producono risultati incompatibili con gli sviluppi successivi della fenomenologia trascendentale. Esse contengono già gli elementi strutturali — progressione regolata e indeterminatezza intenzionale — che renderanno possibile una tematizzazione più matura del possibile. Tuttavia, tali elementi non sono ancora pienamente integrati in un medesimo schema descrittivo. La processualità del riempimento e l'apertura indeterminata dell'intenzione vengono analizzate, ma non ancora pensate nella loro reciproca implicazione sistematica. Manca, in altri termini, un'elaborazione esplicita della logica del rinvio che governa il passaggio da una manifestazione all'altra, ossia della struttura unitaria entro cui progressione e indeterminatezza si coappartengono.

Come vedremo, tale schema sarà presentato precisamente in un'indagine fenomenologica risalente ad appena sei anni dopo la pubblicazione delle Ricerche, ovvero nelle lezioni del 1907 dedicate a *La cosa e lo spazio*. Nel contesto di questo corso, potremo osservare come soltanto una radicalizzazione del pensiero dell'incompletezza consentirà il passaggio a una concezione più robusta della possibilità e, dunque, alla descrizione integrata a cui ci stiamo riferendo. Sarà necessario abbandonare l'idea di un mero limite idealmente conseguibile per approdare a una nozione di completezza intesa esclusivamente come ideale regolativo, in senso neokantiano. A differenza della possibilità ideale di riempimento, questo ideale non implica la sommabilità integrale delle determinazioni, ma lascia sempre sussistere una eccedenza residua, che si rinnova a ogni nuova percezione. Sarà dunque un'elaborazione compiuta di questa consapevolezza teorica che permetterà di integrare descrittivamente il modello della progressione con la strutturale indeterminatezza intenzionale.

In tal modo, l'indagine husserliana sulla processualità conoscitiva sposta il proprio baricentro attentivo da una *fenomenologia della convergenza*, orientata verso una coincidenza finale ideale tra intenzione e oggetto, a una *fenomenologia dell'eccedenza strutturale*, nella quale l'oggetto eccede costitutivamente ogni sua manifestazione. È precisamente per questo motivo che il nostro discorso sul possibile ha dovuto prendere le mosse dall'atteggiamento fenomenologico: soltanto esso rende pensabile un'eccedenza originaria e, con essa, una possibilità che si configuri effettivamente come apertura strutturale nell'esperienza.

3. Analisi circostanziale e motivazionale

Le *Ricerche logiche* — e in modo particolare la Sesta — segnano l'avvio di una riflessione sistematica sulla percezione che, pur non avendo ancora assunto la forma di una teoria compiutamente strutturale del possibile, ne prepara in modo decisivo il terreno. È qui che la dinamica del riempimento intuitivo mostra i propri limiti interni e lascia intravedere l'esigenza di un ripensamento più radicale del concetto stesso di percezione. Già nel §37, paragrafo a cui abbiamo già accennato, Husserl riconosce esplicitamente l'insufficienza dell'identificazione tra percezione e percezione sensibile, tra intuizione e intuizione sensibile. L'ammissione secondo cui si sono oltrepassati "tacitamente" i limiti di questi concetti non rappresenta un dettaglio marginale, ma il sintomo di una tensione teorica: la fenomenologia non può più trattare la percezione come nozione implicitamente trasparente, pena il permanere in uno schema ancora orientato alla convergenza ideale tra intenzione e oggetto.

“La percezione era per noi, e in un primo tempo come se ciò fosse ovvio, la stessa cosa che percezione sensibile, l'intuizione la stessa cosa che intuizione sensibile. Tacitamente, senza rendercene conto chiaramente, abbiamo spesso [...] oltrepassato i limiti di questi concetti.”⁵⁵

La risposta sistematica a questa esigenza matura pochi anni dopo, nelle lezioni del 1907 raccolte sotto il titolo *La cosa e lo spazio*.⁵⁶ Qui la percezione viene sottratta a ogni riduzione alla mera intuizione sensibile e reinscritta entro una descrizione strutturale dell'esperienza oggettuale: non più semplice atto di presentazione, ma campo dinamico in cui si articola l'unità della cosa attraverso la molteplicità delle sue manifestazioni.

Tuttavia, prima di procedere a una tematizzazione diretta della percezione e degli strumenti concettuali necessari alla descrizione della sua struttura interna, è metodologicamente opportuno soffermarsi su alcuni aspetti preliminari che concernono la costituzione della cosa stessa. Se la percezione dovrà essere intesa come il luogo in cui il possibile può essere descritto con una certa consistenza esperienziale, occorre anzitutto chiarire in che modo l'oggetto possa, in linea di principio, rendersi accessibile attraverso

⁵⁵ Hua XIX, VI, 37; trad. it. p. 684.

⁵⁶ Cfr. Hua XVI, 22-23; trad. it. pp. 27-29.

una pluralità di apparenze che non si lasciano mai ricondurre a una presenza unitaria immediata. In altri termini, prima di analizzare l'incontro con l'oggetto nella percezione, è necessario interrogare le condizioni strutturali che rendono possibile tale incontro, e che ne determinano al contempo il carattere sempre parziale e rinnovabile.

3.1 La determinazione assoluta come ideale regolativo

La cosa e lo spazio offre, sotto questo profilo, alcuni elementi decisivi per il nostro percorso, ponendosi come il luogo in cui viene esplicitamente oltrepassato l'orizzonte concettuale ancora operativo nelle *Ricerche*. In particolare, quest'opera sancisce definitivamente l'abbandono dell'idea di una possibilità ideale di riempimento dell'intenzione, sostituendola con una concezione della determinazione assoluta della cosa come ideale regolativo di matrice neokantiana. Non si tratta più di una meta conseguibile come limite ideale attraverso una progressione ordinata di atti, bensì di un compito infinito, la cui infinità non si rintraccia soltanto "all'estremità" del percorso, ma si rinnova e si ricostituisce ad ogni nuova apparenza dell'oggetto. Tale mutamento emerge con particolare chiarezza nel §38, dove Husserl tematizza esplicitamente le ragioni fenomenologiche di questa impostazione:

"Grazie alle nostre considerazioni, si riesce ora a capire quanto la determinazione definitiva dell'oggetto può dal neokantismo, a ragione, essere definita un compito infinito, vale a dire, dove risiedano le ragioni fenomenologiche di ciò. Ad ogni manifestazione, infatti, appartengono a priori possibilità di nuova determinazione, di arricchimento, e così via, a priori l'infinità di possibili determinazioni cinetiche [...] ma a priori anche le possibilità di determinatezze aderenti infinitamente numerose, le quali, appartenendo in modo caratteristico realmente all'oggetto, derivano, attraverso la motivazione empirica, dalla connessione dell'esperienza."⁵⁷

È essenziale sottolineare come l'infinità che caratterizza qui il processo di determinazione della cosa non coincida affatto con l'infinità implicata nella precedente logica del riempimento. Nelle *Ricerche Logiche*, infatti, l'oggettualità correlata all'intenzione poteva ancora essere pensata, almeno idealmente, come una "somma

⁵⁷ Hua XVI, 134-135; trad. it. pp. 161-162.

assoluta dei casi [o manifestazioni] possibili”, nella quale ogni nuova intuizione si aggiungeva alle precedenti secondo una certa progressione ordinabile. In *La cosa e lo spazio*, al contrario, “ad ogni manifestazione [...] appartengono *a priori* possibilità di nuova determinazione”, e ciò significa che il rinvio alla determinazione ulteriore non è più né diretto, né linearmente stabilito. Ogni apparizione della cosa non conduce semplicemente a una successiva più ricca, ma apre piuttosto un dominio di possibilità, ciascuna delle quali è essa stessa suscettibile di ulteriori articolazioni, secondo una molteplicità che Husserl qualifica esplicitamente come “infinitamente numerosa”.

Di conseguenza, la dinamica dell’arricchimento della datità oggettuale non può più essere intesa come una progressiva, seppur sempre imperfetta, approssimazione a una totalità presupposta — quasi si trattasse di applicare alla cosa una sorta di “metodo di esaustione”⁵⁸ concettuale. Essa assume piuttosto un valore eminentemente euristico: il movimento delle determinazioni non tende a una chiusura, ma si svolge sullo sfondo di un orizzonte unitario che orienta e motiva la prosecuzione dell’esperienza senza mai lasciarsi integralmente saturare. È in questo senso che la cosa si mantiene come identica attraverso la molteplicità delle sue manifestazioni, non come risultato di una sintesi conclusiva, ma come polo regolativo che guida l’incessante lavoro della determinazione.

Non sorprende, allora, che nelle righe immediatamente successive Husserl precisi che la determinazione assoluta della cosa si configura come un fine “non razionale” e che, proprio per questo motivo, essa “deve essere guidata e limitata da interessi pratico-razionali”.⁵⁹ L’infinità in questione non è dunque quella di un compito logicamente programmabile, bensì quella di un processo aperto, orientato dalla *motivazione*, in cui la possibilità non è più garantita come totalità ideale, ma si riarticola incessantemente nel corso stesso dell’esperienza.

3.2 La motivazione

È dunque al concetto “fluente”⁶⁰ di motivazione (*Motivation*) che spetta il compito di garantire quella consistenza reale della possibilità che la precedente analisi aveva

⁵⁸ Il *metodo di esaustione* è una tecnica matematica antica, sviluppata da Eudosso e Archimede, che consente di determinare aree e volumi approssimando una figura mediante una successione di figure più semplici (come poligoni), la cui differenza può essere resa arbitrariamente piccola. È un precursore rigoroso del concetto moderno di limite.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Si vd. Vanzago, L. (2012). *Merleau-Ponty*. Roma-Bari: Laterza, p. 46.

mostrato come ancora assente nella logica del riempimento. Introdotta in modo esplicito proprio ne *La cosa e lo spazio* e tematizzata in maniera particolarmente densa nel decisivo §84, significativamente intitolato *Esistenza reale e possibilità reale*, la motivazione diventa il fulcro concettuale attraverso cui Husserl ripensa il nesso fra esperienza, oggettualità e possibilità. Nonostante essa venga elaborata in un contesto che precede le formulazioni compiutamente fenomenologico-trascendentali della maturità, la sua portata teorica è tale da anticiparle e, per molti versi, da renderle già operative. Come osserva Merleau-Ponty nella nota 44 della *Fenomenologia della percezione*:

“È nel suo ultimo periodo che lo stesso Husserl ha preso pienamente coscienza di cosa significasse il ritorno ai fenomeni e tacitamente rotto con la filosofia delle essenze. In questo modo egli non faceva altro che esplicitare e tematizzare dei procedimenti di analisi che egli stesso andava applicando da molto tempo: è quanto dimostra appunto il concetto di motivazione, anteriore alle *Ideen*.”⁶¹

Nel contesto delle *Lezioni*, la motivazione designa ciò che orienta e regola, di volta in volta, la connessione delle manifestazioni reali o possibili della cosa. È in virtù di questa connessione che l’oggetto può costituirsi come “unità intenzionale identica della cosa”,⁶² pur attraversando una molteplicità di apparizioni eterogenee. La successione delle manifestazioni non è dunque né arbitraria né rigidamente determinata in senso causale: ciascuna nuova apparenza è sostenuta e resa intelligibile da quelle precedenti, che la motivano senza tuttavia prefigurarla integralmente. In questo senso, la motivazione opera come un principio di continuità non deduttiva, capace di assicurare un nesso tra passato e futuro dell’esperienza senza trasformarlo in una catena necessaria. È precisamente in questo statuto peculiare della motivazione — che sfugge tanto a un determinismo gnoseologico quanto a una concezione puramente contingente o arbitraria della conoscenza — che permette di donare una certa concrezione alla possibilità all’interno dell’esperienza stessa. Husserl lo afferma con chiarezza:

“Nella connessione motivazionale delle percezioni reali e possibili, che per essenza appartengono all’unità dell’esperienza, si trova anche il sistema delle percezioni possibili in cui la cosa in questione si costituisce, con i cui decorsi essa

⁶¹ Si vd. Merleau-Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani., p. 43.

⁶² Cfr. Hua XVI, 285; trad. it. p. 350.

giungerebbe, dunque, a datità. La realtà della cosa non data si riduce, dunque, a possibilità. Tali possibilità non sono, tuttavia, possibilità pensate e vuote, bensì possibilità fondate dalla motivazione”.⁶³

Le “possibilità fondate sulla motivazione” sono quelle che Husserl qualifica come *possibilità reali*, e che si distinguono radicalmente dalle possibilità meramente *vuote* o *fantastiche*. La loro “realtà” non va intesa in senso ontico, come se esse fossero già attualmente date, bensì nel senso di una fondatezza esperienziale: esse sono reali perché radicate nella trama effettiva dell’esperienza già compiuta. Se le possibilità vuote si presentano come pure finzioni prodotte dall’immaginazione,⁶⁴ le possibilità motivate rinviano invece a sviluppi ulteriori che l’esperienza stessa suggerisce e sostiene. In questo senso, la motivazione possiede una autentica potenza fondante: non inventa liberamente i suoi possibili, ma li impone come *orizzonti* di prosecuzione iscritti nella *coerenza* dell’esperienza.

La motivazione può dunque essere compresa come una forza che scaturisce dall’esperienza medesima e che ne orienta il corso senza mai chiuderlo. Essa istituisce un campo di possibilità che non è né logicamente predeterminato né empiricamente arbitrario, ma strutturalmente aperto e tuttavia vincolato. È proprio in virtù di questa ineludibile ambiguità — fra apertura e vincolo, fra novità e continuità — che la possibilità si dischiude all’esperienza, in maniera tale che possa essere illustrata nel contesto percettivo.

“La forza che fonda l’essere cresce nel progresso dell’esperienza, nella sua progressiva razionalizzazione nella forma di scienza dell’esperienza, che colloca ogni eccezione in una regola, e assegna ad ogni non-essere una parvenza che appartiene ad un essere. Cresce così la forza dell’esperienza che costituisce il mondo, giungendo a una tale schiacciante potenza (e questa potenza è potenza della ragione) che le possibilità del non essere di un mondo reale che si costituisce rigorosamente, in una legalità unitaria nella connessione fenomenica, e che si

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Torneremo successivamente a discutere del rapporto fra immaginazione e possibilità. Si vd. Cap. 6, “Possibilità e immaginazione”.

determina sempre più completamente, diventano, appunto, possibilità vuote, non prive di senso, ma irrazionali, senza fondamento.”⁶⁵

La legittimità della datità del mondo, di cui avevamo posto la questione sin dalle prime battute dell’indagine, prende forma precisamente nella forza fondatrice che Husserl attribuisce all’esperienza motivata. Il mondo, pur restando in linea di principio dubitabile, non si offre come un mero insieme contingente di dati: esso si costituisce progressivamente nel corso dell’esperienza e, attraverso la connessione motivazionale delle sue manifestazioni, acquisisce una stabilità tale da rendere la dubitabilità stessa priva di effettivo fondamento. In questo senso, la motivazione non elimina la possibilità del dubbio, ma ne svuota la pretesa razionale. Quando Husserl afferma che le possibilità vuote sono “irrazionali” ma non “prive di senso”, intende mostrare che esse possono certamente essere pensate — in quanto non contraddittorie — ma che risultano, dal punto di vista fenomenologico, tecnicamente immotivate. Esse non trovano infatti alcun sostegno negli interessi pratico-razionali che, come si è visto al §38, orientano e limitano il processo di determinazione della cosa. In altri termini, il mondo può sempre essere messo in questione, ma non vi è, in senso husserliano, una “ragione” che giustifichi tale messa in questione. La motivazione, tuttavia, non equivale mai a una fondazione assoluta o definitiva. Essa non produce una dimostrazione inconfutabile dell’essere del mondo, né mira a chiudere una volta per tutte il gioco del dubbio. Husserl insiste piuttosto sul suo carattere dinamico e conflittuale, descrivendola come

“è come una forza che può essere sopraffatta da superiori forze contrarie. L’esperienza è la forza che garantisce l’esistenza del mondo, e l’esperienza è una forza che attinge continuamente da sé nuova forza, integrandola in sé.”⁶⁶

La fondazione esperienziale dell’essere non è dunque una conquista stabile, ma un processo che deve costantemente rinnovarsi. È proprio per questo che, nell’opera husserliana, la tensione fra tale forza fondatrice e la dubitabilità di principio di ogni essere non giunge mai a una risoluzione definitiva. Lungi dal costituire un limite o una carenza dell’analisi, questa irresolutezza ne rappresenta piuttosto la condizione di possibilità nonché la sua efficacia teorica. Le ragioni di ciò sono evidenti. Se la forza fondatrice

⁶⁵ Hua XVI, 290. trad. it. p. 355.

⁶⁶ *Ibid.*

dell'esperienza dovesse “vincere” in modo definitivo il dubbio mondano, ogni analisi fenomenologica risulterebbe impraticabile: non essendovi più alcuna forma di scepsi razionalmente legittima, verrebbe meno la possibilità stessa di sospendere l'atteggiamento naturale, e con essa l'accesso all'epoché e a un autentico atteggiamento fenomenologico. Si ricadrebbe così in un realismo ingenuo ormai indiscutibile. Al contrario, se fosse il dubbio a prevalere integralmente, la stessa esperienza cesserebbe di essere tale, poiché risulterebbe incapace di strutturare qualsiasi decorso fenomenico coerente. In entrambi i casi, verrebbe meno il terreno stesso dell'indagine fenomenologica. La tensione fra una fondazione sempre a posteriori dell'essere e la costante possibilità del non-essere del mondo si configura dunque come la cifra essenziale della dinamica esperienziale. È in questo equilibrio instabile — ma produttivo — che l'esperienza conserva insieme la propria apertura e la propria forza costitutiva, rendendo possibile tanto la legittimazione del mondo quanto la sua sospensione metodica.

3.3 Lo schema circostanziale

Forti delle acquisizioni teoriche sin qui elaborate, disponiamo ora degli strumenti concettuali necessari per osservare il dispiegarsi delle possibilità all'interno della trama esperienziale stessa. Se, infatti, nelle sezioni precedenti ci siamo concentrati soprattutto sull'individuazione delle condizioni che rendono possibile la loro manifestazione, non abbiamo ancora tematizzato in modo diretto la loro pensabilità in rapporto a ciò che effettivamente si dà. Contrariamente a quanto si potrebbe supporre, tale rapporto non rimane affidato a indicazioni vaghe o a suggestioni puramente descrittive, ma conosce, in Husserl, una formalizzazione estremamente precisa, ricostruibile mediante una serie di operazioni schematiche rigorosamente determinate. Non è un caso che proprio la forma schematica costituisca la modalità espositiva privilegiata nelle pagine che chiudono tanto l'§84 di *La cosa e lo spazio* quanto il ciclo delle *Lezioni* nel suo complesso. Il nostro compito consisterà pertanto nello sviluppare un'esegesi puntuale di queste analisi conclusive, mostrando come esse rendano esplicita una logica interna già operante nel corso dell'esperienza.

In particolare, si tratterà di chiarire in che modo una possibilità reale faccia la propria comparsa in una determinata situazione esperienziale, e come debba essere caratterizzata la relazione che essa intrattiene con le possibilità eventualmente successive. A tal fine,

Husserl introduce ciò che può essere definito un’”analisi circostanziale”, la quale mira a mettere a fuoco — attraverso un modello che procede per istanti — i rapporti funzionali fra le circostanze e le manifestazioni. Con il termine “circostanza” non si intende qui un mero contorno fattuale o un insieme di condizioni esterne indifferenti, bensì l’assetto concreto e motivante entro cui una manifestazione si dà, e che contribuisce in modo essenziale a determinarne il valore fenomenico. L’analisi circostanziale consente così di descrivere come, a partire dall’unità contingente ma reale fra una manifestazione e una certa circostanza, si istituisca un sistema di rinvii motivati che struttura tanto l’orizzonte delle possibilità reali quanto il decorso stesso dell’esperienza.

“Le manifestazioni che compaiono di volta in volta sono manifestazioni sotto circostanze motivanti. Con ciò si è, però, stabilito un rapporto funzionale. Possiamo formularlo così: se la manifestazione M compare sotto le circostanze C , al decorso $C - C'$ “appartiene”, allora, un decorso fenomenico MM' , e ad un altro decorso $C - C''$ un decorso di manifestazione MM'' , e così via. Ciò significa che ogni manifestazione è, in sé, compatibile con qualsiasi circostanza C_v , ed è possibile purché stia in unità con qualsiasi C_v . Posto, però, che una di queste possibilità si realizzi, e la manifestazione M sia effettivamente data con le circostanze C , è allora motivato funzionalmente che, poiché essa è manifestazione sotto le circostanze C , il decorso della serie fenomenica MM' defluisca nel caso di CC' , e il decorso della serie fenomenica MM'' nel caso di CC'' , e così via.”⁶⁷

In primo luogo, sul piano puramente formale, Husserl stabilisce che qualsiasi manifestazione M è, in linea di principio, compatibile con una qualsiasi circostanza C_v . Tale compatibilità non deve però essere intesa come una mera indifferenza o neutralità reciproca tra manifestazione e circostanza, bensì come l’espressione di una apertura originaria del campo fenomenico. Prima che una determinata unità tra manifestazione e circostanza si realizzi effettivamente nell’esperienza, nulla esclude — dal punto di vista della semplice non-contraddittorietà — che una medesima manifestazione possa appartenere a serie fenomeniche differenti. A questo livello preliminare, la possibilità non possiede ancora alcun carattere fondativo: essa resta indeterminata, in quanto non ancora

⁶⁷ Hua XVI, 292-293; trad. it. pp. 356-357.

ancorata a un decorso esperienziale reale, e segnala soltanto ciò che è pensabile senza contraddizione, non ciò che è già fenomenicamente motivato.

La svolta decisiva si produce nel momento in cui una di queste possibilità viene effettivamente realizzata nell'esperienza. Quando una manifestazione è data sotto determinate circostanze, non si aggiunge semplicemente un fatto contingente a un insieme di possibilità già dato, ma si costituisce una prima unità reale fra manifestazione e circostanza. Con essa, il campo delle possibilità subisce una trasformazione strutturale: non viene annullato, ma ristretto e riorientato. La realizzazione di un nesso $M-C$ non elimina astrattamente le altre possibilità compatibili, ma le priva di rilevanza fenomenologica, sottraendole al decorso motivato dell'esperienza in atto. A partire da questo punto, il mutamento delle circostanze non apre più indiscriminatamente a qualsiasi manifestazione possibile, bensì motiva una prosecuzione determinata della serie fenomenica. Così, data la realizzazione di M sotto C , al decorso delle circostanze $C-C'$ risulta motivato il defluire del decorso delle manifestazioni MM' , mentre al decorso $C-C''$ risulta motivato il defluire del decorso MM'' , e così via.

Questa prima sezione dell'analisi circostanziale consente dunque di mettere a fuoco due aspetti fondamentali del modo in cui la possibilità emerge all'interno del processo manifestativo. Da un lato, la manifestazione possibile non si dà mai nell'astrattezza di un "cielo ideale" di possibilità puramente pensate, ma sempre nella correlazione strutturale con una circostanza determinabile. Dall'altro, la possibilità della manifestazione successiva non è mai data come semplice prosecuzione arbitraria, bensì come possibilità fondata da un punto di vista motivazionale dalla manifestazione che ha già conosciuto la realizzazione. È in questo senso che deve essere compreso il rapporto fra effettività e possibilità: l'effettività della manifestazione realizzata motiva la possibilità della manifestazione successiva, facendola passare dallo statuto di *possibilità vuota* a quello di *possibilità reale*. Queste considerazioni risulteranno ulteriormente più chiare attraverso la prosecuzione del discorso husserliano.

"Se l'unità determinata MC è, dunque, realmente stabilita (o è pensata in quanto tale), non è, allora, più "possibile" un qualsiasi ulteriore legame arbitrario tra manifestazioni e circostanze, bensì esso "appartiene" proprio allo stabilirsi della realtà delle circostanze C e, quindi, M , e così via. Compare, dunque, una nuova

possibilità, una possibilità reale, che è possibilità delimitata, motivata funzionalmente. L'assunzione che una possibilità si realizzi non esige la realizzazione di altre possibilità, bensì compie, nel regno delle possibilità, in quanto possibilità fantasticata, una certa scelta, e determina "possibilità reali". *L'associazione secondo cui M comparirebbe sotto le circostanze C, non fonda la comparsa di M' sotto le circostanze C', ma la possibilità reale di tale comparsa.* Tale associazione, che fonda il fatto che, se è compiuta l'ulteriore associazione per cui C si trasforma in C', allora dovrebbe comparire la manifestazione M', in quanto M dovrebbe trasformarsi in M'. Tale "dovrebbe" non è un "deve" assoluto. È, invece, un "deve" in senso empirico, nel senso della motivazione empirica. *Ogni possibilità reale è possibilità in virtù dell'associazione di una realtà, cioè in virtù dell'associazione della realtà attuale di queste e quelle manifestazioni.*"⁶⁸

A scanso di equivoci che potrebbero indurre a una lettura deterministica del modello, è necessario precisare che la realizzazione dell'unità MC — ossia lo stabilirsi effettivo di una manifestazione M sotto determinate circostanze C — *non implica affatto* la contestuale o necessaria realizzazione della manifestazione M' sotto le circostanze C'. Ciò che viene fondato non è una realtà ulteriore, bensì la possibilità reale di tale ulteriore comparsa. In altri termini, l'associazione per cui M compare sotto C non produce M' sotto C', ma istituisce il quadro motivazionale entro cui tale comparsa può divenire fenomenicamente fondata. Ne segue che, data tale associazione, non è strettamente *necessario* che M' compaia sotto C': le condizioni circostanziali garantiscono solamente che M' possa essere fondata come possibilità motivata, non come possibilità che "deve" andare incontro alla propria realizzazione.

È in questo senso che Husserl può parlare di un "dovrebbe" connesso alla trasformazione di M in M' al mutare delle circostanze. Tale "dovrebbe", tuttavia, non equivale a un "deve" assoluto: non esprime una necessità logica né una costrizione causale, ma un vincolo *empirico-motivazionale*.⁶⁹ La motivazione si impone come forza orientante —

⁶⁸ Hua XVI, 293; trad. it. p. 357.

⁶⁹ Osserviamo che è del tutto legittimo porre la domanda sullo statuto di questa possibilità. In che senso la possibilità motivata è da intendere empiricamente? Essa non si configura piuttosto come una struttura intenzionale? D'altra parte, la possibilità motivata è anche la possibilità reale: in che senso la possibilità può essere reale? Queste questioni sono profondamente complesse e non possono essere eluse: ad esse non

come ciò che prescrive una certa direzione al decorso fenomenico — ma resta sempre, per principio, una forza che può essere “vinta”. La fondazione operata dalla realizzazione di M è dunque sempre fondazione di possibilità e mai di realtà. La possibilità reale è dunque tale perché nasce dall’associazione di una realtà effettiva: essa è possibilità “in virtù dell’associazione della realtà attuale di queste e quelle manifestazioni”. Proprio per questo, essa non rimane sospesa in un cielo ideale, ma si radica nella connessione motivata dell’esperienza. Questo fenomeno è centrale nell’economia dell’analisi circostanziale e costituisce propriamente l’asse attraverso il quale Husserl rende pensabile l’apertura “vincolata” del dominio delle possibilità. A dimostrarlo sono proprio le ultime considerazioni, che fungono da corollario all’intero modello.

“Ciò ha un proprio sviluppo. Se abbiamo già una possibilità reale, quindi una possibilità secondo tale associazione, tale possibilità può, a sua volta, prescrivere alle altre possibilità la forma del tipo espresso da proposizioni ipotetiche nella forma: se x è realmente possibile, è allora possibile anche y . E ancora: nell’associazione per cui x è una possibilità reale, y , che ne dipende, diviene a sua volta una possibilità reale, cosicché la realizzazione di x , anzitutto, fa di y una possibilità motivata.”⁷⁰

La struttura è dunque dinamica e stratificata. Se una manifestazione M motiva M' qualora si realizzi sotto C , allora alla possibilità reale di M' è associato un ulteriore dominio di possibilità, le quali diverranno motivate qualora M' stessa si realizzi. La possibilità reale non chiude il campo, ma lo ristrutturata; non elimina l’apertura, ma la ordina secondo nessi funzionali. In questo modo, l’esperienza si configura come un processo in cui l’effettività non sopprime il possibile, bensì lo seleziona e lo orienta, trasformando la pura compossibilità logica in un sistema di possibilità fenomenicamente fondate.

* * *

Se abbiamo insistito con tanta attenzione sulle nozioni di motivazione, circostanza e manifestazione, ciò dipende dal fatto che esse costituiscono gli strumenti concettuali indispensabili per cogliere la portata effettivamente innovativa del concetto

crediamo di essere in grado di rispondere compiutamente, ma ci occuperemo quantomeno di offrire un quadro per circoscriverle adeguatamente nelle sezioni finali del nostro lavoro.

⁷⁰ *Ibid.*

fenomenologico di possibilità. Non si tratta affatto di mere raffinatezze analitiche, ma dell'introduzione di un diverso regime di intelligibilità del possibile. È infatti attraverso la distinzione fra possibilità vuote e possibilità reali o motivate che Husserl riesce, da un lato, a oltrepassare una concezione logicista — nella quale il possibile è definito primariamente per mezzo della non-contraddizione — e, dall'altro, ad ancorare il dominio delle possibilità alla trama concreta dell'esperienza.

In questa prospettiva, il possibile non precede il reale come un contenitore neutro di alternative, tra cui l'effettività sceglierebbe; né il reale si limita a occupare, di volta in volta, una posizione entro un campo invariabile di possibilità già costituite. È proprio tale rappresentazione che caratterizza ciò che potremmo chiamare il “pensiero ordinario” del rapporto fra possibile e reale: in esso, il reale non è altro che “una possibilità realizzata nel campo delle possibilità”, mentre le altre possibilità restano semplicemente inattuali, conservate nella loro identità. Il possibile e il reale si dispongono così su un piano omogeneo e statico, differenziandosi soltanto per il fatto che l'uno è attuato e l'altro non lo è.

La similitudine con una casa illuminata da una torcia può aiutare a comprendere questo modo di pensare. Immaginiamo di trovarci in una casa immersa nel buio: il fascio di luce illumina di volta in volta una stanza, un corridoio, un oggetto. Ciò che viene illuminato diviene attuale; ciò che resta nell'ombra rimane indifferentemente non attuale. Tuttavia, il movimento della luce non modifica in alcun modo la struttura della casa: le pareti, le stanze, i corridoi conservano la loro disposizione indipendentemente dal fatto che siano rischiarati o meno. Così, l'atto di illuminare non trasforma il campo delle possibilità; ne seleziona semplicemente una porzione già data. In questo senso, il dominio dell'inattuale possiede un'estensione fissa e stabile, così come l'architettura della casa rimane invariata benché bersagliata da diversi fasci di luce.

Ora, la fenomenologia può accettare questa metafora soltanto a proposito delle possibilità vuote: solo in questo caso rimane adeguato parlare ancora di un repertorio indifferenziato di alternative. Ma il dominio delle possibilità reali — quelle che sono motivate dall'esperienza e che risultano fenomenologicamente rilevanti — non possiede affatto tale staticità. Esso si modifica di circostanza in circostanza: ogni nuova realizzazione ristrutturata il campo delle possibilità ulteriori. L'inattuale, come l'attuale, non rimane

identico a sé stesso: esso viene ridisegnato dalla motivazione che scaturisce dall'esperienza già avvenuta. In questo senso, *una nuova circostanza non apre non soltanto ad una nuova realtà, ma anche ad un nuovo possibile*. La modalità adeguata a pensare il rapporto fra effettività e possibilità non è dunque quella di una semplice selezione interna a un insieme predeterminato, bensì quella di una *co-appartenenza* dinamica: l'effettivo motiva il possibile e, nel farlo, ne delimita e ne riplasma il dominio.

Alla luce degli schemi sin qui elaborati, il compito che ora si impone consiste nel verificare fenomenologicamente tale dinamica, rintracciando il modo in cui il possibile si lascia effettivamente cogliere nel decorso percettivo stesso. Non si tratterà più soltanto di descrivere strutture formali, ma di seguire dall'interno il modo in cui, nel darsi stesso dell'esperienza, si articolano anticipazioni, rinvii, aperture e restrizioni. È infatti nella descrizione della concreta vita percettiva che le possibilità reali trovano la loro implicita sede originaria⁷¹ e che il loro carattere motivato può essere osservato nella sua operatività effettiva.

⁷¹ Cfr. Hua XVI, 292; trad. it. p. 356.

4. Gli strumenti concettuali del possibile

L'analisi circostanziale con cui Husserl conclude *La cosa e lo spazio* può essere letta come lo “scheletro concettuale” che sostiene, in filigrana, le diverse descrizioni della possibilità ancorata all'esperienza. Essa non esaurisce la questione, ma ne fornisce l'ossatura: indica le linee portanti entro cui il possibile si articola fenomenologicamente. A partire dal Capitolo 4, ci proponiamo dunque di sviluppare in modo esplicito le nozioni che compongono tale articolazione, mostrando come esse concorrano a delineare la struttura del possibile esperienziale.

Dal punto di vista metodologico, procederemo isolando alcuni elementi essenziali e illustrandone il dispiegamento fenomenologico. L'intento è quello di ricostruire il quadro del possibile “pezzo dopo pezzo”, quasi si trattasse di un mosaico, in cui ogni tessera contribuisce alla configurazione complessiva. Questa scelta risponde a un'esigenza di chiarezza espositiva: solo attraverso una temporanea distinzione dei momenti è possibile metterne in luce la funzione specifica. Tuttavia, tale articolazione non deve indurre a pensare che la possibilità fenomenologica possa essere trattata “a comparti stagni”. Come già suggerito nell'introduzione, il possibile non è una sostanza di cui si possano elencare proprietà essenziali né un oggetto circoscrivibile attraverso una definizione esaustiva. Ma, con altrettanta cautela, non si lo può neppure concepire come un sistema perfettamente integrato, paragonabile a un meccanismo i cui ingranaggi occupino ciascuno una posizione rigidamente determinata.

I concetti che verranno introdotti — orizzonte, anticipazione, esplicitazione — possiedono indubbiamente una validità operativa specifica; e tuttavia i loro confini sono spesso sfumati, le loro funzioni intrecciate. Questa sfumatura non rappresenta una debolezza dell'analisi, bensì il suo punto di forza più profondo. Essa testimonia una necessità interna: non è possibile tematizzare l'indeterminatezza senza adottare un linguaggio che ne rispecchi, almeno in parte, il carattere aperto. In questo senso, la fenomenologia della possibilità non mira a irrigidire ciò che per essenza eccede la determinazione, ma a elaborare la strategia concettuale adeguata a parlare di ciò che non è pienamente determinato, senza per questo dissolverne lo statuto. Il possibile, infatti, non è né un puro nulla né un essere compiuto; esso conserva un carattere ambivalente, sospeso

tra attualità e inattualità. Proprio questa ambivalenza costituisce il filo conduttore dell'indagine che segue.

4.1 Lo “spazio” della possibilità: la struttura d'orizzonte

Si tratta ora di entrare nel vivo di quella descrizione esperienziale a cui più volte abbiamo fatto riferimento, mostrando come, nel suo contesto proprio, il possibile risulti strettamente ancorato al dispiegarsi della dinamica percettiva. È infatti a questo livello che Husserl non si limita a metterne in luce la struttura funzionale, ma tenta di restituirne, per così dire, una determinata “consistenza” fenomenologica: il possibile non appare più come una mera qualificazione modale sovrapposta all'atto, bensì come una dimensione strutturale dell'esperienza stessa.

Questa consistenza prende forma compiuta nel quadro della fenomenologia trascendentale matura, attraverso l'elaborazione della nozione di orizzonte (*Horizont*). Grazie ad essa diviene possibile pensare in modo non astratto quei domini di possibilità che ne *La cosa e lo spazio* erano stati descritti a partire dall'analisi della cosa spaziale. Non sorprende, da questo punto di vista, che la nozione di orizzonte tenda progressivamente a sostituire, nel lessico husserliano, quella di *adombramento*. Se l'adombramento metteva in evidenza la parzialità prospettica della datità percettiva, l'orizzonte consente di tematizzare in modo più articolato il sistema di rinvii che accompagna ogni presenza effettiva. L'idea di orizzonte accentua infatti la struttura di rimando interna all'esperienza, mostrando come ciò che è attualmente dato intrattenga un legame essenziale con ciò che, pur non essendo attuale, è co-inteso.

In questo senso, l'orizzonte costituisce la figura concettuale più adeguata a pensare insieme, sul piano percettivo, immanenza e trascendenza: ciò che appare è immanente all'atto, ma il suo senso eccede sempre l'attualità dell'apparire, aprendo un campo di possibilità che ne accompagna e orienta il compimento.

Inoltre, occorre osservare che, in larga parte degli scritti tardi – quali *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1930) ed *Esperienza e Giudizio* (1939) – l'introduzione esplicita della nozione di orizzonte si accompagna a una significativa generalizzazione dell'indagine fenomenologica. Husserl passa infatti da un'analisi centrata sulla mera cosa spaziale a un'indagine costitutiva dell'oggetto in senso lato,

comprendente ogni tipo di ente mondano. Tuttavia, ai fini della nostra analisi, è metodologicamente opportuno rimanere, almeno in prima istanza, nell'ambito della *schietta esperienza sensibile*,⁷² ossia nella percezione esterna della cosa corporea. Questa restrizione risponde a un'esigenza di chiarezza espositiva e di continuità argomentativa con le analisi precedenti: concentrarsi sulla cosa consente di rendere più perspicua la struttura del campo di possibilità che l'orizzonte dischiude. Tale scelta non compromette in alcun modo la portata generale dell'analisi. È lo stesso Husserl a garantirlo, quando in *Esperienza e Giudizio* afferma:

“[Il discorso sulla struttura d'orizzonte] vale dapprima, direttamente per il mondo della schietta esperienza sensibile, per la pura natura. Ma vale indirettamente per ogni ente mondano ossia anche per i soggetti umani e animali come soggetti del mondo, per i beni della civiltà, gli utensili, le opere dell'arte ecc. Ogni ente mondano partecipa della natura.”⁷³

La struttura d'orizzonte si configura dunque come uno strumento concettuale di straordinaria ampiezza applicativa, capace di illuminare i più disparati ambiti oggettuali.⁷⁴ Ci limitiamo dunque qui a valutarne l'efficacia nel contesto della cosa: ciò ci permetterà di sviluppare al meglio gli opportuni parallelismi con le precedenti analisi.

* * *

Vale la pena prendere le mosse da alcuni passi della *Crisi* e di *Esperienza e Giudizio*, che offrono un supporto decisivo per l'approfondimento della nozione di orizzonte. In essi viene tematizzato il *campo percettivo*, ovvero quel campo di presenza sul quale è possibile spostare la nostra attenzione nella misura in cui viene esercitata l'*epoché*. Questo campo costituisce, per così dire, il sostrato imprescindibile a partire dal quale la cosa emerge e, per riprendere il lessico di EU,⁷⁵ “si fa avanti”. Non vi è, in altri termini, esperienza di

⁷² Al §12 dell'Introduzione a *Esperienza e Giudizio* viene presentata la distinzione fra *schietta esperienza sensibile* ed *esperienza fondata*. La *schietta esperienza sensibile* è fondante e, come tale, precede sempre l'esperienza fondata, che include dunque tutti i generi di esperienza riflessiva (ad es. la *rimemorazione*).

⁷³ EU, 29; trad. it. p. 69. Si vd. Husserl, E. (1995) *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica* (F. Costa, L. Samonà, ed.). Milano: Bompiani.

⁷⁴ A tal proposito, ci teniamo a segnalare che, per esempio, Dominique Pradelle individua una struttura d'orizzonte persino nel campo delle oggettualità matematiche. Si vd. Pradelle, D. (2023). *Être et genèse des idéalités. Un ciel sans éternité*, PUF, Paris, 544 pp.

⁷⁵ “EU” è la sigla standard con cui si usa riferirsi a *Esperienza e Giudizio* (dall'originale tedesco: *Erfahrung und Urteil*).

parti o di sostanze isolate: ogni cosa si dà sempre sullo sfondo di un campo che la sostiene e insieme la oltrepassa. La cosa non è mai semplicemente “in sé” per la coscienza, ma è sempre cosa-nel-campo. Come afferma Husserl, “la singolarità – per la coscienza – in sé non è nulla; la percezione di una cosa è percezione della cosa nel campo percettivo”.⁷⁶ La struttura d’orizzonte comincia così a delinearsi come una struttura di coappartenenza: l’oggetto e il campo non sono due termini giustapposti, ma momenti correlativi di un’unica configurazione intenzionale.

Ora, come ormai dovremmo aver imparato, la possibilità fin qui tematizzata è una *possibilità di determinazione*⁷⁷: il percorso conoscitivo della cosa coincide con il processo della sua progressiva chiarificazione. Tuttavia, coerentemente con quanto già emerso nell’analisi de *La cosa e lo spazio*, la cosa è strutturalmente *impossibile*. Ciò significa che la sua conoscenza non può mai ridursi alla mera addizione di profili, neppure qualora tale addizione fosse idealmente infinita. L’idea di una totalità compiuta ottenuta per accumulo resta un’astrazione. In EU Husserl si esprime nitidamente:

“La chiarezza, sebbene sia sempre un soddisfacimento, il mostrar-se-stesso di ciò che prima era delineato e pre-inteso in maniera vuota, non è mai un puro e semplice darsi da sé, come se la delineazione si spingesse fino a un punto tale che il senso delineato fosse già pre-inteso in determinatezza assoluta e dovesse solo passare alla chiarezza intuitiva del “sé stesso”. Anche quando l’oggetto è “completamente conosciuto”, questa completezza non corrisponde alla sua forma ideale.”⁷⁸

La chiarificazione è dunque sempre un compimento relativo: essa riempie intenzioni precedentemente vuote, ma non esaurisce mai l’oggetto nella sua idealità. Si potrebbe dire, recuperando un’efficace suggestione merleau-pontyana, che la fenomenologia husserliana — soprattutto nella sua fase trascendentale matura — rinuncia definitivamente a ogni ipotesi di *geometrica* leibniziana. Non esiste un punto di vista assoluto – nemmeno divino – che sia in grado di esaurire la cosa nella totalità delle sue

⁷⁶ Hua VI, 164; trad. it. p. 180.

⁷⁷ Cfr. Serban, p. 67.

⁷⁸ EU, 141; trad. it. p. 293.

determinazioni; la determinabilità totale è inattuabile *ista principia* e, pertanto, ogni dataità reca con sé un'eccedenza strutturale.⁷⁹

È precisamente questa eccedenza che la nozione di orizzonte intende descrivere. La cosa non è soltanto ciò che attualmente appare, ma ciò che appare come inserito in un *sistema aperto di possibilità concordanti*. Così, “la cosa singola della percezione ha un senso soltanto entro un orizzonte aperto di “percezioni possibili”.⁸⁰ Ogni cosa è data sempre e soltanto in un orizzonte, nella misura in cui ciò che è attualmente percepito “rimanda” concordemente a una serie di ulteriori rappresentazioni percettive possibili.⁸¹ Tale rimando lega allora la dimensione dell'immanenza di ciò che è percettivamente dato alla trascendenza di ciò che potrebbe ancora concordemente darsi attraverso la prosecuzione della conoscenza operata, per esempio, attraverso delle modificazioni cinestetiche, ovvero le sensazioni di movimento e di posizione del corpo vissuto (*Leib*), che accompagnano e rendono possibile la variazione prospettica dell'esperienza percettiva.⁸² Per questo “a ogni percezione singola, ad ogni eventuale complesso di percezioni singole, conviene una trascendenza di senso”.⁸³

“Ogni esperienza ha il suo *orizzonte di esperienza*; ogni esperienza possiede il suo nucleo di un'effettiva e determinata presa di coscienza, il suo contenuto di determinazioni immediatamente date da sé ma al di là di questo nucleo di

⁷⁹ In EU Husserl tenta anche una descrizione fenomenologica di quegli interessi pratici che dovrebbero orientare la conoscenza, in linea con il concetto della determinazione assoluta intesa come ideale regolativo proposto ne *La cosa e lo spazio*. In particolare, in merito alla serie di atti intenzionali noti sotto il nome di *esplicitazione* (che discuteremo fra poco), Husserl osserva: “Ogni esperienza si può estendere nella continuità e nella concatenazione di esperienze singole, sinteticamente congiunte come un'esperienza unica, infinitamente aperta, della stessa cosa. Per gli scopi che di volta in volta mi prefiggo, io posso accontentarmi di ciò che è stato effettivamente esperito, ma allora io “interrompo” mediante un “basta!” Posso però persuadermi del fatto che nessuna determinazione è mai l'ultima, che l'esperito reale possiede sempre un orizzonte infinito di esperienza possibile per la stessa cosa.” (EU, 27; trad. it. p.65).

⁸⁰ Hua VI, 164; trad. it. p. 180.

⁸¹ Cfr. Hua VI, 165; trad. it. p. 181.

⁸² La struttura d'orizzonte non si limita a caratterizzare la cosa nella misura in cui è considerata come mera unità. Per contro, tale struttura caratterizza anche le “parti” in cui la cosa può essere, di volta in volta, scomposta (le quali in EU prendono sono indicate sotto la categoria di *pezzi o momenti*). In merito, esemplare è il cominciamento della *Lezione 49 di Filosofia Prima*: “A ben guardare, per rimanere ancora sulla percezione, non abbiamo mai qualcosa di percepito senza avere una coscienza d'orizzonte, quale che sia il modo in cui cogliamo e delimitiamo l'elemento percepito. Non solo la cosa intera, imponendosi come tale, ha il proprio orizzonte, ma, ovviamente, anche ogni parte di essa che si possa distaccare e considerare per sé” (Hua VIII, 146; trad. it. p. 189).

⁸³ EU, 30; trad. it. p.71.

determinazioni, al di là di ciò che si dà propriamente “da sé”, essa ha anche un suo orizzonte. Ne deriva che ogni esperienza rinvia alla possibilità.”⁸⁴

Il processo conoscitivo cui stiamo facendo riferimento assume, in *Esperienza e Giudizio*, il nome specifico di *esplicitazione* (*Explikation*).⁸⁵ Nell'economia del programma genetico dell'opera, essa rappresenta già un'operazione oggettivante relativamente avanzata: presuppone infatti che l'oggetto — nel nostro caso, la cosa — si sia già fatto avanti nell'esperienza, ossia che sia stato costituito nella sua unità e mantenuto come tale dall'attenzione, la quale tecnicamente lo *tiene-in-pugno* (*im Griff haben*). L'esplicitazione non inaugura dunque l'apparire dell'oggetto, ma ne sviluppa le determinazioni interne. Essa è il movimento intenzionale determinativo che procede, per così dire, “da orizzonte a orizzonte”, facendo emergere progressivamente ciò che era già co-inteso in modo vago nella struttura orizzontale originaria. Husserl descrive con precisione questo dinamismo:

“Quando ora un oggetto appreso col suo orizzonte viene a esplicazione [esplicitato], quest'orizzonte si viene man mano chiarendo attraverso un'identificazione che soddisfa le intenzioni, ma si tratta di una chiarificazione che è solo “parziale”. Detto più chiaramente: l'unità indistinta dell'orizzonte, originariamente del tutto vaga, mediante il soddisfacimento si riempie con l'esplicato [esplicitato] che viene di volta in volta alla luce e lo chiarifica, in una chiarificazione che è soltanto parziale poiché *rimane un orizzonte residuo non chiarificato*. [...] Perciò l'esplicazione progressiva è chiarificazione progressivamente soddisfacente di ciò che è inteso vagamente nel modo d'orizzonte.”⁸⁶

È in questo contesto che Husserl introduce una distinzione fenomenologicamente decisiva tra *orizzonte interno* e *orizzonte esterno*: essa non costruisce due ambiti giustapposti, quanto piuttosto due direzioni possibili del medesimo movimento esplicitante.

⁸⁴ EU, 27; trad. it. p.65.

⁸⁵ Notiamo che la traduzione del termine tedesco “*explication*” che abbiamo proposto è quella proposta da Masi, mentre Costa predilige il termine “*esplicazione*”. Almeno per ciò che riguarda il modello fenomenologico che stiamo illustrando, crediamo che la traduzione di Masi risulti più efficace, nella misura in cui essa è in grado di enfatizzare l'idea per cui il processo conoscitivo in parola avanza per progressive tappe determinative che “*esplicitano*” ciò che vi è già immanentemente implicito nell'orizzonte cosale. D'altra parte, il termine “*esplicazione*” pare troppo vicino alla semantica della spiegazione (*erklärung*), che nella dottrina husserliana assume un significato preciso e diverso da quello afferente all'*explication*.

⁸⁶ EU, 141-143; trad. it. 293-295.

In primo luogo, l'orizzonte interno concerne l'approfondimento determinativo dell'unità cosale già afferrata. Esso si riferisce alla possibilità di esplicitare la cosa “nelle sue singole note, nei suoi momenti di quiddità”,⁸⁷ vale a dire di svilupparne le determinazioni immanenti. Si tratta, in altri termini, del percorso attenzionale che intende ricercare un *arricchimento di datità* restando centrato sull'oggetto medesimo, interrogandone le proprietà, le articolazioni, le strutture interne. Si potrebbe pensare, a titolo esemplificativo, all'osservazione di un oggetto attraverso una lente d'ingrandimento la cui capacità venga progressivamente aumentata. In questo caso, l'orizzonte interno include la possibilità di ulteriori incrementi di ingrandimento, e dunque di ulteriori chiarificazioni delle sue note costitutive.

In secondo luogo, l'orizzonte esterno concerne la cosa in quanto *polo relazionale* entro il campo percettivo, il quale è sempre, strutturalmente, un *campo di cose*. Qui l'oggetto non è tematizzato primariamente nelle sue determinazioni interne, ma nella rete di coappartenenze che lo legano ad altre oggettività co-presenti. Si tratta, come afferma Husserl, di un “orizzonte aperto di oggetti coesistenti”.⁸⁸ Da un punto di vista genetico, tale orizzonte può dirsi derivato rispetto a quello interno: affinché una cosa possa fungere da polo relazionale, deve anzitutto essere costituita come unità oggettuale, deve cioè essersi già fatta avanti ed essere mantenuta “in presa” dall'attenzione.⁸⁹ Ciò non toglie, tuttavia, che nell'esperienza concreta le due dimensioni siano spesso intrecciate fin dall'inizio. In merito osserva Husserl:

“Per lo più l'oggetto viene posto fin dappprincipio in rapporto con altre oggettività che sono date come co-afficienti nello stesso campo di esperienza. In una prima visione generale (§22) abbiamo così contrapposto già all'osservazione esplicativa [esplicitante] ed entrante l'osservazione uscente e relazionale.”⁹⁰

A queste due tipologie di orizzonte corrispondono dunque due modalità osservative: l'*osservazione entrante*, che approfondisce le determinazioni interne dell'oggetto, e l'*osservazione uscente*, che ne sviluppa le connessioni relazionali. Da un punto di vista

⁸⁷ EU, 30; trad. it. p. 71.

⁸⁸ EU, 29; trad. it. p. 69.

⁸⁹ Questa è la ragione per cui Husserl afferma che: “[l'orizzonte esterno è] quindi un orizzonte di secondo grado, riferito all'orizzonte di primo grado che è implicito in quello” (EU, 29; trad. it. p. 69).

⁹⁰ EU, 179; trad. it. p. 354.

modellistico, si tratta senz'altro di una proporzione “comoda”, nella misura in cui è capace di cogliere bene il carattere di “convergenza” e di “divergenza” dei rimandi appercettivi che costituiscono, rispettivamente, l'orizzonte interno e l'orizzonte esterno. In particolare, l'orizzonte esterno “diverge” nella misura in cui sposta l'attenzione progressivamente dall'oggetto al campo percettivo, tenendo comunque il primo in presa in modo tale che esso possa essere determinato in relazione alle altre cose co-presenti. Tornando alla *Crisi*, Husserl precisa ulteriormente:

“Di fronte all'”orizzonte interno”, c'è un “orizzonte esterno”, appunto perché la cosa è in un campo di cose; e ciò rimanda infine al mondo nel suo complesso, al “mondo della percezione”. La cosa è una cosa nel gruppo complessivo delle cose percepite in modo realmente simultaneo, ma questo gruppo, dal punto di vista della coscienza, non è per noi il mondo; in esso il mondo si rappresenta; esso, in quanto campo percettivo momentaneo, ha sempre per noi il carattere di un ritaglio “del” mondo, dell'universo delle cose di percezioni possibili.”⁹¹

Così, un possibile avanzamento dell'attenzione attraverso l'orizzonte esterno produce, a poco a poco, un ampliamento intenzionale tale da “mettere a fuoco” il campo percettivo nella sua interezza. In merito, tuttavia, viene compiuta un'importante puntualizzazione: l'estensione del gruppo delle cose simultaneamente percepite non può raggiungere le “dimensioni” del mondo. Questo rimane sempre e soltanto uno “scorcio” o un “ritaglio” e persino lo sguardo più ampio, che compie la più grande oggettivazione, rimane strutturalmente situato. Questa puntualizzazione non è rilevante soltanto per un'adeguata comprensione di un certo prospettivismo husserliano, quanto soprattutto per mostrare che la struttura d'orizzonte non riguarda soltanto la cosa considerata come unità o la cosa considerata nelle relazioni con altre cose, ma persino il campo percettivo medesimo, il quale si trova sempre immerso in “un dell'universo delle cose di percezioni possibili”. Del resto, è proprio questa descrizione fenomenologica che chiarisce quanto abbiamo accennato nel Capitolo 1 del nostro lavoro dedicata all'atteggiamento fenomenologico, quando si discuteva di un possibile posto “ai confini del campo di presenza”. Tali confini non delimitano un ambito chiuso, ma indicano piuttosto la soglia di un'ulteriore apertura possibile.

⁹¹ Hua VI, 165; trad. it. p. 181.

Infine, è opportuno segnalare che la struttura dell'orizzonte esterno non si esaurisce nelle relazioni di tipo "cosa e cosa", vale a dire nei rapporti fra oggetti co-presenti nel medesimo campo percettivo. L'osservazione relazionante può infatti dispiegarsi anche secondo altre direzioni intenzionali, ad esempio secondo il nesso "cosa e ricordo". In questo senso, è possibile rintracciare un orizzonte esterno che esula dal mero campo in cui si dispiega la schietta esperienza sensibile, permettendo la produzione di *associazioni* (le quali sono anch'esse da intendere come specifiche forme di determinazione oggettuale) fra cosa presentata nella percezione e cosa presentificata nel ricordo.

"I ricordi possono essere portati a distinzione ed essere resi intuitivi e l'oggetto dato intuitivamente nel suo essere stesso può essere posto attivamente in relazione con l'oggetto a esso associato e che ricorda, può cioè essere portato in un certo genere di unità intuitiva con quest'altro oggetto."⁹²

L'orizzonte esterno si rivela così come una struttura relazionale ampia e stratificata, capace di includere non solo la simultaneità percettiva, ma anche la dimensione temporale riferita alla rimemorazione. La cosa attuale si trova inserita in una rete di rimandi che eccede il presente percettivo e che contribuisce, tuttavia, alla determinazione del suo senso attuale.

* * *

Se ci siamo soffermati così diffusamente sulla descrizione della struttura d'orizzonte, tale scelta deriva eminentemente dal fatto che ogni orizzonte è sempre un *orizzonte aperto di possibilità di determinazione*. Pertanto, indicare *dove* e *come* si può rintracciare la struttura d'orizzonte significa per noi indicare *dove* e *come* si può rintracciare la possibilità fenomenologicamente intesa. Essa si trova nella datità di qualsiasi oggettualità, percepita esternamente o immaginata, considerata nella propria unità o nella relazione con altre. In questo senso, si può affermare che nella struttura d'orizzonte la possibilità trovi il proprio spazio dinamico, la propria sede fenomenologica originaria. È qui che il possibile si manifesta non come mera eventualità logica, ma come apertura che accompagna e orienta ogni atto intenzionale.

⁹² EU, 172; trad. it. p. 355.

La possibilità non si aggiunge dall'esterno all'esperienza, ma è inscritta nella datità stessa di ogni oggettualità: nella cosa percepita, nell'oggetto considerato nella sua unità o nelle sue relazioni. In questo senso, si può affermare che nella struttura d'orizzonte la possibilità trovi il proprio spazio dinamico, la propria sede fenomenologica originaria. È qui che il possibile si manifesta non come mera eventualità logica, ma come apertura motivata che accompagna e orienta ogni atto intenzionale.

E tuttavia, nonostante il cammino fin qui percorso, la nozione di orizzonte non può dirsi ancora pienamente chiarita. L'indeterminatezza che caratterizza i diversi orizzonti non è stata ancora tematizzata nella sua radice costitutiva. Gli orizzonti delle varie oggettualità sono forse tutti omogenei? Qual è la relazione precisa tra la percezione attuale e gli orizzonti che la accompagnano? E soprattutto: come rendere adeguatamente pensabile quel "rimando" che sembra costituire l'essenza stessa dell'orizzonte?

Tali interrogativi esigono un approfondimento genetico. Non è sufficiente descrivere staticamente la struttura d'orizzonte; occorre indagarne la costituzione, ossia il modo in cui essa si forma e si mantiene nel flusso dell'esperienza. Per compiere questo passo, sarà necessario introdurre un'ulteriore nozione fondamentale: quella di anticipazione. L'anticipazione consentirà di cogliere il carattere propriamente temporale dell'orizzonte e di comprendere come il rimando orizzontale non sia un semplice rapporto strutturale, ma un dinamismo orientato in avanti. Solo attraverso questa analisi sarà possibile conferire alla nozione di orizzonte quella "consistenza" fenomenologica che andiamo cercando fin dall'inizio della nostra indagine, mostrando in che senso il possibile non è un accessorio dell'esperienza, ma una sua dimensione costitutiva.

4.2 La dinamicità dell'orizzonte: l'anticipazione

Ebbene, affinché la nozione di orizzonte si manifesti pienamente nella propria rilevanza fenomenologica, pare necessario chiamare in causa il "sostegno", per così dire, di quella di *anticipazione* (*antizipation*). Infatti, è proprio attraverso l'idea di un'attesa *fondata* su quanto si dà nella percezione attuale che è possibile rintracciare geneticamente la costituzione delle differenti strutture d'orizzonte della cosa. Se l'attuale fosse del tutto privo di relazioni con l'inattuale – in particolare, con l'inattuale futuro – allora l'effettività si chiuderebbe in sé stessa, esaurendosi in una sorta di purezza del momentaneo. In tal caso, non si potrebbe affatto parlare di orizzonte, poiché ogni dato sarebbe posto, in un

certo qual senso, “in modo discreto”.⁹³ D'altra parte, in questa fattispecie la serie dei mutamenti apparirebbe come una successione meramente contingente, del tutto casuale ed imprevedibile, paragonabile a una sequenza di fotogrammi eterogenei accostati senza alcuna continuità interna.⁹⁴ Per contro, Husserl insiste molto spesso nel mostrare come l'esperienza prosegua *concordemente*: tale concordanza è sempre concordanza con le attese che ci siamo formati sulle percezioni successive “sulla base” delle percezioni attuali.

La formazione delle attese permette allora alle strutture di orizzonte di manifestarsi nel loro carattere proprio di *rinvio*. Ciò non implica necessariamente che il contenuto di tali attese sia sempre tematizzabile in modo esplicito o possa essere determinato con precisione concettuale; al contrario, esse operano per lo più in modo prereflessivo, come tensioni implicite verso una concordanza futura. Ciononostante, questo non toglie nulla alla possibilità della struttura intenzionale della *concordanza* di venir descritta in maniera particolarmente efficace:

“Ma se io mi chiedo che cosa includa in sé quest'inerenza della rappresentazione della cosa all'evoluzione delle cinestesi, mi accorgo che essa implica una nascosta connessione intenzionale definibile mediante l'espressione “se-dunque” (“*Wenn-so*”): le rappresentazioni devono avvenire in una certa successione sistematica; perciò nel corso della percezione esse sono preannunciate nell'attesa, in quanto la percezione tende a raggiungere una concordanza.”⁹⁵

Ovviamente, il “se-dunque” non deve essere letto né in senso strettamente sillogistico né come espressione di un nesso causale oggettivo: esso non designa un'inferenza logica né

⁹³ Ci stiamo riferendo indirettamente al contesto polemico in cui Merleau-Ponty, nella *Phénoménologie de la perception*, rilegge criticamente la posizione di Husserl nei confronti di Kant. In tale quadro, alla nozione kantiana di sintesi come atto compiuto e totalizzante dell'intelletto egli contrappone l'idea di una *sintesi di transizione*, che non unifica elementi discreti già dati, ma si realizza nel movimento stesso del fenomeno, mostrando come le diverse forme di sintesi descritte da Husserl siano costitutivamente dinamiche e temporali. Si vd. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, chap. « L'espace », p. 281; chap. « La chose », p. 345.

⁹⁴ Si allude qui, in forma implicita, alla critica del “meccanismo cinematografico” del pensiero sviluppata da Henri Bergson nel capitolo IV di *L'évolution créatrice*, significativamente intitolato *Le mécanisme cinématographique de la pensée*, dove il movimento viene contestato nella misura in cui è ridotto a mera successione di istanti statici. Si vd. Bergson, H. (1908). *L'évolution créatrice*, Paris, Félix Alcan, p. 295.

⁹⁵ Il rapporto fra temporalità e possibilità, ad ogni modo, verrà approfondito in un Capitolo successivo. Si vd. Cap. 7, “Possibilità e temporalità”.

⁹⁶ Hua VI, 164; trad. it. p. 180.

una legge di necessità naturale. Piuttosto, coglie la struttura normativa implicita nell'esperienza percettiva: se la cosa mi si dà attualmente in un certo modo, allora — qualora si produca una determinata modificazione cinestetica — essa dovrebbe continuare a darsi in una maniera coerente con quanto già apparso. In tal senso, la logica del “se-dunque” potrebbe essere formulata così: se la mia percezione attuale della cosa è così e così, *allora* la percezione che ne avrei in seguito a una certa variazione prospettiva *dovrebbe* configurarsi in modo corrispondente a quanto “suggerito” dalla prima. Certo è che questo “dovrebbe” non possiede il carattere dell'assoluta necessità almeno tanto quanto non lo possiede nel contesto dell'analisi circostanziale: esso resta strutturalmente aperto alla possibilità della *delusione*. Pertanto, la tendenza che segue la successione delle rappresentazioni percettive non si configura mai come un *trend* necessario — come potrebbe essere il caso del limite che tende all'infinito di una qualche funzione matematica — ma essa può essere *spezzata* in ogni momento.⁹⁷

È chiaro allora che, essendo l'anticipazione una *predelineazione* della percezione inattuale, essa comporti necessariamente una certa *preconoscutezza* della cosa o dei suoi momenti particolari. L'anticipare non è un puro tendere in avanti, ma implica che ciò verso cui si tende sia già, in qualche modo, noto. In questo senso, il preconoscere designa una forma di familiarità che precede il diretto darsi della cosa nella schietta esperienza sensibile, e che ne costituisce la condizione di intelligibilità. Come afferma Husserl nelle considerazioni che aprono il §8 dell'Introduzione di *Esperienza e giudizio*, dedicate alla struttura d'orizzonte, tale preconoscutezza è un tratto strutturale e imprescindibile di qualsivoglia esperienza:

“Il mondo è sempre per noi tale che la conoscenza vi abbia svolto la sua opera nei modi più diversi. E perciò è indubitabile che non c'è esperienza, nel senso primo e schietto di esperienza di cose, la quale, cogliendo la cosa per la prima volta e ammettendola tra le conoscenze, non ne “sappia” più di quanto giunge alla conoscenza. Ogni esperienza, qualunque cosa esperisca in senso autentico, che venga direttamente alla vista, ha per ciò stesso e necessariamente il valore di un sapere diretto e indiretto riguardo alla stessa cosa, ossia di un sapere di quella

⁹⁷ Sull'eventuale rottura della concordanza torneremo proprio nella sezione successiva, dove discuteremo la nozione husserliana di *modalizzazione*.

proprietà della cosa che l'esperienza non ha ancora portato alla vista. Questo pre-conoscere riguardo al contenuto è indeterminato o incompleto, ma non *mai interamente vuoto, e se esso non fosse messo in opera, l'esperienza in generale non sarebbe esperienza di una stessa cosa.*"⁹⁸⁹⁹

A tal proposito vale la pena di sottolineare che la pre-conoscenza non introduce alcuna ipotesi platonica o una qualche forma di sapere pre-esperienziale in senso forte. Essa non rimanda a un possesso anticipato di essenze, ma si radica nella concordanza esperienziale: è il sedimentarsi di precedenti atti percettivi e delle loro sintesi a rendere possibile l'anticipazione di ulteriori determinazioni. Il "pre" del pre-conoscere non indica un prima cronologico assoluto, bensì una priorità strutturale all'interno del flusso dell'esperienza stessa. In questo senso, è precisamente tale pre-conoscutezza ad *in-formare* gli orizzonti. L'orizzonte non è un semplice contorno indifferenziato del dato attuale, ma un campo di rinvii già strutturato da attese motivate. Di conseguenza, l'indeterminatezza che lo caratterizza non è mai una indeterminatezza pura: essa è modulata, articolata, variabile da caso a caso, in funzione del grado e del tipo di familiarità che intratteniamo con la cosa: pertanto l'orizzonte è indeterminato, ma non indifferenziato. Anche laddove il pre-inteso resta ancora non riempito intuitivamente, esso possiede già una determinazione minimale, una sorta di orientamento di senso che delimita il campo delle possibilità pertinenti. Per questo Husserl può affermare:

"Il pre-inteso in maniera vuota ha una sua "vaga genericità", la sua indeterminazione aperta che si riempie solo nella forma di un'approssimazione

⁹⁸ EU, 27; trad. it. p.65. Corsivi del redattore.

⁹⁹ Nel passo citato Husserl non approfondisce la necessità di questa pre-conoscutezza che accompagnerebbe questa esperienza, ma si limita a dichiarare che, se il pre-conoscere non operasse, non sarebbe possibile l'esperienza di una stessa cosa. Tuttavia, questa considerazione può, secondo noi, essere dimostrata a tutti gli effetti. Infatti, la necessità di postulare la pre-conoscutezza deriva dal fatto che, altrimenti, la schietta esperienza sensibile darebbe la cosa in una sorta di "pura alterità": ma la "pura alterità" è "puro Nulla" e il Nulla è ciò che *par excellence* non è esperibile. Quasi tautologicamente, se assumessimo pure che questo Nulla fosse esperibile, allora ciò significa che è già data la possibilità di entrare in relazione con esso: ebbene, affinché lo si possa cogliere come tale (nella sua stessità), è necessario in precedenza che sussista una qualche forma di familiarità – riconfermando così che il pre-conoscere è imprescindibile nell'esperienza.

Una dichiarazione simile si ritrova in *Natura e spirito*, dove si legge: "Tutto ciò che è nuovo e che ci sorprende, qualsivoglia siano questa novità e l'intensità della sorpresa, è tuttavia solo una particolarizzazione di ciò che conosciamo da lungo tempo; vallate, persone, assembramenti; abbiamo visto spesso queste cose e, in fin dei conti, anche se non le avessimo mai viste, non sarebbero perciò meno oggetti, cose spaziotemporali o processi: in tutti i casi, sono una forma generale che ci è nota (Hua XXII, 100; trad. it. p. 142-143).

determinativa. Al posto di un senso pienamente determinato c'è dunque sempre un *vuoto ambito di senso*, che però non è esso stesso colto come un senso preciso. La sua ampiezza, caso per caso molto diversa, [...] non si rivela che nei riempimenti di senso.”¹⁰⁰

Gli orizzonti, pertanto, non costituiscono una mera strategia concettuale escogitata per pensare un'indistinta inattualità che circonderebbe l'attuale come una nebulosa indifferenziata. Essi sono, al contrario, strutturalmente dinamici: sono, a tutti gli effetti, “sempre nuovi”. Nel caso degli orizzonti che concernono le possibili progressioni di arricchimento dell'esplicitazione, Husserl parla esplicitamente di “nuove formazioni residue dell'orizzonte originario”¹⁰¹. Ciò significa che l'orizzonte non è soltanto ancorato in maniera singolare alla specifica percezione attuale, ma che tra gli orizzonti stessi si istituisce un rapporto di tipo genetico. Nel corso della progressiva determinazione percettiva, l'orizzonte A' può essere inteso come residuo dell'orizzonte A; analogamente, l'orizzonte A'' come residuo dell'orizzonte A', e così via. Ogni nuova attualizzazione percettiva, nel determinare ulteriormente la cosa, non cancella semplicemente l'orizzonte precedente, ma lo trasforma, lasciandone un resto strutturale che viene riorganizzato nella nuova configurazione orizzontale. Tuttavia, tale rapporto non può essere compreso in senso meramente insiemistico, come se si trattasse di una semplice inclusione del tipo $A \supseteq A' \supseteq A''$; piuttosto, bisogna sempre tenere conto del fatto che ogni orizzonte afferisce a quella che diverrà la successiva percezione attuale. In questo senso, se si assume un punto di vista sequenziale, il movimento può essere descritto nei seguenti termini: l'orizzonte A rimanda a una certa percezione possibile; quando (e se) tale percezione si attualizza, essa inaugura un nuovo orizzonte A', che, pur essendo distinto dal precedente, ne conserva alcune delle linee direttive sotto forma di residuo trasformato. Dunque, benché l'esplicitazione produca un approfondimento determinativo della cosa, il nuovo orizzonte non è un mero sottoinsieme del precedente, ma il suo risultato rielaborato dalla nuova attualità. Solo in questo senso il secondo orizzonte può essere detto formazione residua del primo.

¹⁰⁰ EU, 141; trad. it. p. 293.

¹⁰¹ EU, 142; trad. it. p. 295.

Questa dinamica costituisce la modalità più adeguata a pensare la sottile trama che intreccia attuale e inattuale. L'inattuale non è ciò che semplicemente non è presente, ma ciò che è strutturalmente implicato come possibile determinazione ulteriore dell'attuale, e l'attuale, a sua volta, non è mai isolato, ma sempre sostenuto e orientato da un orizzonte di attese motivate. La costante correlazione fra percezione ed anticipazione, fra datità e rinvio è costitutiva dell'esperienza medesima. Così,

“A ogni passo della prensione originaria e dell'esplicazione di un esistente si muta perciò l'orizzonte di ciò che è esperibile nella sua totalità; si formano nuove determinatezze e nuove familiarità che danno la direzione e delineazione alle aspettative appercettive annesse alla datità dei nuovi oggetti.”¹⁰²

* * *

In questa sezione abbiamo cercato di mostrare come la processualità dell'orizzonte — tanto nella sua dinamica interna quanto nel suo trapasso da un orizzonte all'altro — sia, per così dire, “innescata” dall'anticipazione. È infatti quest'ultima a conferire movimento alla struttura orizzontale, sottraendola a ogni possibile reificazione statica. Attraverso tale concetto possiamo intravedere in che modo, nell'economia della pensabilità della possibilità, una determinata concezione della temporalità assuma un ruolo decisamente preponderante. L'anticipazione è, in effetti, una struttura intenzionale orientata al futuro: essa tende verso ciò che ancora non è dato in presenza, ma che è già prefigurato come possibile determinazione dell'esperienza. Il futuro, in questo senso, non è un “altrove” radicalmente separato dal presente, bensì ciò che lo trascende pur restando motivato in esso. L'anticipazione non abbandona il campo della presenza, ma lo *prolunga* dall'interno.

Orizzonte e anticipazione mettono così in rilievo due differenti “volti” della trascendenza. Il primo accentua, soprattutto nel contesto della cosa percepita, una trascendenza di tipo spaziale: la profondità dell'oggetto, il suo eccedere ogni apparizione attuale mediante rimandi a lati non ancora visti o a determinazioni ulteriori. La seconda, invece, rende tematizzabile la trascendenza temporale: il rinvio a ciò che potrà darsi in seguito come compimento dell'attesa. Tuttavia, questa distinzione ha un valore esclusivamente

¹⁰² *Ibid.*

fenomenologico. Non si tratta di due dinamiche realmente separate, ma di due modi di descrivere un unico movimento intenzionale. La trascendenza verso cui si dirige l'attenzione, ad esempio nel processo esplicativo, è strutturalmente unitaria: nel mentre si approfondisce spazialmente la cosa, si attualizzano anche anticipazioni temporalmente orientate. Orizzonte e anticipazione compartecipano dunque della medesima dinamica costitutiva, che è insieme apertura di profondità e proiezione in avanti.

Ad ogni modo, ciò che ora preme giustificare è quanto affermato all'apertura di questo capitolo. Lì abbiamo sostenuto che l'analisi circostanziale costituisce, in qualche modo, lo "scheletro concettuale" per rendere intelligibile il pensiero fenomenologico della possibilità, senza che esso si configuri già come la sua descrizione propriamente operativa nel contesto di un profondo ancoraggio esperienziale. Siamo dunque ora in grado di mostrare come la descrizione fenomenologica dell'orizzonte e dell'anticipazione non costituisca affatto un modello alternativo rispetto all'analisi circostanziale precedentemente illustrata, ma ne rappresenti piuttosto la messa in opera effettiva nel contesto concreto dell'esperienza.

In primo luogo, se la motivazione consente di "selezionare" un dominio determinato di possibilità sull'insieme indefinitamente aperto delle possibilità vuote, trasformando queste ultime in possibilità motivate, l'anticipazione ne costituisce il correlato dinamico nell'esperienza. Essa rende possibile la penetrazione percettiva della cosa secondo uno stile concordante, secondo la logica del "se-dunque": dato M sotto C, si profila M' sotto C' come possibilità reale, motivata dalla coerenza della serie. Sotto questo punto di vista, potremmo affermare che l'anticipazione è il modo in cui la motivazione viene pensata secondo un senso temporale. In secondo luogo, così come il dominio delle possibilità motivate muta al variare delle circostanze, allo stesso modo gli orizzonti co-intesi sono "sempre nuovi" nel corso del processo di determinazione progressiva della cosa. Ogni nuova attualizzazione percettiva ridefinisce il campo delle possibilità pertinenti: ciò che prima era solo vagamente pre-inteso può ora restringersi, articolarsi o essere escluso. Infine, come la realizzazione di M sotto C fonda la possibilità reale di M' sotto C', così ogni orizzonte successivo può essere inteso come formazione residuale dell'orizzonte originario. La penetrazione di un orizzonte non ne determina la semplice eliminazione, ma la sua rielaborazione: ogni nuova configurazione di possibilità deriva dalla precedente secondo una dinamica concordante che ne conserva e insieme ne trasforma le linee di

senso. In tal modo, la struttura genetica degli orizzonti traduce fenomenologicamente la struttura condizionale e motivazionale messa in luce dall'analisi circostanziale.

In questo senso, almeno in tale contesto, Husserl mostra una notevole coerenza analitica: il modello formale del possibile e la descrizione concreta dell'esperienza non divergono, ma si richiamano reciprocamente, l'uno come condizione di intelligibilità, l'altra come campo di verifica descrittiva.

Resta tuttavia da approfondire un aspetto decisivo: il percorso percettivo non può essere pensato secondo un modello lineare. Tale *non-linearità* non dipende soltanto dal fatto che ogni orizzonte rinvii a una pluralità di possibilità, ma anche dal fatto che tale rinvio può non trovare il “soddisfacimento” atteso. L'intenzione vuota può essere delusa; la concordanza può interrompersi. Occorre dunque analizzare fenomenologicamente che cosa accade quando il decorso caratterizzante l'*evoluzione delle validità*¹⁰³ subisce una frattura, quando l'anticipazione viene “contraddetta” dalla nuova percezione attuale. La possibilità della disconferma non è un accidente marginale, ma un tratto strutturale dell'esperienza: ogni attesa porta con sé la propria esposizione alla revisione. Ed è precisamente questa esposizione che l'*epoché* insegna a tematizzare, sospendendo la tesi d'esistenza della cosa e rendendo visibile la precarietà — e insieme la fecondità — del gioco tra anticipazione e adempimento.

¹⁰³ Hua VI, 164; trad. it. p. 180.

4.3 Le dinamiche del decorso percettivo: la modalizzazione

Benché la precedente tematizzazione dell'anticipazione abbia consentito di accennare alla dimensione temporale, necessaria ad un'adeguata intellegibilità della nozione di orizzonte come orizzonte di possibilità, le analisi esperienziali fin ora condotte non hanno ancora sviluppato pienamente il loro aspetto dinamico. Per questo motivo è opportuno porre adesso la nostra attenzione sulla nozione di *concordanza* e sull'intera costellazione concettuale che la accompagna.

Come accennato nella sezione precedente, il decorso delle validità percettive tende ad evolversi secondo una dinamica concordante: ma questa tendenza non si configura mai, a rigore, come una necessità. Infatti, data una certa percezione attuale, la predelineazione che la accompagna può essere sempre, per così dire, “tradita” nel decorso percettivo successivo. La concordanza esperienziale che si è sedimentata attraverso la molteplicità delle *ritenzioni* — ossia attraverso ciò che resta cosciente delle percezioni precedenti dell'oggetto — può essere effettivamente infranta da una nuova impressione originaria. Nel contesto della nostra analisi della cosa, ciò significa che una nuova percezione esterna, attualmente affettiva per la coscienza, può contraddire quanto era stato anticipato sulla base delle precedenti appercezioni, delle anticipazioni vuote che le accompagnavano. In tal modo, la continuità concordante dell'esperienza può essere interrotta.

Sulla descrizione dettagliata di questo fenomeno — che Husserl designa come *delusione* — torneremo fra poche pagine. Per il momento è sufficiente sottolineare che questa onnipresente *possibilità-che-non* costituisce l'elemento chiave in grado di produrre un'eventuale frattura nell'evoluzione esperienziale delle validità percettive: la linearità che caratterizza quest'ultima può sempre subire una “deviazione”. Proprio questa permanente possibilità di deviazione introduce nell'analisi del decorso percettivo un livello di complessità strutturale assai superiore di quello della semplice concordanza. Alla chiarificazione di tale livello Husserl riserva una descrizione minuziosa in alcuni paragrafi delle *Lezioni sulla sintesi passiva* (1926) e di *Esperienza e Giudizio*, opere nelle quali viene messa a tema la nozione di *modalizzazione*. Infatti, è proprio quest'ultimo concetto che sussume tutte le modalità con cui una certa serie percettiva può evolversi.

Contrariamente al significato che la tradizione filosofica ha storicamente attribuito alla modalizzazione, la rispettiva nozione fenomenologica non si riferisce direttamente alla classica *logica modale*, che assume come oggetto di studio il giudizio tematico. Per contro, la modalizzazione husserliana è un fenomeno che concerne la percezione sin dal livello geneticamente più originario, il quale non può che essere *antepredicativo*. Ciò non implica, naturalmente, che nell'analisi fenomenologica venga esclusa l'esistenza di una *modalizzazione attiva*, che concerne i diversi modi in cui una proposizione può essere tematizzata e qualificata. Tuttavia, anche questa dimensione esplicita sul piano linguistico trova il proprio fondamento nella modalizzazione originaria della percezione: prima di appartenere al giudizio, ogni modalità appartiene infatti al decorso stesso dell'esperienza.

Poiché la modalizzazione è, in senso proprio, un'operazione di modifica — e più precisamente, in primo luogo, una modifica *passiva* — prima di esaminarne le diverse forme appare opportuno chiarire quale sia il suo oggetto. In altri termini: che cosa viene modalizzato? Ciò che si configura primariamente come l'oggetto della modalizzazione è la *credenza originaria* o *doxa originaria (Urdoxa)*, che costituisce la *base dossica*, la quale suggella il cominciamento di qualsivoglia percorso conoscitivo. Essa rappresenta il livello più elementare e fondamentale della presa di posizione nei confronti dell'essere: è la forma originaria della credenza che accompagna l'esperienza percettiva e che pone preliminarmente i suoi oggetti. Questo è, innanzitutto e per lo più, ciò che è dato al livello geneticamente più originario.

“Ogni esperienza così concretamente intesa poggia in ultimo sulla doxa originaria [Urdoxa] schietta ed ultima che pone in pre-datità i sostrati schiettamente coglibili. [...] Ma il dominio della doxa originaria, il suolo della schietta coscienza della credenza è una coscienza che pone in pre-datità gli oggetti come sostrati in maniera puramente passiva.”¹⁰⁴

La *doxa originaria* costituisce dunque il suolo passivo sul quale si fonda ogni ulteriore attività conoscitiva. Essa non è il risultato di un atto deliberato o di una presa di posizione riflessiva: è, piuttosto, la forma immediata in cui l'oggetto si impone alla coscienza nel suo darsi originario nella percezione. Come Husserl afferma esplicitamente, “la

¹⁰⁴ EU, 60; Husserl, E. *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, a cura di F. Costa, Milano: Silva, 1960, p. XX, p.57.

percezione, detto in maniera molto generale, è coscienza originale”¹⁰⁵. Se consideriamo la nostra analisi nel contesto della percezione della cosa, possiamo allora dire che la prima percezione esterna di una nuova cosa costituisce l’avvio della serie percettiva. Per ricorrere a una metafora geometrica, essa rappresenta l’estremo di una semiretta: il punto da cui prende avvio il decorso dell’esperienza. Naturalmente, come abbiamo già suggerito, tale decorso non sarà affatto lineare; ma ciò non toglie che la credenza originaria segni l’inizio della sua direzione fondamentale.

Nell’economia di EU, la *doxa* originaria possiede una duplice caratterizzazione. Da un lato, possiede una funzione *fondante*: da essa dipendono tutte le articolazioni più complesse dell’attività conoscitiva, fino ai giudizi tematici più elaborati. Dall’altra, essa è *infondata*: essa è ciò che si dà *in quanto* si dà – è il dato evidente *in quanto* è il dato percepito – e, come tale, essa può sempre essere smentita. In questo senso, la sua datità è coerente con il “principio di tutti i principi” della fenomenologia: ciò che si dà originariamente nell’intuizione deve essere accolto come tale. Tuttavia, è essenziale mantenere una distinzione rigorosa: ciò che è apodittico non è l’oggetto percepito né le sue determinazioni, ma *il fatto stesso della sua datità*. La percezione è indubitabile come esperienza, ma non lo è come verità dell’oggetto che essa presenta.

Pertanto, in generale, la credenza originaria si conserva come tale fintanto che le predelineazioni percettive contenute negli orizzonti oggettuali trovano la rispettiva conferma nelle delineazioni del decorso percettivo successivo. In questo caso, l’*arricchimento* progressivo *della datità* non fa che rafforzare la validità originaria: la cosa continua a darsi in maniera concordante, e la credenza che la riguarda si consolida progressivamente. Quanto più la concordanza si stabilizza, tanto più l’evidenza tende a diventare tacita, quasi invisibile: la cosa è semplicemente “data per scontata”. In tal modo, la tesi di esistenza dell’oggetto si solidifica sullo sfondo dell’esperienza. E tuttavia, proprio il carattere originariamente infondato della base dossica apre lo spazio alla possibilità della modalizzazione: *ciò che tale evidenza non è resta sempre possibile*. Ecco allora che la concordanza può d’un tratto incontrare un *impedimento*, che altera il decorso percettivo fino a frammentarne la direzione, turbandone la validità.

¹⁰⁵ Hua XI, 4; trad. it. p. 34.

La modalizzazione consiste precisamente nell'insieme delle modificazioni che seguono a questo incontro perturbatore. In via del tutto generale, seguendo la distinzione che lo stesso Husserl opera nelle *Lezioni*, possiamo distinguere tre tipi di modalizzazione: i. il *modo della negazione*; ii. il *modo del dubbio*; iii. il *modo della possibilità*. Occorre tuttavia precisare immediatamente che questa tripartizione non deve essere intesa come una *distinzione specifica*: negazione, dubbio e possibilità non sono tre specie diverse del genere della modalizzazione – almeno tanto quanto il gatto, la lince e il ghepardo sono tre specie appartenenti al genere dei felini. Ciò accade in quanto questi tre modi talvolta si co-implicano: ad un dubbio potrebbe seguire una negazione e, soprattutto, non può darsi possibilità (problematica) senza dubbio. Pertanto, la distinzione che adoteremo avrà dunque una funzione prevalentemente analitica: ci consentirà di esaminare separatamente questi diversi modi della modificazione dossica, pur mantenendo costantemente presente il loro intreccio dinamico all'interno del decorso dell'esperienza.

4.3.1 Il modo della negazione

Prendiamo dunque le mosse dal *modo della negazione*, che intrattiene il legame più diretto con quell'interruzione della concordanza percettiva a cui ci siamo più volte richiamati. Si tratta di quel fenomeno per cui una nuova impressione originaria si manifesta come *alterità* rispetto a ciò che era stato anticipato nell'intenzione vuota: la coscienza della credenza originaria — che si configurava come coscienza della certezza — si trasforma allora in *coscienza delusa*. La *delusione* (*Enttäuschung*) costituisce dunque il tratto fenomenologico fondamentale della negazione dal lato del polo soggettivo.

“Vi è tuttavia un evento contrario al riempimento: la delusione, così come vi è anche un evento contrario alla determinazione più precisa: la determinazione dell'esser altrimenti [*andersbestimmung*].”¹⁰⁶

In questo caso, l'intenzione vuota di senso non trova il proprio riempimento. L'anticipazione percettiva, invece di essere confermata nel suo decorso, viene smentita da ciò che si dà intuitivamente. La delusione non consiste dunque in una semplice mancanza di riempimento, ma in una *discrepanza positiva* tra ciò che era atteso e ciò che

¹⁰⁶ Hua XI, 25; trad. it. p. 59.

effettivamente appare. A questo punto si impone una distinzione importante. Nel decorso percettivo ordinario, le determinazioni che sopraggiungono nel corso dell'esperienza tendono ad *approfondire* e precisare quelle già date: esse costituiscono una serie di determinazioni concordanti che articolano progressivamente il senso dell'oggetto. Nel caso della negazione, invece, interviene un tipo diverso di determinazione. Le nuove determinazioni non approfondiscono le precedenti, ma le *contraddicono*: sono, appunto, "determinazioni dell'esser-altrimenti" (*Andersbestimmungen*). Queste determinazioni non si limitano ad aggiungere nuove proprietà all'oggetto; esse *intaccano la validità* delle determinazioni precedenti. L'oggetto continua a darsi come il medesimo polo intenzionale, ma alcune delle sue determinazioni vengono ora messe in questione o revocate. In questo senso, la negazione non distrugge semplicemente il senso dell'oggetto: essa lo *riconfigura* attraverso un processo di revisione. Pertanto, affinché possa verificarsi una delusione, deve necessariamente essere già avvenuto un certo grado di riempimento percettivo. Solo se una serie di determinazioni precedenti è stata effettivamente trattenuta nella *ritenzione* può sorgere il contrasto con la nuova intuizione. Husserl lo formula esplicitamente:

“Ogni attesa può essere delusa, e la delusione presuppone per essenza un riempimento parziale; se nello sviluppo della percezione non si mantenesse un certo grado di unità si disgregherebbe il vissuto intenzionale.”¹⁰⁷

Questa osservazione consente di chiarire ulteriormente il ruolo della base dossica. Se si disgregasse il vissuto intenzionale – inesorabile conseguenza di un'eventuale assenza del riempimento parziale – non si potrebbe affatto parlare di delusione, né, più generalmente, di negazione: infatti, vi deve pur resistere qualcosa di unitario affinché possa darsi negazione. In questo senso, ogni negazione è sempre una sorta di “negazione-di”, dello *stesso* polo oggettuale a cui afferivano le precedenti percezioni-determinazioni. Questo punto diventa particolarmente chiaro se si considera più da vicino la processualità della delusione in maniera dettagliata. Per esempio, qualora davanti a noi si presentasse – da un certo lato, che è per noi anteriore – una sfera rossa, potrebbe accadere che, girandovi attorno

¹⁰⁷ Hua XI, 26; trad. it. p. 60.

“tutto a un tratto e contro qualsiasi attesa, nel lato posteriore che ora diviene visibile si mostra non il rosso, ma il verde, e si manifesta una spigolosità o un’ammaccatura, invece della forma sferica annunciata dal lato anteriore. Prima che il lato posteriore sia percepito, la percezione nel suo decorso vivente aveva una sua predelineazione intenzionale e rinvii orientati in modo determinato verso il rosso e lo sferico. Tuttavia, invece di riempirsi in questo senso e trovare così conferma, essi vengono ora delusi¹⁰⁸: certo, l’ambito generale di senso viene conservato e si riempie, ed è solo in questo punto e solo in relazione a queste intenzioni che si fa avanti un “altrimenti”, un contrasto tra le intenzioni ancora viventi da un lato e, dall’altro, in nuovi contenuti intuitivi di senso che ora si danno insieme alle loro intenzioni più o meno piene.”¹⁰⁹

In questo modo la logica della delusione viene sviluppata nella sua dimensione concreta: i rinvii anticipativi al “rosso” si scontrano con il *nuovo contenuto intuitivo* del “verde”, mentre i rinvii alla “sfericità” fanno attrito con i nuovi contenuti intuitivi della “spigolosità” o dell’“ammaccatura”. Ma, allo stesso tempo, affinché questo contrasto possa manifestarsi, un certo “ambito generale di senso” deve preservarsi: esso costituisce propriamente il terreno sul quale la delusione “sta in piedi” e, per così dire, l’“arena” nella quale il conflitto si svolge.

Ad ogni modo, questa rottura non è irreparabile. Al contrario, il nuovo contenuto intuitivo che inizialmente appare come perturbazione può diventare il punto di partenza per la formazione di una nuova concordanza. Proprio per questo affermiamo che la progressione esperienziale non può essere semplicemente intesa linearmente: benché ogni concordanza sia essenzialmente lineare, talvolta una di queste deve cedere il posto ad un’altra che la supera, modificandone le direzioni percettive. Questo superamento è detto ora *integrazione* ora *correzione*: in generale, esso conduce al ripristino di un decorso esperienziale concordante o *normale*.

Ciononostante, per rimanere fenomenologicamente rigorosi, vale la pena sottolineare che la concordanza che prosegue senza delusioni e la concordanza recuperata dopo una

¹⁰⁸ Per sperimentare “su di sé” la consistenza della delusione, proponiamo un esempio tratto dall’ambito musicale. In particolare, raccomandiamo vivamente di ascoltare la geniale *coda* del brano *Pull me under* dei Dream Theater.

¹⁰⁹ Hua XI, 26-27; trad. it. p.61.

delusione non sono, in senso stretto, identiche. Certo che, dal punto di vista dell'esito, entrambe conducono a una percezione normale *ex post*; eppure, nella concordanza ripristinata, il nuovo gruppo di intenzioni che viene integrato alle intenzioni concordanti che precedevano la delusione resta sempre in rapporto con quest'ultimo secondo un legame di integrazione.¹¹⁰ In questo senso, per proporre un'immagine, un corpo umano che ha subito una certa ferita che ora si è completamente rimarginata pur non è equivalente, in senso stretto, ad un corpo umano che non ha mai subito quella ferita; analogamente, nella percezione, la concordanza ricostituita dopo una delusione conserva una relazione interna con l'evento perturbatore che l'ha resa necessaria. Come vedremo, questo genere di valutazione può essere esteso a qualsiasi tipo di modalizzazione.

“Dopo la modificazione che la percezione originaria nella sua semplicità e nella sua normalità ha subito a causa del fenomeno della cancellazione, abbiamo nuovamente una percezione *simile* a quella normale.”¹¹¹

La percezione che emerge dopo la cancellazione è dunque “simile” a quella normale, ma non coincide pienamente con essa. La normalità è stata ristabilita, ma attraverso una trasformazione interna del campo intenzionale.

A questo punto possiamo chiederci quale sia il rapporto tra il modo della negazione e il possibile fenomenologico che costituisce il tema generale della nostra indagine. A tale quesito si possono fornire due risposte precise e complementari. In primo luogo, la tematizzazione del modo della negazione permette di mettere in chiara luce quell'elemento di *negatività* che è proprio dello statuto percettivo: è esattamente quest'ultimo – come del resto non abbiamo mai mancato di sottolineare fin dall'inizio del nostro lavoro – che costituisce, in qualche modo, la prima *condizione di possibilità della possibilità fenomenologica*. In secondo luogo, come abbiamo già accennato, negazione e dubbio non costituiscono due modi completamente indipendenti della modalizzazione, ma sono piuttosto *co-implicati*: dunque, la descrizione della prima è prodromica alla descrizione della seconda nella quale, come osserveremo a partire dalla sezione successiva, la possibilità – anzi, le possibilità – appaiono tematizzate direttamente nell'analisi husserliana.

¹¹⁰ Cfr. Hua XI, 27; trad. it. p. 61.

¹¹¹ Hua XI, 27; trad. it. p. 61.

4.3.2 Il modo del dubbio

In un certo senso, lo stesso modo della negazione può essere considerato come un *caso-limite* del dubbio. In tale prospettiva, la negazione corrisponderebbe alla risoluzione *immediata* di una tensione che, in linea di principio, potrebbe assumere la forma del dubbio. Nel momento in cui il nuovo contenuto intuitivo fa la sua apparizione, la credenza precedente potrebbe entrare in uno stato di sospensione; ma talvolta questa sospensione non si sviluppa effettivamente, poiché viene immediatamente risolta a favore della nuova percezione attuale: il dubbio, per così dire, non fa in tempo a costituirsi come tale. Un esempio quotidiano potrebbe chiarire la struttura del fenomeno. Supponiamo di entrare in un locale e di credere inizialmente che esso sia particolarmente ampio. Successivamente, girandoci, scopriamo che l'impressione di spaziosità è prodotta da uno specchio che raddoppia visivamente la metratura dell'ambiente. In un caso del genere è difficile individuare una vera e propria fase intermedia in cui le due credenze coesistono stabilmente: la seconda percezione tende a soppiantare immediatamente la prima. E tuttavia, anche se questa fase non appare chiaramente nel decorso empirico dell'esperienza, da un punto di vista fenomenologico, essa vi è stata, in quanto le due credenze devono essersi incontrate, o, per usare l'espressione di Husserl, devono essersi "sovrapposte".

Ebbene, è precisamente in questa *sovrapposizione* che si manifesta l'essenza del *modo del dubbio*. In questo caso, il nuovo contenuto intuitivo, non essendo dotato di una forza determinante, non riesce a scalzare immediatamente le predelineazioni percettive anticipate, ma si limita ad opporsi ad esse, producendo così quella tipica situazione di *sospensione della validità* che caratterizza anche il dubbio inteso nel senso corrente del termine.¹¹² Da questo punto di vista, il fenomeno ricorda da vicino il gioco del "tiro alla

¹¹² È opportuno precisare che, accanto alla tipologia di dubbio appena descritta, ne esiste anche una seconda, che si differenzia dalla prima per la natura degli "attori" fenomenologici coinvolti. Il contrasto che caratterizza il dubbio, infatti, non deve necessariamente instaurarsi tra un'anticipazione vuota e un nuovo contenuto intuitivo; esso può sorgere anche tra *anticipazioni vuote tra loro*. In tal caso, il conflitto non deriva dall'urto tra un'anticipazione e una datità intuitiva che la smentisce, ma si sviluppa interamente all'interno dell'orizzonte anticipativo stesso. Infatti, "è possibile che la parte anteriore che vediamo e che si presenta nel senso apprensionale che le compete, predelinei per la parte posteriore qualcosa che è sì determinato, ma non in modo univoco, bensì ambiguo. [...] A differenza di quanto avveniva nel [precedente esempio], [il conflitto] ha luogo qui tra vuote interpretazioni anticipatrici." (Hua XI, 42; trad. it. p. 80). La dinamica fenomenologica di questo secondo tipo di dubbio resta, nel suo schema fondamentale, analoga a quella descritta nel testo principale: anche qui si verifica una tensione tra configurazioni di senso concorrenti, che si contendono il primato all'interno del campo intenzionale. Tuttavia, la portata teorica di

fune”: si tratta propriamente di uno stato di *tensione*, dove ciascuna delle credenze esercita la propria forza contro l’altra, nel tentativo di soppiantarla. Così,

“Nessuna delle due [apprensioni] viene cancellata durante il dubbio: esse stanno lì, in contrasto reciproco, ognuna ha in un certo qual modo la sua forza, è *motivata*.”¹¹³

Era quasi deducibile che Husserl qui abbia scelto di riportare in campo il lessico della motivazione. Che cosa, se non la motivazione, fa in modo che le credenze non siano affatto neutre, ma sono piuttosto dotate di una certa forza, che permette di comprenderle a tutti gli effetti come *inclinazioni*? Nel dubbio, questa dinamica motivazionale assume la forma di un autentico “raddoppiamento di senso”¹¹⁴ più o meno durevole. Due configurazioni di significato si sovrappongono nello stesso campo percettivo e rimangono entrambe operative, ciascuna sostenuta dalle proprie motivazioni: le credenze si fronteggiano, le inclinazioni si alternano e si contendono il primato.

Questa tensione non può tuttavia protrarsi indefinitamente e, per esaurirsi, similmente a quanto accade nel modo della negazione, bisogna dunque ripristinare la concordanza – la quale rimane sempre il *telòs* sullo sfondo di ogni progressione esperienziale. Dunque, quando si verifica l’imposizione di una e una sola credenza, il raddoppiamento di senso viene allora risolto attraverso la *soppressione* di una delle due configurazioni concorrenti. A seconda dei casi, sarà il nuovo contenuto intuitivo a prevalere sulle anticipazioni precedenti, oppure, al contrario, saranno le anticipazioni precedenti a neutralizzare l’apparente novità percettiva. A questo proposito, si può riprendere l’esempio già discusso della sfera della sfera rossa dal lato anteriore. Se fossimo rimasti in dubbio sulla colorazione – sulla sua possibile rossezza o verdezza – del lato posteriore, ad un tratto, “l’intenzione vuota del rosso è “soppressa” e negata dal “verde” che vi si è sovrapposto, quindi dall’intera sovrapposizione di una percezione piena del verde”.¹¹⁵ La soppressione è pertanto ciò che segue alla sospensione del “raddoppiamento di senso”. I nuovi

questo fenomeno è particolarmente significativa, nella misura in cui, per la prima volta, Husserl mostra che persino le anticipazioni che afferiscono ad una stessa cosa possono essere reciprocamente discordanti. L’orizzonte anticipativo non è dunque una struttura rigidamente unitaria, ma un campo nel quale possono emergere diverse linee di predelineazione. Come vedremo più avanti, queste anticipazioni discordanti non sono altro che le *possibilità* che l’oggetto apre nel decorso dell’esperienza.

¹¹³ Hua XI, 34; trad. it. p. 70. Corsivi del redattore.

¹¹⁴ Hua XI, 31; trad. it. p. 65.

¹¹⁵ Hua XI, 27; trad. it. p. 61.

contenuti intuitivi si sovrappongono alle anticipazioni percettive che avevano guidato l'esperienza fino a quel momento e ne cancellano la validità nei punti in cui esse risultano ormai incompatibili con la nuova evidenza. Se si volesse ricorrere a un'immagine presa dal lessico digitale contemporaneo, si potrebbe dire che le nuove determinazioni *si sovrascrivono* sulle precedenti, marcando come “non più validi” i segmenti del decorso intenzionale che erano stati costruiti sulla base delle predelineazioni ora risultate erranee.

Peraltro, è interessante notare come questa soppressione è caratterizzata da una dimensione temporale che va ben al di là della semplice strutturazione di ulteriori anticipazioni percettive che possano essere riempite senza incontrare né dubbi né delusioni. Non si verifica soltanto una modifica che concerne le attuali e future intenzioni. Poiché, “l'intero senso della percezione si modifica, e non soltanto quello che appartiene al tratto percettivo attuale”,¹¹⁶ allora “la modificazione noematica si irradia all'indietro nella sfera ritenzionale nella forma di una cancellazione retroattiva.”¹¹⁷ In altri termini, per costituire una nuova concordanza non è sufficiente, per così dire, “ripartire da zero”: per contro, è necessario sintetizzare un nuovo senso che risulti coerente con i decorsi esperienziali precedenti. Sotto questo profilo, sarebbe fuorviante immaginare l'esperienza come una successione di concordanze autonome, poste l'una accanto all'altra come segmenti di una catena: come se, una volta esaurita una concordanza, ne iniziasse semplicemente un'altra. La situazione fenomenologica è assai più complessa. La concordanza rimane, in un certo senso, sempre la stessa, ma attraversa una serie indefinita — e potenzialmente infinita — di modificazioni interne. Ogni nuova configurazione riorganizza retrospettivamente quelle precedenti, integrandole in un decorso unitario.

Ad ogni modo, nell'analisi che abbiamo sinora sviluppato circa il fenomeno del dubbio abbiamo mancato di rispondere ad un interrogativo cruciale: in virtù di che cosa una certa credenza finisce per imporsi sulle altre? E ancora: che cos'è, più precisamente, questa molteplicità di credenze concorrenti che si manifesta nel dubbio? Non è forse legittimo interpretarla come una *molteplicità di possibilità*? Ebbene, forti degli strumenti concettuali che abbiamo progressivamente elaborato, possiamo ora affrontare direttamente questo problema. È infatti proprio a questo punto che il legame tra dubbio e

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Hua XI, 31; trad. it. p.65.

possibilità fenomenologica può essere tematizzato in modo esplicito. Nella sezione seguente cercheremo dunque di mostrare come la dinamica del dubbio non soltanto presupponga la possibilità, ma ne costituisca una delle modalità fenomenologiche più originarie di manifestazione.

4.3.3 La possibilità problematica

Come abbiamo segnalato introducendo il concetto di modalizzazione, il terzo “modo” individuato da Husserl è quello della *possibilità*. Tuttavia, la possibilità non costituisce un modo che possa essere trattato in maniera completamente autonoma. Essa non si presenta come una modificazione isolata della credenza originaria, ma emerge sempre all’interno di altre dinamiche fenomenologiche. In particolare, la possibilità è complicata in altri processi di modalizzazione — soprattutto nel dubbio — oppure si manifesta quando si descrivono alcune strutture specifiche del decorso percettivo, come accade, ad esempio, nella dinamica della particolarizzazione, che esamineremo più avanti.

In questa sezione ci occuperemo di trattare della prima apparizione del modo della possibilità, ovvero quella che concerne strettamente il modo del dubbio. Infatti, le credenze che spingono in direzioni opposte, che costituiscono il dubbio e la sua tensione, sono, a tutti gli effetti, delle *differenti possibilità* che si profilano all’interno dello stesso campo percettivo. Anzi, secondo l’analisi sviluppata in *Esperienza e giudizio*, è proprio questa tensione originaria tra credenze concorrenti che consente la *costituzione genetica del concetto stesso di possibilità*. Sotto questo punto di vista Husserl è estremamente chiaro, in quanto

“Nel contrasto delle inclinazioni della credenza, e correlativamente delle pretese d’esistenza, ha la sua origine *il concetto di possibilità*. *L’esser-possibile, la possibilità è dunque un fenomeno che, allo stesso modo della negazione, ha luogo già nella sfera antepredicativa*, e ha qui la sua sede più originaria.”¹¹⁸

In questo senso, il modo del dubbio è *co-originario* a quello della possibilità: il dubbio si dà se e solo se si dà possibilità, perché il dubbio stesso si definisce attraverso il farsi avanti di una molteplicità di possibilità. Dunque, in questa modalizzazione — che è una soltanto

¹¹⁸ EU, 104; trad. it. [2] p. 219.

– si verifica una trasformazione delle validità: la *coscienza della certezza* diviene *coscienza presuntiva* e, parallelamente, ciò che prima era considerato effettivo o, addirittura, “esistente” appare ora solamente come possibile.¹¹⁹ L’oggetto non perde il suo riferimento alla realtà, ma la sua modalità di validità si indebolisce: esso non è più posto come determinato, bensì come uno tra diversi esiti possibili del decorso esperienziale.

Husserl attribuisce a queste configurazioni di senso il nome specifico di *possibilità problematiche* (*problematische Möglichkeiten*).¹²⁰¹²¹ Esse si stagliano davanti alla coscienza, e ciascuna rivendica la propria pretesa d’essere; sono motivate, e ciascuna di esse parla dunque a favore di qualche cosa. Allora non può che ripresentarsi uno degli interrogativi che abbiamo lasciato aperti al termine della precedente sezione: come viene superato l’impasse del dubbio? In altre parole, in che modo la coscienza riesce a uscire dalla situazione di sospensione prodotta dalla compresenza di più possibilità problematiche? Husserl distingue, a questo proposito, due modalità fondamentali.

Da un lato, la coscienza può permanere nello *stato di indecisione*, mantenendo aperto il campo delle possibilità nella speranza che un nuovo contenuto intuitivo intervenga a sciogliere la tensione. In questo caso, l’esperienza rimane sospesa: le possibilità continuano a coesistere senza che nessuna riesca a imporsi definitivamente. La coscienza attende, per così dire, un ulteriore sviluppo percettivo che possa condurre alla negazione dell’una o dell’altra possibilità.

“Io posso eventualmente notare la diversa grandezza dei pesi senza decidermi per uno degli elementi che ci impongono di supporli. Li lascio in sospeso, come gli altri. Attendo eventualmente l’esperienza “obiettivamente decisiva”, mi astengo dal prendere posizione, aspetto un’esperienza dalla quale una sola delle possibilità risulti come realtà “indubitabile”.¹²²

Dall’altro, Husserl ne individua una seconda, nella quale la coscienza interviene per porre fine alla situazione di indecisione. In questo caso, l’io compie una vera e propria *decisione*: accetta una determinata possibilità e, correlativamente, mette “fuori circuito”

¹¹⁹ Cfr. Hua XI, 28; trad. it. p. 62.

¹²⁰ Cfr. Hua XI, 43; trad. it. p. 81.

¹²¹ Come vedremo, la scelta di categorizzare questa possibilità come “problematica” è conforme all’esigenza da distinguerla da un’altra specie di possibilità.

¹²² Hua XI, 45; trad. it. pp. 83-84.

le altre. Questa dinamica è illustrata nelle *Lezioni* attraverso una metafora tanto precisa quanto suggestiva, che attinge al linguaggio del processo giudiziario:

“Diversi testimoni parlano e forniscono le loro testimonianze, che sono di diverso peso. Io le pondero e mi decido per un unico testimone e per la sua testimonianza, rifiutando così le altre. In tal modo il peso delle altre testimonianze può certo ridursi a zero. Esse perdono cioè di ogni peso, non ne hanno alcuno. E tuttavia anche così è necessario che un peso lo mantengano (che non risultino apertamente false): è piuttosto quell’unica testimonianza ha un tale “sovrappeso” che io mi decido per essa e lascio “cadere” le altre, non ne “tengo conto” e, in questo senso, le rifiuto. Prendo posizione o partito per quell’unica testimonianza e contro le altre.”¹²³

In altri termini, l’io si presenta come un giudice: passa in rassegna le possibilità – i testimoni chiamati in giudizio a deporre nel dubbio – le ascolta, e cerca di stabilire quale di queste costituisca la “voce” più attendibile. Poiché ogni possibilità è motivata, a ciascuna di esse corrisponde un certo *peso*. Il processo decisionale consiste allora in una sorta di *ponderazione*: così come il giudice ordinario pone sulla bilancia della giustizia le varie ragioni dei presenti in aula, propendendo per quelle che risultano più “pesanti” da un punto di vista argomentativo, allo stesso modo l’io cerca nel dubbio di rintracciare la possibilità di maggior “sovrappeso”.

Tuttavia, la metafora rivela anche un altro aspetto decisivo della situazione fenomenologica. Così come il giudice ordinario è tenuto a pronunciarsi anche quando il quadro probatorio non è perfettamente chiaro, allo stesso modo l’io, nella dinamica del dubbio, può essere tenuto a scegliere pur in assenza di una piena evidenza. Questo punto merita di essere sottolineato con particolare attenzione. L’io non sceglie semplicemente la possibilità che possiede il peso maggiore nel senso di un calcolo puramente meccanico. Se la decisione fosse il risultato necessario di una semplice comparazione quantitativa, la situazione non si distinguerebbe in modo sostanziale dal caso precedente, nel quale l’io sospende il proprio giudizio e attende che il dubbio venga risolto da una nuova evidenza percettiva. In una tale ipotesi, la decisione non sarebbe autentica, nella misura in cui essa sarebbe del tutto priva di “libertà”: essa coinciderebbe con il risultato automatico di un

¹²³ Hua XI, 45; trad. it. p.83.

confronto tra grandezze motivazionali, che selezionerebbe inevitabilmente il peso maggiore. Ma la fenomenologia husserliana mostra che la situazione è più complessa.¹²⁴ Benché l'io cerchi senz'altro di orientarsi verso quella che esso ritiene più motivata, la sua scelta non consiste tanto nella selezione di una specifica possibilità, quanto, in modo complementare, nell'esclusione di tutte le altre, che vengono "lasciate "cadere"" o di esse io "non tengo conto". La decisione si configura quindi come un atto di *neutralizzazione* selettiva. Le possibilità alternative non vengono necessariamente confutate — non risultano cioè apertamente false — ma vengono poste fuori gioco all'interno del decorso dell'esperienza. Esse perdono la loro efficacia motivazionale e cessano di orientare il campo intenzionale. In questo senso, non ci pare inappropriato affermare che questo genere di neutralizzazione costituisca un tipo di riduzione non dissimile da quello

¹²⁴ Per chiarire ulteriormente quanto stiamo sostenendo, può essere utile proporre una breve formalizzazione del problema. La decisione che interviene nel superamento del dubbio non può essere interpretata come il risultato di una semplice operazione logica. Non si può dire, propriamente, che a ciascuna possibilità corrispondano valori determinati $P_1, P_2, \dots, P_n$ (con $n < \infty$) e che, ad esempio, essendo $P_3 > P_1 > P_2 > \dots > P_n$, la scelta ricada necessariamente su P_3 . Uno schema di questo tipo presupporrebbe infatti che il *peso motivazionale* associato a ciascuna possibilità sia perfettamente determinato e pienamente comparabile con quello delle altre. Ma è proprio questo presupposto a non reggere fenomenologicamente. Le possibilità che emergono nel dubbio non possiedono un peso rigidamente quantificabile: la loro forza motivazionale è spesso fluttuante, ambigua, talvolta persino instabile nel corso del decorso esperienziale. Tuttavia, è evidente che, dietro questo problema apparentemente di natura specifica, vi soggiaccia una questione fenomenologica di primaria importanza. Infatti, se nelle proposizioni husserliane si nasconde una certa ambiguità, ciò è dovuto al fatto che anche qui deve essere portato in gioco il complessissimo rapporto fra *volontarietà* e *involontarietà*, fra *attività* e *passività*. Husserl fa del suo meglio per tentare di superare la prospettiva, da un lato, di una decisione puramente libera e, dall'altro, quella di una decisione puramente determinata - quindi quella di una non-decisione. È proprio qui che la metafora giudiziaria mostra tutta la sua efficacia descrittiva. Il giudice ascolta le testimonianze — e in questo ascolto egli è, in una certa misura, *passivo*, poiché deve accogliere ciò che viene presentato davanti a lui. Ma al tempo stesso resta lui a pronunciare la sentenza: la decisione finale è un atto che gli appartiene. L'immagine consente così di rendere visibile l'intreccio di passività e attività che caratterizza la dinamica della decisione. Un passaggio, presentato alla pagina successiva rispetto alla trattazione della questione dell'"io giudice", esprime bene questa tensione. "Ma può accadere che io sia incline a decidermi a favore di questa possibilità, che la segua, per così dire, per un tratto, che mi lasci trascinare, che sia disposto a seguire la tendenza" (Hua XI, 45; trad. it. p. 84). Il linguaggio utilizzato da Husserl è qui particolarmente significativo. L'io si lascia trascinare, segue una tendenza, si scopre incline verso una determinata possibilità. L'atto decisionale non appare quindi come un gesto sovrano completamente separato dal campo delle motivazioni, ma come un movimento che prende forma all'interno di tale campo. Tuttavia, questa semplice distinzione tra ascolto e sentenza non è ancora sufficiente dal punto di vista descrittivo. Resta infatti aperta una questione più radicale: quale relazione lega esattamente l'ascolto alla decisione? In che modo la percezione del peso motivazionale delle diverse possibilità si trasforma nel gesto attraverso cui l'io prende posizione per una di esse?

Se questo interrogativo non viene esaurito, ciò non dipende tanto da una carenza analitica, ma da un *limite logico*: *fintanto che viene adottato un linguaggio puramente concettuale, esso non potrà mai essere superato* (e il rischio di determinismo resterebbe sempre "alle porte"). La problematica, com'è risaputo all'interno della scuola fenomenologica, è vastissima, e questa non può costituire la sede adatta a svilupparla. In merito, ci limitiamo soltanto a segnalare che M. Merleau-Ponty sarà sensibilissimo a questa questione e lui per primo - seppur attraverso mezzi molto diversi - cercherà di elaborarla adeguatamente.

caratterizzante la stessa *epoché*. Del resto, nei loro confronti ci rifiutiamo di accettarne la validità, pur senza rinnegarne il peso.

““Questa certezza presuntiva si caratterizza come una certezza impura; la decisione è sì compiuta, ma è per così dire, internamente corrosa, indebolita dalle possibilità opposte, il peso delle quali è ancora presene e pesa ancora, solo che noi *neghiamo loro la validità*.”¹²⁵

Per accentuarne i limiti, simili a quelli che potrebbero caratterizzare una certa “verità giudiziaria”, la nuova certezza che segue la decisione dell’io viene detta *certezza impura*, che si distingue dalla certezza pura che fa riferimento alla credenza originaria: una decisione è stata presa, una linea interpretativa è stata adottata, e tuttavia resta sempre la consapevolezza che altre possibilità avrebbero potuto essere sostenute. Quest’ultima distinzione rinvia direttamente a quanto abbiamo osservato a proposito della negazione: come la percezione normale recuperata resta soltanto *simile* a quella che non ha conosciuto delusioni, così la certezza impura è sì una nuova certezza, ma inesorabilmente “internamente corrosa”.

È importante sottolineare che questa decisione — almeno nel quadro teorico delle *Lezioni* e nel §21 di EU — viene comunque sempre operata al livello antepredicativo delle sintesi passive, sul terreno della schietta esperienza sensibile descritta in EU. Ciò non significa tuttavia che la decisione resti confinata a questo livello originario. Essa può infatti essere ulteriormente tematizzata attraverso un atto esplicito della coscienza, dando luogo a una decisione attiva. In questo caso la presa di posizione diventa tematica e si esprime in un giudizio linguisticamente formulato. Si compie così il passaggio da una modalizzazione originaria — che opera implicitamente nel decorso percettivo — ad una modalizzazione tematica, che ne costituisce l’esplicitazione predicativa.¹²⁶

In questa sezione abbiamo preso in esame il *modo della possibilità* nella sua stretta relazione con il modo del dubbio. Come abbiamo visto, lo stesso terreno del dubbio risulta quello geneticamente più originario per la costituzione dell’*essere-possibile*. Ad ogni modo, la *possibilità problematica* non costituisce l’unica forma in cui la possibilità può manifestarsi nell’esperienza nel contesto della modalizzazione. Infatti, vi è una seconda

¹²⁵ Hua XI, 46; trad. it. p. 85.

¹²⁶ Cfr. EU, 327-328; trad. it. p. 665-666.

specie di modo della possibilità: non esistono soltanto *possibilità problematiche*, ma bensì anche *possibilità aperte*. Sarà dunque compito della sezione seguente portare a tema questa seconda modalità.

4.3.4 La possibilità aperta

Innanzitutto, come abbiamo accennato, la *possibilità aperta* (*offen Möglichkeit*) si distingue da quella problematica nella misura in cui la modalizzazione a cui afferisce è fondamentalmente differente. Se la prima si costituisce a partire da una molteplicità di inclinazioni, responsabili della tensione dubbia, la seconda non è co-originaria al dubbio; essa non comporta alcuna competizione tra alternative determinate e non è accompagnata da qualcosa come un *peso motivazionale*. Del resto, l'apertura che la caratterizza consiste precisamente nel fatto che le possibilità che essa comprende non sono ancora configurate come alternative tra cui scegliere. Di conseguenza, tali possibilità non possono essere propriamente confrontate tra loro. Esse non si presentano come opzioni in competizione, ma come un campo indeterminato di possibilità che resta, per così dire, sullo sfondo dell'esperienza. In quanto prive di peso motivazionale, esse risultano reciprocamente indifferenti: nessuna di esse si impone come più plausibile o più fondata delle altre. Husserl descrive questa struttura nei seguenti termini:

“La possibilità aperta per principio non implica alcuna inclinazione. Essa non si impone come esistente, nulla parla a suo favore, verso di essa non si dirige alcuna richiesta, sia pure ostacolata da opposte richieste.”¹²⁷

In altri termini, la possibilità aperta non esercita alcuna pressione sulla coscienza. A differenza della possibilità problematica, essa non rivendica la propria realizzazione e non entra in conflitto con altre possibilità. Essa rappresenta piuttosto lo sfondo di indeterminatezza entro il quale l'esperienza può eventualmente articolare, in un secondo momento, configurazioni più determinate di senso.

Questa descrizione negativa delle possibilità aperte potrebbe indurre ad accostarle a quelle che, nel contesto dell'analisi circostanziale, Husserl aveva definito *possibilità vuote*: delle possibilità, cioè, che non sono caratterizzate da altro se non dalla loro stessa condizione di pensabilità, ovvero la non contraddizione. Un tale accostamento, tuttavia,

¹²⁷ Hua XI, 43; trad. it. p. 81.

sarebbe fuorviante. Infatti, le possibilità aperte si differenziano dalle possibilità vuote – oltre che per il mero contesto teorico in cui sono messe a tema – specialmente in quanto le prime costituiscono un campo sì indeterminato, ma tuttavia *determinato nella propria generalità*. Ed è precisamente questa struttura — indeterminatezza nella specificazione, ma determinazione nella forma generale — che consente di comprendere perché alla possibilità aperta sia connessa una peculiare modalizzazione della certezza. Come osserva Husserl:

“La possibilità aperta può essere intesa come una modalizzazione della certezza. [...] Poiché nel modo della certezza è richiesta, in una generalità indeterminata, una colorazione a macchie, allora il riempimento è ad essa legato: richiesto è appunto un “qualunque” colore con una macchia di forma “qualsiasi”, e qualsiasi particolarità di questo tipo soddisfa in egual modo questa richiesta.”¹²⁸

In altri termini, la possibilità aperta si raggiunge sì attraverso un'intenzione indeterminata, ma quest'ultima tiene pur ferma la generalità entro cui la possibilità si dovrebbe manifestare. Ciò significa che ciò che è atteso non è semplicemente un vaghissimo “qualsiasi cosa”, bensì un “qualsiasi” - colore o una “qualsiasi” - forma. L'indeterminatezza riguarda dunque il modo della particolarizzazione, non il campo entro cui essa può avere luogo.

Sotto questa prospettiva, nel corso dello sviluppo di un certo decorso percettivo le possibilità aperte sono intenzionate senza costituire autentiche delineazioni anticipatorie determinate. Esse non prefigurano alternative precise, ma mantengono aperto un campo di specificazioni ugualmente compatibili con la generalità anticipata. Un esempio chiarificatore può essere tratto dall'esperienza musicale. Se ascoltiamo un brano in Do maggiore, un passaggio Sol–La minore (V–VI grado della scala) non disturba l'orecchio, come se quest'ultimo potesse anticipare soltanto la risoluzione canonica Sol–Do (V–I grado). Tanto il primo grado quanto il sesto possono proseguire coerentemente l'armonia senza produrre fratture né delusioni percettive: essi risultano indifferenti l'uno rispetto all'altro, nel senso che entrambi soddisfano le esigenze della struttura melodica in atto. Non si tratta, quindi, di alternative problematiche, fra le quali l'ascolto dovrebbe decidere,

¹²⁸ Hua XI, 43; trad. it. pp.81-82.

ma di specificazioni ugualmente legittime di quella “generalità melodica” che l’intenzione vuota comunque richiede.

D’altra parte, dovrebbe essere chiaro che questa “generalità indeterminata” trova il proprio equivalente fenomenologico nella “vaga genericità” che caratterizzava le varie strutture d’orizzonte, differenziandole l’una dall’altra. Pertanto, il legame fra le possibilità aperte e l’orizzonte non è dunque meramente analogico, ma piuttosto autenticamente costitutivo. In questo senso, l’apertura dell’orizzonte di possibilità è la medesima apertura delle possibilità aperte: e dunque, *ogni orizzonte aperto di possibilità è un orizzonte di possibilità aperte*.

“Certo ciò che è delineato intenzionalmente nell’orizzonte appercettivo d’una percezione non è possibile ma certo. E tuttavia in queste delineazioni sono sempre incluse possibilità, anzi complessi di molte possibilità. La delineazione delle parti non vedute di un oggetto, nella percezione che se ne ha dalla parte anteriore, è indeterminatamente generica. [...] Certo è “qualche colore in genere” o “un colore in generale interrotto da macchie” e simili, quindi “un’indeterminata genericità”¹²⁹ [...] Nella possibilità aperta non si può parlare di peso. Qui non ci sono alternative, ma, entro i confini determinati della generalità, tutte le possibili specificazioni sono egualmente possibili.”¹³⁰

Proprio perché appartiene a una determinata generalità, la realizzazione di una possibilità aperta introduce sempre una nuova determinazione. In tal senso, essa entra pienamente nel decorso percettivo che abbiamo descritto come dinamica della particolarizzazione. L’attuazione di una possibilità aperta non corregge una predelineazione precedente, ma la specifica ulteriormente, trasformando una genericità anticipata in una determinazione più precisa. Si potrebbe allora formulare la relazione nei seguenti termini strutturali: la determinazione più precisa sta alla possibilità aperta come la determinazione dell’*esser-altimenti* sta alla possibilità problematica. Mentre quest’ultima implica una messa in questione delle predelineazioni già operative — e dunque una loro possibile decostruzione — la possibilità aperta le prosegue, eccedendole nel senso di una progressiva specificazione. In questa prospettiva, la possibilità aperta rappresenta una

¹²⁹ EU, 105; trad. it. p. 221.

¹³⁰ EU, 108; trad. it. p. 227.

potenzialità strutturalmente “positiva” che controbilancia, per così dire, la funzione negativa propria della possibilità problematica. Se la possibilità problematica interviene là dove l’anticipazione viene incrinata e deve essere riorganizzata, la possibilità aperta opera invece sul versante della continuità: essa non interrompe il decorso anticipatorio, ma ne alimenta lo sviluppo, consentendo che l’indeterminata generalità dell’orizzonte si traduca gradualmente in determinazioni sempre più articolate.

* * *

In questo Capitolo abbiamo affrontato il tema della modalizzazione, nella misura in cui la sua tematizzazione implica, direttamente o indirettamente, il ricorso alla nozione fenomenologica di possibilità. Ciò ha richiesto di mostrare come un determinato modo della possibilità possa essere reso intelligibile attraverso la descrizione di specifiche dinamiche percettive. In questo quadro abbiamo distinto due forme fondamentali: la *possibilità problematica* e la *possibilità aperta*. Tuttavia, il significato fenomenologico di tale distinzione non coincide esattamente con quella, elaborata nell’ambito dell’analisi circostanziale, tra *possibilità motivata* e *possibilità vuota*. La ragione di questa mancata coincidenza è, in primo luogo, di ordine contestuale: Husserl non introduce mai esplicitamente queste due coppie concettuali nello stesso contesto teorico, né ne propone una correlazione sistematica. Ciò impone una certa cautela interpretativa.

Nonostante ciò, alcune relazioni strutturali possono essere indicate con sufficiente plausibilità. Da un lato, ogni possibilità problematica è necessariamente una possibilità motivata: essa emerge infatti sempre da una frattura o da una tensione interna al decorso percettivo che la rende fenomenologicamente giustificata. Tuttavia, non ogni possibilità motivata assume la forma specifica della problematicità; vi sono infatti possibilità motivate che non comportano alcuna rottura delle predelineazioni percettive e che quindi non generano l’esperienza dell’esser-altrimenti. Dall’altro lato, ogni possibilità aperta può essere ricondotta alla sfera delle possibilità vuote, nella misura in cui entrambe condividono il tratto dell’indeterminatezza specificativa. Del resto, l’idea dell’appartenenza del dominio delle possibilità aperte a quello delle possibilità vuote sembra avvalorata da un esempio che lo stesso Husserl riporta in chiusura al Capitolo dedicato al *Modo della possibilità*. Così,

“osservando il fabbro mi aspetto che il martello brandito cali e il ferro si pieghi; vedendo cadere un bicchiere mi aspetto che si rompa e si frantumi. – Qui sono presenti contro-possibilità, può subentrare un effetto collaterale imprevisto e il bicchiere, attraverso un casuale urto laterale, può cadere su una vicina stuoia di paglia invece che sul pavimento di pietra, ecc. Ogni evento è qui, in quanto evento fisico, circondato da un orizzonte di possibilità aperte – ma sono possibilità aperte per le quali, nel momento dato, non c’è nulla che parli; le attese sono certezze semplici che non subiscono alcun impedimento, non vi è un’attesa che si modalizzi nella forma della sua supposizione e che si opponga ad un’altra attesa dello stesso tipo.”¹³¹

Le possibilità aperte sono possibilità non motivate, delle mere “contro-possibilità” per cui “non c’è nulla che parli”: si tratta di caratterizzazioni che potrebbero fare di esse delle possibilità vuote a tutti gli effetti. Purtuttavia, ciò non toglie che, anche in questo caso, la relazione non è simmetrica: non ogni possibilità vuota costituisce una possibilità aperta. La possibilità aperta, infatti, pur mantenendo un’indeterminatezza nella specificazione, rimane comunque inscritta entro una determinata generalità intenzionale, mentre la possibilità vuota, nell’analisi circostanziale, è definita in modo assai più minimale, come semplice pensabilità priva di contraddizione. Seguendo questa linea interpretativa, si potrebbe dunque affermare — almeno a titolo ipotetico — che le possibilità problematiche e le possibilità aperte costituiscano, rispettivamente, dei *sottoinsiemi fenomenologicamente determinati* delle possibilità motivate e delle possibilità vuote. Tuttavia, una simile formulazione deve rimanere al livello di una proposta interpretativa: i testi husserliani non forniscono elementi espliciti sufficienti per sancire definitivamente tale rapporto.

Finora le nostre analisi si sono svolte esclusivamente entro il contesto della datità più originaria: quello della percezione, intesa come modalità fondamentale del darsi del fenomeno e come terreno privilegiato per l’emergere delle prime articolazioni della possibilità (in particolare nelle forme del dubbio e della modalizzazione antepredicativa). Eppure, una simile delimitazione, per quanto metodologicamente giustificata, risulta inevitabilmente restrittiva. Nella nostra esperienza quotidiana, infatti, il possibile non si

¹³¹ Hua XI, 51; trad. it. p. 90.

esaurisce affatto nella sfera percettiva, né può essere compreso adeguatamente se lo si vincola unicamente alle dinamiche dell'intuizione sensibile originaria.

Esso concerne in modo essenziale anche una seconda regione del manifestarsi del dato: l'*immaginazione*. In questa dimensione, il possibile non si limita più ad emergere come modificazione della credenza o come esito di tensioni percettive, ma si offre come campo autonomo di variazione, costruzione e trasformazione. Qui, infatti, la coscienza non si limita a registrare o a subire delle possibilità, ma le produce attivamente, le articola secondo il registro del “come-se” e ne esplora sistematicamente le implicazioni. È proprio in questa regione che il possibile assume una funzione particolarmente evidente e, per certi versi, paradigmatica: ciò che nella percezione appariva ancora legato a vincoli di datità e a dinamiche passive, nell'immaginazione si dispiega invece secondo una libertà che ne rende manifeste le strutture costitutive. Per questa ragione, nel Capitolo successivo dovremo rivolgere l'attenzione a questa ulteriore regione fenomenologica, esaminando il modo in cui l'immaginazione riconfigura il campo delle possibilità.

5. Immaginazione e possibilità

Fino a questo momento abbiamo proposto una serie di descrizioni del possibile nel suo ancoraggio esperienziale che, pur introducendo strumenti concettuali di portata generale — come nel caso paradigmatico della nozione di orizzonte — hanno privilegiato, per ragioni di chiarezza espositiva, l'analisi della cosa spaziale colta nella percezione esterna. E tuttavia, il dominio di ciò che si dà con evidenza fenomenologica non si esaurisce affatto in questa sfera. Esso include anche quanto si manifesta nell'immaginazione. Per questa ragione, è necessario affrontare esplicitamente il rapporto tra immaginazione e possibilità, che costituisce l'oggetto della presente sezione.

Com'è noto, Husserl dedica uno spazio rilevante al tema dell'immaginazione già in scritti anteriori alla svolta trascendentale di *Ideen I*, come attestano le lezioni raccolte in *Per una fenomenologia della coscienza interna del tempo* a partire dal 1905.¹³² Tuttavia, è soprattutto a partire da *Ideen I* che l'immaginazione assume un ruolo metodologicamente decisivo: essa viene infatti riconosciuta come la sede privilegiata del *metodo delle variazioni eidetiche*, vale a dire lo strumento attraverso cui la fenomenologia mira a costituirsi come scienza delle essenze.

Nel presente contesto non intendiamo né ricostruire sistematicamente le analisi husserliane dell'immaginazione, né entrare nei dettagli — peraltro complessi — del metodo delle variazioni. Entrambi i compiti richiederebbero una trattazione autonoma. Piuttosto, coerentemente con il filo conduttore del nostro lavoro, ci limiteremo a isolare alcuni tratti essenziali dell'immaginazione che risultano indispensabili per chiarire il nesso con la possibilità. Quanto al metodo delle variazioni, ne metteremo in luce soltanto il coinvolgimento strutturale, nella misura in cui esso illumina direttamente il problema che ci interessa.

Innanzitutto, l'immaginazione (*Phantasie*) costituisce, accanto alla percezione e al ricordo, una delle tre modalità fondamentali del darsi del dato. Se la percezione concerne ciò che si presenta (*Gegenwärtigung*) “in carne e ossa”, l'immaginazione e il ricordo appartengono invece alla sfera della *presentificazione* (*Vergegenwärtigung*). In entrambi

¹³² Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Hua X, trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893–1917)*, § 19, § 23, Appendice II.

questi casi il dato è sì dato intuitivamente, ma non è presente in senso pieno: esso si dà come irreale.

Questa precisazione è decisiva. L'immaginazione non è una forma di mera astrazione o di pensiero vuoto: essa è una modalità intuitiva del darsi, ma una modalità che sospende la posizione d'esistenza propria della percezione. In questo senso, ogni atto immaginativo può essere descritto come un "vedere senza credere". La credenza originaria — la *doxa* che pone l'oggetto come esistente — resta infatti prerogativa della percezione, come abbiamo visto nella nostra analisi della base dossica e della modalizzazione. Proprio a causa di questo statuto peculiare — quello di una irrealtà che non coincide con il nulla — il lessico husserliano relativo all'immaginazione è frequentemente accompagnato dal prefisso "quasi-". L'immaginazione si configura così come una *quasi-esperienza* (*Quasi-Erfahrung*): una forma di esperienza che riproduce la struttura intenzionale della percezione senza dividerne la posizione d'esistenza. Questo carattere diventa ancora più perspicuo se si considera che Husserl interpreta l'immaginazione come un vero e proprio *analogon* della schietta esperienza sensibile analizzata in *Esperienza e giudizio*. L'immaginazione non è semplicemente altra rispetto alla percezione, ma ne costituisce una variazione strutturale: essa ne riprende la forma, trasponendola però nella modalità del *come-se*. L'oggetto immaginato si dà, per così dire, come se fosse percepito, senza esserlo effettivamente. È precisamente questo "meccanismo" della similitudine che consente di comprendere il ruolo decisivo dell'immaginazione nella costituzione del possibile. Tale dinamica viene tematizzata esplicitamente in testi come l'*Einleitung in die Philosophie*, che raccoglie le lezioni tenute da Husserl tra il 1922 e il 1923 e che costituirà per noi un punto di riferimento centrale per l'analisi del rapporto tra immaginazione e possibilità. In apertura al §36, Husserl introduce le peculiarità del nuovo campo di indagine dell'immaginazione:

"Passiamo ora dal caso della *realtà effettiva* (*Wirklichkeit*) a quello della *possibilità*, dall'esperienza originaria della percezione alla fantasia immaginativa. Non si tratta dell'attività del percepire, della percezione effettiva del soggetto reale in relazione alla sua fisicità reale. Si tratta di una certa modificazione di tutto ciò, ovvero la modificazione della fantasia. Ad esempio: fantasticando su un albero e mettendone in luce la *possibilità*, è come se stessi percependo un albero, cioè come se lo avessi inizialmente percepito da un lato, come se muovessi gli occhi e altri

organi e in tal modo avviassi attività percettive, come se, così facendo, vedessi, toccassi, ecc. costantemente, richiamando alla mente i lati corrispondenti, prima non visibili, dell'albero con le loro caratteristiche associate. Come nella percezione effettiva, la concordanza del modo di essere indica che un orizzonte intenzionale apertamente indeterminato è intrecciato con l'esistenza di ciò che viene effettivamente visto. Non è necessario andare oltre. Evidentemente, la coscienza fantastica che rende cosciente un albero, un paesaggio, un centauro contiene tutte le caratteristiche intenzionali della percezione, ma precisamente nella modificazione del "*come se*" di tipo fantastico.”¹³³

La nozione di modificazione del “come se” si rivela, dunque, decisiva per comprendere il passaggio dalla coscienza percettiva alla coscienza fantastica. Come emerge con particolare evidenza dal passo citato, il legame tra immaginazione e possibilità è qui strutturale: alla percezione corrisponde la realtà effettiva, mentre all’immaginazione corrisponde, in un certo senso, la possibilità. Non si tratta, tuttavia, di una semplice opposizione tra due domini, ma sempre di una modificazione (*Modifikation*) interna della medesima struttura intenzionale.

Resta però da chiarire in quale senso l’immaginazione consenta effettivamente di “mettere in luce” la possibilità di un oggetto, come nel caso dell’albero evocato da Husserl. Per rispondere a questa domanda è necessario approfondire la distinzione eidetica tra percezione e immaginazione. Finora ne abbiamo descritto i tratti fondamentali, ma non abbiamo ancora esplicitato ciò che permette di distinguerne con rigore i rispettivi domini. In altri termini, la differenza tra esperienza ed “quasi-esperienza” non è immediatamente data, ma può essere chiarita ulteriormente attraverso un’operazione analitica specifica.

5.1 Libertà e identificazione

Tale operazione può essere chiarita a partire dal funzionamento del momento costitutivo dell’*identificazione* nei due ambiti. In prima approssimazione, non vi è tra percezione e immaginazione una differenza radicale sotto questo profilo: in entrambi i casi abbiamo a che fare con un oggetto intuitivamente dato. Il bicchiere *presentato* e il bicchiere

¹³³ Hua XXXV, 181-182, (Traduzione e corsivi del redattore).

presentificato sono entrambi oggetti di una qualche forma *intuizione*, sebbene secondo modalità differenti.

“Le varie forme degli oggetti di cui abbiamo parlato ci giungono originariamente attraverso un'attività ad essi corrispondente e a sua volta plasmata in modo diverso, e, come è facile vedere, si tratta sempre di un atto di *identificazione*.”¹³⁴

Da questo punto di vista, se ci arrestassimo ad una simile “analisi statica”, risulterebbe assai difficile comprendere adeguatamente le *differenze eidetiche* che permettono di distinguere un bicchiere percepito da un bicchiere immaginato. Per contro, tali differenze si possono osservare bene nel momento in cui operiamo piuttosto una certa “analisi dinamica”. In effetti, sebbene il momento identificativo sia formalmente analogo, esso si inserisce in due processualità radicalmente differenti. Pertanto, pare proprio questa divergenza dinamica a costituire il criterio decisivo di distinzione tra percezione e immaginazione.

Dunque, ciò che caratterizza in modo essenziale il dominio dell'immaginazione è infatti la *libertà* nella prosecuzione dell'esperienza. Per mantenere l'identificazione dell'oggetto immaginato, la coscienza deve stabilire *attivamente* — e *di volta in volta* — la continuità concordante delle sue determinazioni. Nel caso della percezione, al contrario, tale continuità è in larga misura passivamente data. Se considero un albero reale e mi muovo attorno ad esso, le sue nuove vedute si impongono alla mia coscienza secondo un decorso regolato dalle condizioni percettive: si tratta di prospettive sempre parziali, ma comunque vincolate da una concordanza che non dipende dalla mia libera scelta. Nell'immaginazione, per contro, la situazione è profondamente diversa. Se immagino di compiere la medesima operazione — ad esempio, di girare attorno a un albero immaginato — le nuove vedute non sono già date, ma devono essere prodotte dalla coscienza stessa: esse non risultano più “ricevute”, quanto piuttosto “poste”. In questo senso, mentre nella percezione posso soltanto anticipare o attendere determinate caratteristiche dell'oggetto (ad esempio, ipotizzare che sul lato nascosto dell'albero vi sia un buco), nell'immaginazione posso deciderle liberamente. L'orizzonte non si limita a suggerire possibilità: esso può essere attivamente configurato. Ciò significa che, per esempio, dell'albero che ho davanti a me posso ipotizzare che presenti un buco nel lato

¹³⁴ Hua XXXV, 153; (traduzione del redattore).

posteriore che vedrò nella successiva percezione attuale, mentre nell'albero immaginato posso addirittura scegliere tale eventualità.

Questa libertà, tuttavia, non deve essere fraintesa. Essa non implica una maggiore “forza” dell'esperienza immaginativa, ma piuttosto il contrario: la sua estensione è inversamente proporzionale alla sua efficacia. Infatti, proprio perché riguarda un oggetto irreali, tale libertà è strutturalmente *debole*: le determinazioni immaginative non possiedono il carattere vincolante delle determinazioni percettive. È in questo senso che risulta particolarmente efficace la distinzione proposta da Serban, la quale tiene a sottolineare che in Husserl le possibilità percettive sono anche *possibilità pratiche* (*possibilités pratiques*) — una caratterizzazione che non può essere estesa all'immaginazione¹³⁵:

“Queste possibilità percettive dell'esperienza sono possibilità che posso attualizzare - alzando gli occhi, avvicinandomi alle cose che voglio guardare, ecc. -, il che significa che si possono considerare anche come possibilità pratiche. Una possibilità immaginativa, invece, posso soltanto rappresentarmela (benché questa rappresentazione sia a sua volta intuitiva e non semplicemente simbolica o vuota).”¹³⁶

In altri termini, all'immaginazione è richiesto uno sforzo attivo per conservare l'identificazione dell'oggetto: uno sforzo che si configura propriamente come costruzione, da rinnovare a ogni cinestesi immaginata, come un continuo “portare avanti” il filo del fantasticare.

“Porre una possibilità significa, a partire dall'Io attuale, intendere il fantasticato in un senso determinato, mantenerlo fermo e, nella conservazione dell'identità di senso, sostenere arbitrariamente l'unità nello stile della concordanza; ciò significa dunque continuare a fingere soltanto in modo tale che questa identità non venga violata, che il senso sia soltanto ulteriormente determinato, ma non soppresso nel

¹³⁵ Come acutamente osserva Mohanty, “pratica in senso paradigmatico è per Husserl, ovviamente, la coscienza cinestetica del “posso muovermi” in Mohanty, J.N., (1984), p. 28 (traduzione del redattore). Al di là delle riflessioni già presentate fra la cosa e le cinestesi, non si entrerà nel merito della sfera propria a cui le possibilità pratiche pertengono, ovvero quella dell'”Io posso” (*Ich Kann*). Per una tale trattazione rimandiamo ancora a Serban, C. (2016), pp. 38-64. A nostro avviso, lo statuto di questo “potere” esula dal senso propriamente fenomenologico-esperienziale del possibile oggetto di questa indagine.

¹³⁶ Serban, C. (2016), p. 264, (traduzione del redattore).

conflitto, ossia nella forma di una negazione che annulli l'impostazione iniziale.”¹³⁷

Da questa formulazione emergono con chiarezza due risultati decisivi. Da un lato, la libertà si impone come criterio distintivo fondamentale tra oggetto presentato e oggetto presentificato. Dall'altro, lo stesso atto di prosecuzione concordante — che nel dominio percettivo si realizza come tendenza passiva alla concordanza — nell'immaginazione coincide propriamente con l'istituzione della possibilità. I due aspetti non sono giustapposti, ma intrinsecamente connessi: ciò che rende il fantasticato un possibile è precisamente il fatto che la sua unità deve essere attivamente mantenuta e liberamente prolungata. Ne segue che l'identificazione immaginativa, proprio perché priva dell'ancoraggio alla resistenza del reale, non può dar luogo a un'identità in senso stretto, ma soltanto a un'*identità fittizia*.

“Occorre precisare alcuni punti. In primo luogo, le possibilità sono costrutti liberi e arbitrari che, in questa libertà di formazione, ulteriore sviluppo e possibile trasformazione, non possiedono, in linea di principio, né possono dimostrare l'identità fissa della realtà esperienziale [...] Eppure, tutto ciò va inteso con un pizzico di scetticismo. L'identità tra oggetti fittizi è di per sé un'identità fittizia, sebbene conservi così tanto dell'identità reale da rendere sensato parlare della stessa possibilità.”¹³⁸

In questo contesto, la *fissità* dell'identità non è garantita, ma deve essere *volontariamente* conservata. Il rovescio di tale dinamica è altrettanto significativo: un'identità fittizia non può fondare autentici riconoscimenti. “Non ha senso” osserva Serban “chiedersi se la Gretel di un racconto e la Gretel di un altro siano una sola e stessa Gretel, o ancora, se il «Centauro alla forgia del villaggio» di Böcklin è un protagonista della «lotta dei centauri».”¹³⁹

¹³⁷ XXXV, 175, (traduzione del redattore).

¹³⁸ *Ibid.*, (traduzione del redattore).

¹³⁹ Serban, C. (2016), p. 259, (traduzione del redattore).

Del resto, l'elemento della libertà è così importante che esso costituisce propriamente l'elemento sul quale Husserl costruisce una certa *prova apodittica delle possibilità pure immanenti*, tema sul quale si concentra nel §37.

“Possiamo certamente concepire e acquisire a piacimento maggiore chiarezza, ma non c'è dubbio che la cosa più chiara, ad esempio il tono chiaro del sentimento, la sensazione immaginata più chiara con proprio questo contenuto più ricco, sia l'unica cosa possibile. È nostra scelta, nostra libertà, presumere che la cosa più chiara sia la stessa e la cosa più precisamente determinata. Ma è proprio qui che per noi cresce una prova, e forse anche una prova apodittica. Ogni esperienza concepita con l'immaginazione può evidentemente essere portata, nello stile della concordanza, a una chiarezza sempre più perfetta e al costante avvicinamento a un limite immaginato contemporaneamente. È dunque, idealmente parlando, una cosa possibile, e la possibilità è certa apoditticamente.”¹⁴⁰

L'argomento è sottile: non si tratta di dimostrare che un oggetto immaginato esista, ma che la sua possibilità è garantita dalla stessa struttura della sua costruzione intenzionale. Poiché possiamo, in linea di principio, condurre ogni oggetto immaginato lungo una serie concordante di determinazioni sempre più precise, esso si configura come idealmente costruibile; e questa costruibilità, radicata nella libertà, fonda l'apoditticità della possibilità. Ne risulta una riformulazione significativa delle analisi precedenti. Il processo di determinazione, che nella percezione si impone attraverso il decorso esperienziale, nell'immaginazione deve essere prodotto “pezzo dopo pezzo”, articolato attraverso una molteplicità di atti che la coscienza stessa istituisce. Lo stesso processo di *esplicitazione* non è più soltanto chiarificazione di un dato come accade nelle descrizioni fenomenologiche proposte in EU, ma si costituisce via via attraverso incrementi deliberati di chiarezza. D'altra parte, se nella *Crisi* si parla di una correlativa variazione fra cinestesi e quanto percepito dell'oggetto per ciò che riguarda l'esperienza esterna,¹⁴¹ nell'immaginazione sono invece tenuto propriamente a *decidere* anche in che cosa debba consistere tale variazione: decido, cioè, tanto quanto accade dal punto di vista del polo

¹⁴⁰ Hua XXXV, 184, (traduzione del redattore).

¹⁴¹ Cfr. Hua VI, 163-165; trad. it. pp. 179-182.

soggettivo quanto ciò che accadrebbe di conseguenza dal punto di vista del polo oggettivo – fintanto che venga conservata, in qualche maniera, una certa concordanza.

È dunque questo “quasi-porre” che consente di comprendere il senso ultimo della tesi husserliana: la possibilità non è un semplice indebolimento dell’essere, ma una modalità propria del darsi, il cui statuto apodittico è garantito dalla libertà stessa che la istituisce.

“Sulla base di quanto spiegato nella lezione precedente, ciò significa: la possibilità di un oggetto reale è un’idea, e la sua costruibilità apodittica è garantita dalla nostra libertà.”¹⁴²

5.2 Primo esercizio immaginativo: lo sdoppiamento

Le modalità attraverso cui l’immaginazione può produrre possibilità non si esauriscono nelle forme già considerate. Accanto alla prosecuzione concordante e alla variazione interna all’identità fittizia, si danno operazioni più radicali, che mettono alla prova — e, in un certo senso, sfruttano — la peculiare “elasticità ontologica” dell’oggetto immaginato. Fra queste, merita particolare attenzione lo *sdoppiamento*. Tale modalità, in un certo senso, gioca con lo statuto “gassoso” dell’atto costitutivo dell’identificazione immaginativa. Infatti, essa consiste nel mantenere una medesima identità fittizia, producendo tuttavia una pluralità di quasi-oggetti tra loro divergenti. In tal modo, l’identità non viene semplicemente modificata, ma duplicata in varianti incompatibili, ciascuna delle quali può essere sviluppata in modo autonomo. A tal proposito, Husserl rinnova il prediletto esempio del centauro.

“Ed è altrettanto evidente che, tenendomi stretto questo centauro e identificandolo arbitrariamente nonostante tutta l’indeterminatezza, posso anche immaginarne un secondo, un altro, forse uno nero accanto a quello biondo, uno completamente moderno, rasato e curato accanto a quello con la barba folta. Ogni evidente passaggio a una seconda fantasia contraddittoria, dal centauro biondo a quello nero, per esempio, mi dà, se mi aggrappo liberamente e alternativamente all’una e (poi all’altra) delle figure in conflitto, sviluppandole ciascuna separatamente, una

¹⁴² Hua XXXV, 187, (traduzione del redattore).

nuova, valida possibilità. Da una possibilità, posso quindi ottenere in definitiva molte possibilità, e posso anche avere l'"infinito" evidente nel processo."¹⁴³

Circa questo potere specifico dell'immaginazione che, differentemente dalle altre modalità immaginative che abbiamo precedentemente analizzato, esula senza riserve dalla possibilità di trovare una significativa corrispondenza nei processi conoscitivi che riguardano la percezione esterna, vale la pena sviluppare due aspetti teoricamente decisivi.

- 1) Innanzitutto, Husserl sta mostrando in questo contesto che l'immaginazione ha una capacità *ri-produttiva*:¹⁴⁴ l'immaginazione è libera, a tutti gli effetti, di porre nuovi oggetti, operando anche soltanto una variazione sull'oggetto di partenza.
- 2) In secondo luogo, come non manca di notare Husserl stesso, questo processo non conosce *de iure* alcun genere di vincolo: il processo di modificazione può continuare *ad infinitum*. Posso immaginare che lo stesso centauro sia biondo, nero, moro, maculato ecc. senza che esista mai alcuna determinazione che mi impedisca di proseguire nella fantasticazione. Nulla, nella struttura dell'immaginazione, impedisce la prosecuzione indefinita della variazione: ogni determinazione può essere ulteriormente modificata, ogni possibilità può generare una nuova possibilità. Infatti,

“persino un infinito nella forma dell'aperto, ecc., di "io posso, ancora e ancora" (*“Ich kann, immer wieder”*), è di per sé una modalità, e una modalità straordinariamente importante. Nel fingere un centauro e nel mantenerne l'unità, io, in quanto soggetto effettivo della fantasia, acquisisco una possibilità. Essa dice: posso continuare a fingere l'unità qui e stabilire questa unità. Ma ho anche la prova di "posso abbandonare questa possibilità" (*“Ich kann diese Möglichkeit fallen lassen”*), e quindi trasformare questo centauro in un altro centauro. Ho anche la prova che non solo faccio lo stesso con questo secondo, ma che posso procedere

¹⁴³ Hua XXXV, p. 177 (traduzione del redattore).

¹⁴⁴ Si noti che la maniera con cui ci stiamo avvalendo del lessico della *riproduzione* deve essere inteso nello specifico senso che abbiamo tentato di delineare in questa sede. Ri-produzione è qui un *produrre un altro oggetto conservandone l'identità*. Pertanto, tale significato esula dalla “riproduzione” husserliana afferente alla fenomenologia del ricordo.

in questo modo "ancora e ancora". Con ciò, acquisisco l'infinità aperta delle possibilità che scaturiscono da questo "ancora e ancora".¹⁴⁵

L'espressione "ancora e ancora" non va letta come se si trattasse di una semplice iterazione empirica, ma come l'indice fenomenologico di una struttura: la possibilità, nell'immaginazione, si dà originariamente come *apertura infinita*. Non è un contenuto tra altri, quanto piuttosto una modalità che qualifica l'intero campo del fantasticare.

Sotto certi aspetti, l'eventuale susseguirsi di modificazioni di questo genere ricorda da vicino il funzionamento di una *successione* matematica elementare, che si presenta nella forma:

$$S_n = S_{n-1} + X_n$$

Se supponiamo che il termine noto S_0 sia l'oggetto immaginato di partenza e che la variabile aleatoria X_n sia la libera modificazione che introduciamo di volta in volta, troveremo via via nuovi oggetti a partire da quello immediatamente precedente e dalla nuova modificazione senza che il processo possa venir mai arrestato. Tuttavia, questo parallelismo risulta parziale e conosce dei limiti nella misura in cui: a) la variazione immaginativa non è sempre rappresentabile attraverso una somma¹⁴⁶; b) nel caso della successione, l'identità del nuovo oggetto non coincide con quella del precedente (poiché, $S_n \neq S_{n-1}, \forall X_n \neq 0$).

Un secondo modello interpretativo, che aiuta a comprendere gli elementi lasciati inspiegati dal modello della successione, può intendere il gioco della *libera variazione* (*freie Variation*) come un fenomeno simile a quello che concerne le già analizzate *possibilità aperte*. Come in queste viene tenuta ferma la generalità che *una* di esse riempirà attraverso la propria realizzazione, così in questo esercizio immaginativo l'oggetto va incontro ad una serie di modificazioni che conservano "inalterata" l'identità dell'oggetto di partenza. D'altra parte, anche il dominio delle possibilità aperte

¹⁴⁵ Hua XXXV, 178, (traduzione del redattore).

¹⁴⁶ Lo sarebbe soltanto in casi specifici. Per esempio, quello in cui immaginiamo che il primo centauro indossi una camicia, il secondo una camicia ed un gilet, il terzo una camicia, un gilet ed una giacca e così via. Invece, nel caso dell'esempio husserliano dove il pelo è l'oggetto di variazioni, poiché un colore del pelo può soltanto sostituirne un altro – e non propriamente assommarsi al primo – l'elemento sommatorio viene meno.

costituisce, per definizione, un'*infinità aperta*, che non crea fratture e, dunque, delusioni, nei decorsi concordanti dell'esperienza. D'altra parte, il parallelismo con le possibilità aperte, contrariamente al modello della successione, resta inefficace nella parte in cui non contempla nessuno sdoppiamento vero e proprio: esse giacciono in un aproblematico dominio di indeterminatezza e soltanto una di esse giunge a realizzazione nella nuova attualità.

Al netto dei nostri sforzi ermeneutici, il fenomeno in questione consente di formulare un'osservazione più generale, che tocca un nodo classico della metafisica dell'identità. In particolare, questo specifico modo di fantasticare sembra "sfidare" il celebre *paradosso della nave di Teseo*. Se la tradizione filosofica ha storicamente separato i "materialisti" – che ritengono che l'identità della nave non venga conservata, nella misura in cui non ne è conservata la materia – dagli "idealisti" – che ritengono invece che l'identità della nave venga effettivamente conservata, nella misura in cui ne è stata conservata la forma – Husserl mostra come nell'immaginazione sia sì possibile conservare la "stessa" identità realizzando delle variazioni più o meno significative, pur dovendo accettare che tale identità rimanga sempre un'*identità fittizia*, il cui statuto ambiguo è sostenuto da un costante operare della libertà coscienziale. D'altra parte, già Jitendra Nath Mohanty si era accorto del problema, ritenendo che Husserl ne abbia ignorato la portata, impostandolo nella maniera seguente:

“C'è una leggera ambiguità qui, che genera un problema di grande preoccupazione per molti filosofi contemporanei, cosa di cui Husserl pare non essersi curato di risolvere. Ci sono due sensi in cui si dice "A avrebbe potuto essere differente da ciò che è". Il primo sarebbe quello per cui "A potrebbe eventualmente possedere alcune proprietà differenti da quelle che effettivamente possiede, restando comunque A". Nel secondo caso, la possibilità di A di esser-altrimenti sarebbe stata così radicale che non è più possibile affermare che questo possibile individuo sia ancora A, e diremo piuttosto che si tratta di un altro individuo.”¹⁴⁷

Non intendiamo vagliare se Mohanty abbia torto o ragione a sostenere questa potenziale mancanza husserliana – anche se riteniamo che una simile questione possa trovare una

¹⁴⁷ Mohanty, J. N. (1984), p. 17 (traduzione del redattore).

risposta precisa nella maniera in cui Husserl intende il metodo delle variazioni eidetiche. Ad ogni modo, vale la pena sottolineare ancora una volta che l'intera problematica si innesta soltanto sulla specifica modalità dell'immaginazione, che si dispiega secondo la logica del "come se" e che pone esclusivamente quasi-esistenze. Date tali premesse, ci pare evidente, anche sulla base di quanto abbiamo discusso, che la questione dell'identificazione non possa essere trattata secondo la maniera filosofica tradizionale che è stata definita.

5.3 Secondo esercizio immaginativo: trasposizione e variazione

L'esercizio immaginativo sin qui delineato rappresenta, in realtà, soltanto una configurazione particolare di una più ampia tipologia di possibilità imaginative. Finora, infatti, abbiamo implicitamente assunto che l'oggetto immaginato venga posto originariamente *ex nihilo*, ossia senza alcun riferimento diretto a un precedente atto percettivo. In altri termini, non abbiamo mai incontrato un centauro prima di immaginarlo, mentre una casa dalle pareti blu che intendiamo ridipingere di rosso è – almeno secondo la tesi dell'atteggiamento naturale – considerata come "esistente" nella percezione esterna.

Questo significa fondamentalmente che possiamo immaginare di sottoporre al medesimo esercizio di *libera variazione* anche un oggetto il quale, prima di essere immaginato, sia stato percepito esternamente. Tale esercizio di "trasposizione e variazione", benché si configuri processualmente analogo a quello appena descritto, presenta una peculiarità che inerisce direttamente alla libertà e alla possibilità che merita di essere evidenziato. Poniamo allora il seguente esempio, riportato dallo stesso Husserl. Si supponga che un certo oggetto si dia nella percezione apoditticamente come rosso e che noi ci permettiamo di immaginare purtuttavia come blu. In tale caso, si verifica un fenomeno non dissimile a quello che caratterizza la *delusione*, dove certe anticipazioni entrano in conflitto con la percezione attuale: la mia immagine dell'oggetto blu contrasta con la rossezza dello stesso oggetto percepito esternamente. Tuttavia, nonostante tali caratteristiche simili, in questa fattispecie specifica non si verifica affatto una delusione: infatti, ho immaginato un essere-altrimenti dell'oggetto percepito, pur avendo coscienza della percezione attuale. Qui insiste l'elemento cruciale che intendiamo sottolineare: ciò che è immaginato *negativamente* quanto percepito attualmente – pur conservando la credenza originaria di

quanto percepito. La grande forza della libertà dell'immaginazione, in questo senso, è una grande forza di *negazione*.

D'altra parte, dal versante opposto bisogna mettere in rilievo l'aspetto speculare del medesimo fenomeno. Se, da un lato, la nostra immaginazione opera una sorta di "quasi-negazione" di quanto è percepito, dall'altro, si potrebbe dire che anche quanto è percepito nega costantemente ciò che è immaginato. Questa osservazione non è da leggere come una semplice tautologia, quanto piuttosto come il punto di partenza per una riflessione ulteriore, che risulta particolarmente rilevante per la nostra indagine. Infatti, se immagino che l'oggetto che si dà apoditticamente come rosso – cioè che vedo rosso – sia blu, certamente il dato visivo "nega", attraverso il suo stesso darsi, ciò che ho immaginato. Eppure, il dato visivo *non smentisce la possibilità dell'oggetto di essere blu*, ma semplicemente il suo *essere blu*. Questa differenza è fondamentale, perché è proprio qui che Husserl è in grado di mostrare in quale senso propriamente fenomenologico debba essere intesa la *coscienza di possibilità*. Anche se l'attributo "blu" non risulta *auto-attribuito*,¹⁴⁸ cioè non risulta come dato originario dell'oggetto per come primariamente lo percepiamo, la coscienza di possibilità è in grado di compiere tale attribuzione. Ovviamente, questa attribuzione resta, per così dire, sempre al rango di una "quasi-attribuzione", nella misura in cui certamente l'immaginazione non consente modificare le determinazioni esperite dell'oggetto (se immagino che la parete che vedo blu sia rossa, essa non si dipingerà *ex abrupto* di rosso!).

"Qui possiamo vedere nuovi oggetti che emergono da nuove attività. Quando sovrapponiamo, questo può accadere anche nell'interesse che non miriamo al generale, cioè che non vogliamo fissare ed evidenziare questo oggettivamente, ma piuttosto nell'interesse che vogliamo, ad esempio, percepire l'oggetto rosso che si trova qui come blu. E nella sovrapposizione effettivamente visualizzata, ora emergono due cose: in primo luogo, che non è blu, e in secondo luogo, che potrebbe essere blu, che il suo essere blu è una possibilità. Ciò diventa evidente quando, nella nostra immaginazione, immaginiamo l'oggetto rosso trasformato in uno blu e rendiamo evidente che non è blu, ma che esiste la possibilità che possa esserlo. Il rosso, sperimentato e colto con evidente certezza come esistente in sé,

¹⁴⁸ Cfr. Hua XXXV, 157.

entra in conflitto con l'affermazione di essere blu, per cui, nella sovrapposizione, il blu applicato al rosso è visto come il blu di quella stessa cosa, ma non è auto-attribuito, bensì, per così dire, evocato. È una sovrapposizione artificiosa, che viene presto infranta dalla presenza percettiva del rosso, solo per essere eventualmente ricoperta in una genuina esperienza del conflitto. Qui, tuttavia, il blu entra in conflitto con rosso, come qualcosa di meramente artificioso, acquisisce il carattere di ciò che viene negato, vuoto e invalidato dalla rossezza. Eppure, questo non nega la *possibilità del blu*, la possibilità in un certo senso originario, che esprimiamo anche indirettamente come segue: *ciò che può essere percepito nel pensiero chiaro è possibile. Non è possibile che l'oggetto sia contemporaneamente rosso e blu, ma piuttosto che ciò che è rosso sia invece blu.* È possibile che sia blu, ma anche che sia verde, ma non che sia contemporaneamente blu e verde. Non posso immaginare ciò che ho immaginato essere blu, immaginarlo anche verde mantenendo il blu. L'uno è in conflitto con l'altro, e ciò che è in conflitto è impossibile nella sua simultaneità. Equiparare il rosso e il verde non è una possibilità, ma un'impossibilità.¹⁴⁹

Se spesso in questo contesto Husserl si riferisce alla possibilità descritta in questo estratto come ad una *possibilità pura* (*Reine Möglichkeit*), ciò dipende dal fatto che effettivamente questa possibilità ha, da un lato, la potenza di quasi-negare quanto la coscienza trova davanti a sé, quanto, dall'altro, l'unico limite di non poter coesistere con ciò che la nega, ovvero, in ultimo, soggiacere al principio di non contraddizione, per cui ciò che immagino verde non può continuare ad essere pensato come tale se lo immagino come blu: la *sovrapposizione* – concetto di fenomenologia descrittiva che abbiamo già incontrato nel contesto della delusione – conduce inesorabilmente a sopprimere l'uno a favore dell'altro. In questo senso, il trattamento che Husserl riserva alla possibilità nella sede immaginativa non si distacca troppo da un certo possibile leibniziano, se non che, ancora una volta, tutto ciò che è immaginato resta sempre di matrice *quasi-posizionale*, cioè non produce “alcuna efficacia concreta”. Del resto, se questo vincolo fondamentale non sussistesse, la nostra mente non sarebbe minimamente differente da quella di un Dio Creatore, in grado di realizzare immediatamente ciò che il suo intelletto partorisce. Ad ogni modo, ciò non

¹⁴⁹ *Ibid.* (traduzione e corsivi del redattore).

toglie che, a causa di descrizioni fenomenologiche come quella presentata, talvolta Husserl non sia del tutto esente dalla tentazione di riabilitare “l'antica dottrina ontologica secondo la quale la conoscenza del "possibile" deve precedere quella delle effettività”.¹⁵⁰

In ultimo, vale la pena notare una seconda oscillazione husserliana, ovvero la maniera di trattare la possibilità da un punto di vista *temporale*. Recuperando il nostro esempio, secondo Husserl non è possibile immaginare che l'oggetto sia blu e verde *allo stesso tempo*: i due dati immaginati non possono coesistere. La non-contraddizione, in questo senso, non permette alla coscienza di possibilità di manifestarsi anche come coscienza di “simultaneità”, ovvero come coscienza di una pluralità di possibilità attuali. Eppure, questo vincolo fenomenologico sembra venir meno nella già analizzata *possibilità problematica*, dove la coscienza del *dubbio* si confronta, in uno stesso momento, con una molteplicità di possibilità fra le quali sarebbe tenuta a decidere. Contrariamente a quanto apparentemente possa sembrare, questa ambiguità non costituisce un problema meramente tecnico o di coerenza descrittiva quanto, piuttosto, una tensione nella maniera di intendere la coscienza all'interno del progetto fenomenologico: la coscienza, nel suo campo di attualità, è in grado di sostenere simultaneamente una pluralità di contenuti intenzionali incompatibili, oppure tale pluralità è sempre già articolata secondo una temporalità interna (alternanza, tensione, sovrapposizione non simultanea)? Su tale questione torneremo ad interrogarci nelle conclusioni.

5.4 Metodo delle variazioni ed *epoché*

Fino a questo momento ci siamo preoccupati di delineare, in termini generali, alcune strutture intenzionali atte a mostrare la preminenza della possibilità nel campo immaginativo: l'immaginato si configura anzitutto come oggetto possibile, e non come realtà effettiva in senso proprio. Tuttavia, il potere immaginativo – fondato su quell'elemento decisivo della libera variazione che abbiamo visto all'opera nelle forme della quasi-esperienza – non costituisce soltanto una caratteristica descrittiva della coscienza fantastica, ma coincide propriamente con il *modus operandi* del metodo fenomenologico husserliano per eccellenza, vale a dire il *metodo della variazione eidetica*. In questo contesto, il ruolo della finzione non è affatto marginale o meramente

¹⁵⁰ Hua III/1, 178; trad. it. [2] p. 269.

illustrativo, ma assume una funzione metodologica fondamentale. Husserl lo afferma senza esitazioni:

“Pertanto, se si amano i paradossi, si può dire (ma, se si comprende bene l’ambivalente senso del termine, può dirsi con rigorosa verità) che la “finzione” costituisce l’*elemento vitale della fenomenologia, come di tutte le scienze eidetiche*, che la finzione è la sorgente da cui trae nutrimento la conoscenza delle “verità eterne”.¹⁵¹

Questa tesi, solo apparentemente provocatoria, acquista pieno significato se la si riconduce alla struttura stessa della variazione eidetica. L’“incomparabile libertà” dell’immaginazione apre infatti “l’accesso alle immense sfere delle possibilità essenziali con i loro infiniti orizzonti di conoscenze eidetiche”,¹⁵² rendendo possibile ciò che, altrimenti, resterebbe inattingibile. Le conoscenze eidetiche non possono infatti essere ottenute per semplice astrazione empirica, in quanto “la libertà della ricerca delle essenze esige necessariamente che si operi nella fantasia”.¹⁵³ Infatti, dato un fenomeno, è precisamente attraverso la variazione libera delle sue determinazioni possibili che possiamo cogliere ciò che, in esse, permane invariato. L’*eidōs* non è dato immediatamente, ma emerge come *invariante* di una molteplicità di variazioni. Così, ad esempio, nel tentativo di cogliere l’*eidōs* del colore, possiamo variare indefinitamente la tonalità, l’intensità, la saturazione; e tuttavia, proprio attraverso queste libere trasformazioni, si rivela qualcosa che non può essere eliminato senza che il fenomeno stesso venga meno: la sua estensione. È in questo senso che l’*eidōs* si manifesta come ciò che resiste alla variazione, come il residuo necessario che nessuna modificazione può cancellare.

Lungi dai nostri scopi quello di soffermarci sui campi di applicabilità e sui problemi di efficacia del metodo husserliano, ci proponiamo piuttosto di chiarire ulteriormente le considerazioni che abbiamo sviluppato circa la tesi di *necessità dell’epoché per l’accesso al dominio del possibile* che abbiamo avanzato nel primo capitolo alla luce di quanto emerso dalle nuove indagini sull’immaginazione.

¹⁵¹ Hua III/1, 70; trad. it. [2] p. 170.

¹⁵² *Ibid.*, 70; trad. it. [2] p. 169.

¹⁵³ *Ibid.*, 70; trad. it. [2] p. 170.

Infatti, almeno a prima vista, potrebbe sembrare che l'*epoché* non si configuri come necessaria per operare gli esercizi immaginativi della sezione precedente. Quando immagino le pareti della mia stanza blu piuttosto che rosse – ovvero il colore con cui si manifestano alla vista – sembrerebbe che nessuna *epoché* venga operata in questo contesto. In verità, essa costituisce propriamente *la condizione di possibilità della variazione*. Devo aver precedentemente neutralizzato la tesi di esistenza delle pareti e considerarle unicamente come *possibilità* affinché io possa concepire le mie variazioni. Se rimanessi interamente vincolato all'atteggiamento naturale, ossia alla credenza nella datità effettiva dell'oggetto, ogni variazione immaginativa risulterebbe bloccata: l'essere dell'oggetto si imporrebbe come normativo, impedendo ogni tentativo di pensare ad un essere-altrimenti dell'oggetto in parola. L'immaginazione non è dunque una modalità che rende possibile il possibile *senza* *epoché*; al contrario, essa costituisce il luogo privilegiato in cui l'*epoché* trova la sua attuazione più propria. È qui che si compie quel “gesto fenomenologico elementare” – richiamato da Serban – che consiste nel passaggio dal reale al possibile. In altri termini, l'*epoché* non è un'operazione preliminare esterna alla variazione eidetica, ma ne costituisce la condizione interna: solo sospendendo la tesi dell'esistenza possiamo trattare l'oggetto come puro possibile e sottoporlo a variazione.

Da questo punto di vista, risulta più chiara anche la tesi secondo cui una certa intuizione del possibile precede l'*intuizione dell'essenza* (*Wesensschau*). Non si dà accesso all'*eidōs* senza il passaggio attraverso la sfera del possibile: la fenomenologia, in questo senso, non può che configurarsi – almeno metodologicamente – come una fenomenologia della possibilità. Ecco allora in che senso si giustifica la “proporzione” istituita da Husserl fra percezione e realtà effettiva, da un lato, e immaginazione e possibilità, dall'altro: non si tratta di una semplice analogia descrittiva, ma di una corrispondenza strutturale che investe il fondamento stesso del metodo.¹⁵⁴

A questo punto, tuttavia, si potrebbe sollevare un'obiezione. L'esempio della casa potrebbe apparire come un caso particolare, valido soltanto per quegli oggetti che derivano direttamente dalla percezione esterna. In casi come questo, si tratta di quello specifico atto coscienziale con cui “in un certo senso, trasformiamo l'esistenza fattuale, il

¹⁵⁴ Hua XXXV, 181-182. Traduzione e corsivi del redattore.

contenuto della nostra autentica credenza esperienziale, in un'"esistenza come se".¹⁵⁵ Tuttavia, in questa prospettiva, il centauro husserliano, la cui immagine non deriva affatto da una precedente percezione esterna, può comunque subire le medesime libere variazioni che può subire la casa. Posso operare tutte le variazioni di cui abbiamo parlato sinora: posso avvicinarmi, aggirarlo, modificarne i connotati e così via. In questo senso, questo controesempio dovrebbe essere in grado di smentire la necessità di operare precedentemente l'*epoché* per concepire il possibile almeno nell'immaginazione, nonché intaccare in maniera indiretta la tesi secondo la quale l'*epoché* sia fondamentale per concepire il possibile fenomenologico.

Ad ogni modo, a ben vedere, questa obiezione non coglierebbe il punto essenziale. Il centauro immaginato non differisce radicalmente dalla casa immaginata, se non per la sua genesi. Nel primo caso, l'oggetto nasce immediatamente nell'immaginazione; nel secondo, esso è una "controimmagine" (*gegenbild*)¹⁵⁶ di un oggetto percepito. Ma, una volta costituiti nel campo dell'immaginazione, casa immaginata e centauro immaginato condividono il medesimo statuto: sono quasi-esistenze, irreali ma intuitivamente date, e obbediscono alle stesse leggi del "come-se". La differenza, dunque, non riguarda lo statuto fenomenologico, bensì il processo di costituzione. Se l'esistenza del centauro non deve essere neutralizzata come quella della casa, è semplicemente perché essa è già, originariamente, priva di posizione d'esistenza. Il centauro è dato fin dall'inizio come quasi-esistente: la sua "messa tra parentesi" è, per così dire, già compiuta.

Ne segue che l'*epoché* non si presenta soltanto come un atto esplicito che interviene su contenuti già costituiti, ma può anche essere intesa come una struttura implicita di certi modi di datità. L'immaginazione, in questo senso, non si limita a presupporre l'*epoché*, ma ne rappresenta una forma originaria di attuazione. È per questo che, anche nel caso delle produzioni immaginarie più radicali, la possibilità non emerge mai indipendentemente da quella sospensione della posizione d'essere che costituisce il nucleo stesso dell'atteggiamento fenomenologico.

¹⁵⁵ Hua XXXV, 174.

¹⁵⁶ Hua XXXV, 182.

5.5 Una possibilità *pura*?

Come si è appena accennato nella trattazione dei rapporti fra immaginazione e possibilità, Husserl sembra talvolta insistere su una certa *purezza* della possibilità immaginativa, fino a ricorrere esplicitamente alla nozione di possibilità pura (*reine Möglichkeit*). Si tratta ora di approfondire questo punto, che risulta tutt'altro che marginale. In prima approssimazione, si può ipotizzare che tale operazione di “purificazione” del possibile risponda a una duplice esigenza: a) da un lato, ad una ragione sistematica; b) dall'altro, ad un “auspicio” metodologico.

- a) Per quanto concerne la prima, è plausibile ricondurre la purezza della possibilità all’“incomparabile libertà” dell’immaginazione. Il nesso può essere chiarito mediante un’argomentazione per assurdo. Se si ammettesse che la libertà coscienziale si eserciti su oggetti “impuri”, si dovrebbe riconoscere che essa incontra, almeno in parte, dei limiti intrinseci. Ma ciò contraddirebbe precisamente ciò che caratterizza l’immaginazione husserliana, ossia la sua capacità di variare liberamente i contenuti senza vincoli fattuali. In questo contesto, “purezza” significa essenzialmente *perfetta manipolabilità*: un oggetto puro è tale in quanto non oppone resistenza alla variazione. Viceversa, un oggetto impuro sarebbe un oggetto che, in qualche misura, eccede la presa della coscienza, risultando parzialmente indisponibile. Da questo punto di vista, la purezza della possibilità non è un attributo accidentale, ma la condizione stessa affinché la libertà immaginativa possa essere pensata come effettivamente illimitata.
- b) Per quanto riguarda la seconda ragione, la nozione di possibilità pura sembra rispondere a un’esigenza di rigore metodologico. La fenomenologia, almeno agli inizi della sua articolazione trascendentale, aspira a fondare conoscenze dotate di validità assoluta, in particolare le strutture eidetiche. In questo senso, la purezza funziona come garanzia: solo un dominio depurato da ogni contingenza fattuale può offrire l’accesso a quelle “verità eterne” che Husserl intende mettere in luce. Non è un caso che egli parli programmaticamente di una *fenomenologia pura*: la purezza non è un semplice ideale regolativo, ma il presupposto stesso della trasparenza e dell’evidenza eidetica.

E tuttavia, proprio a questo punto, sorge una difficoltà decisiva: è davvero legittimo concludere che le possibilità immaginative siano, in senso proprio, *pure*? Alcuni

commentatori quali Aron Gurwitsch, con il quale lo stesso Mohanty si trova d'accordo, propendono a sostenere questa tesi, illustrando la maniera con cui Husserl recupererebbe il senso leibniziano del possibile. Commenta Gurwitsch:

“Le possibilità pure, secondo Leibniz, sono gli oggetti dei concetti *incompleti*, ovvero dei concetti che appartengono al dominio delle scienze razionali e astratte. Tali concetti determinano gli oggetti a cui si riferiscono solo in alcuni aspetti, ma non sotto tutti i punti di vista. Per contro, l'oggetto corrispondente a un concetto *completo* è completamente determinato dal suo concetto, cioè è completamente individualizzato. Il contrasto è tra 'Triangolo' e 'Il triangolo disegnato sulla lavagna qui davanti a me', o tra 'questo Adamo' e 'possibile Adamo' (come possibile variante di Adamo). Gli oggetti corrispondenti ai concetti incompleti non sono in grado di esistere autonomamente. Per contro, gli oggetti corrispondenti ai concetti completi sono in grado di esistere. I primi costituiscono dunque pure possibilità. L'aggettivo 'puro' ha un duplice scopo: significa non solo indipendenza della posizione spazio-temporale, ma anche il fatto che questi oggetti semplicemente non sono in grado di esistere realmente. Tuttavia, per Leibniz così come per Husserl, queste pure possibilità possiedono una sorta di attualità che è propria di tutti gli oggetti astratti del loro tipo. Nella terminologia di Husserl sono oggetti ideali. Come Leibniz insiste, sono 'scoperti'; le verità fondate in loro sono verità eterne e necessarie. Leibniz procede tuttavia a fondare il loro specifico tipo di attualità nell'essere di un altro genere di attualità, ovvero quello dell'intelletto di Dio. Husserl, almeno non immediatamente, non compie questa mossa.”¹⁵⁷

Anche supponendo che la distinzione fra concetti *completi* e concetti *incompleti* in Leibniz possa essere risultare significativa per la comprensione della distinzione husserliana fra il possibile immaginato e ciò che si dà nell'esperienza esterna, tale corrispondenza appare come una condizione insufficiente per poter stabilire che la purezza di cui parlano rispettivamente Leibniz e Husserl sia sostanzialmente la stessa. Infatti, al fine di confrontare opportunamente le due definizioni di purezza in parola, si dovrebbe tenere conto precisamente dell'*aspetto genetico* che Gurwitsch, benché sia in

¹⁵⁷ Gurwitsch, A. (1974). *Leibniz : Philosophie des Panlogismus*. Berlin: Walter de Gruyter. In Mohanty, J. N. (1984), p. 15 (traduzione e corsivi del redattore).

grado di distinguere esattamente, tende ad interpretare come mera caratterizzazione accidentale delle due “purezze”. Non ci si può limitare semplicemente a distinguere una certa *possibilità pura* posta dall’intelletto divino (Leibniz) da una *possibilità pura* (quasi-) posta dalla *soggettività trascendentale* (Husserl), come se esse fossero sussunte all’interno del medesimo dominio delle possibilità pure.

Un’analisi di questa differenza genetica appare dunque necessaria per stabilire in quale rapporto debbano essere intesi i due generi di possibilità pure nei due autori. A prima vista, si potrebbe essere indotti a ritenere che esso non sia scriminante, nella misura in cui le possibilità pure sorgono semplicemente a partire da due differenti *specie* di immaginazione, ovvero quella divina e quella di una soggettività trascendentale. In particolare, in Husserl, ogni variazione immaginativa sembra derivare da un’altra variazione, dando luogo a una sorta di catena autonoma di possibilità – come non abbiamo mancato di mostrare nell’esercizio immaginativo dello sdoppiamento. Tuttavia, questa genealogia non può essere prolungata indefinitamente: prima o poi, essa rinvia a un punto di partenza che non è più immaginativo: è qui che si innesta il legame con la “schietta esperienza sensibile”, che comprometterebbe una certa “purezza assoluta” della possibilità pura husserliana. Pertanto, l’impossibilità di compiere l’operazione sistematica proposta implicitamente da Gurwitsch inerisce al fatto che lo statuto stesso dell’immaginazione husserliana non è “assolutamente” puro, ovvero assolutamente svincolato dall’esperienza.

Si consideri, ad esempio, la ricerca dell’*eidos* del colore. Per avviare il processo di variazione, dobbiamo necessariamente prendere le mosse da un colore determinato. Questo non viene posto *ex nihilo* nell’immaginazione, ma è stato “trasferito” a partire da un vissuto percettivo. D’altra parte, anche se si indagasse la dinamica medesima che regge la successione delle variazioni che, nell’*Einleitung in die Philosophie*, Husserl paragona ai movimenti di un caleidoscopio – che genererebbero “configurazioni sempre nuove che non hanno nulla a che fare l’una con l’altra”¹⁵⁸ – tale immagine non deve essere presa alla lettera. Le variazioni non sono affatto puramente casuali o prive di relazione: ciascuna di esse conserva un legame strutturale con le altre, così come ogni configurazione del caleidoscopio dipende da una rotazione più o meno ampia subita dalla precedente.

¹⁵⁸ Hua XXXV, 174, (traduzione del redattore).

Pertanto, il punto di tensione principale che intendiamo mettere in rilievo è il seguente: non è chiaro fino a che punto, nell'immaginazione husserliana, *il possibile risulti astratto dall'esperienza*. In generale, non si sta negando in questa sede che Husserl presenti a più riprese delle “tendenze razionaliste” nel senso classico secondo le quali, recuperando la nota espressione heideggeriana, “più in alto della realtà sta la possibilità”.¹⁵⁹ Piuttosto, si sta mostrando che la purezza della possibilità husserliana ha un senso complesso e problematico, e non può essere considerata equivalente a quella leibniziana senza alcuna riserva. È chiaro che ciò non toglie che Husserl, specialmente nei volumi delle *Idee* – dove alla ricerca eidetica è consegnato un ruolo di primaria importanza – si appropri in qualche maniera del retaggio leibniziano. Tant'è vero che in *Ideen III* egli osserva esplicitamente:

“Le cose stanno veramente come pensavano i vecchi razionalisti: la realtà è preceduta da un'infinità di possibilità.”¹⁶⁰

Così, se da un lato, come osserva Serban,

“L'immaginazione non è direttamente soggetta alla fatticità di questo mondo: ecco perché può far apparire un mondo fittizio che si propone come mondo possibile a sé stante e quindi come alternativa al mondo di fatto.”¹⁶¹

Dall'altro, un'assolutizzazione di questa tesi condurrebbe a esiti difficilmente sostenibili nell'economia dello stesso progetto fenomenologico. Da un punto di vista *genetico*, l'immaginazione resta una *modificazione* (*Modifikation*) della coscienza percettiva. Gli oggetti dell'immaginazione, pur andando incontro ad operazioni costitutive più o meno complesse, a seconda del livello di astrattezza in cui compaiono, trovano la propria origine ultima nell'*esperienza antepredicativa*: la presentificazione, per così dire, “ricalca” la presentazione, che resta la modalità *più originaria* del darsi del dato.

Ridotta ai suoi termini più semplici, la questione potrebbe essere formulata così: non posso immaginare un'automobile se non ho mai avuto alcuna esperienza di elementi che la costituiscono. Certo, questa formulazione è troppo rigida, e può essere corretta

¹⁵⁹ Heidegger, M. *Sein und Zeit* (Tübingen 1927), ora nella «Gesamtausgabe», Bd. 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977; ed. italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005, trad. it. p. 54.

¹⁶⁰ Hua V, 56; trad. it. p. 862.

¹⁶¹ Serban, C. (2016), p. 261, (traduzione del redattore).

osservando che l'inventore dell'automobile non ne aveva mai vista una prima di costruirne il primo prototipo. Tuttavia, ciò non implica la creazione *ex nihilo*, bensì una libera combinazione di elementi già esperiti: ruote, strutture di trasporto, dispositivi di guida, ecc. In questo senso, l'immaginazione opera come una facoltà combinatoria, che riorganizza materiali provenienti dall'esperienza. Del resto, lo stesso esempio del centauro lo conferma con particolare chiarezza: esso non è altro che la combinazione di due figure – uomo e cavallo – già date nella percezione. Ne segue una conseguenza rilevante: la libertà immaginativa, pur essendo straordinariamente ampia, non è assoluta nel senso di una creatività originaria incondizionata. Essa non pone da sé i propri oggetti, ma lavora sempre su un materiale previamente dato.

Questa limitazione, lungi dall'essere un difetto, costituisce piuttosto la condizione di possibilità stessa del metodo delle variazioni. Se l'immaginazione fosse completamente sganciata dall'esperienza, le variazioni eidetiche perderebbero ogni valore conoscitivo: non vi sarebbe alcuna garanzia che le strutture individuate abbiano una validità effettiva. È invece proprio il radicamento nell'esperienza a conferire legittimità alla ricerca delle essenze. Non sorprende, dunque, che anche Serban sia costretta a riconoscere questa tensione:

“l'immaginazione sembra così difficile da aggirare, eppure non è chiaro nemmeno come l'immaginazione possa liberarsi da ogni ancoraggio nell'esperienza attuale.”¹⁶²

In definitiva, la nozione di possibilità pura appare come un concetto limite: essa esprime un'esigenza interna al progetto fenomenologico – quella di pensare un dominio pienamente disponibile alla variazione – ma incontra un vincolo altrettanto essenziale nella sua genesi esperienziale. La possibilità immaginativa, pertanto, non è né semplicemente pura né semplicemente empirica: essa si situa in uno spazio intermedio, dove la libertà della variazione e il radicamento nell'esperienza si implicano reciprocamente senza mai risolversi completamente l'una nell'altro.

¹⁶² *Ibid.*, p. 264, (traduzione del redattore).

* * *

In questo Capitolo abbiamo cercato di mostrare in quale modo il concetto di possibilità si manifesti e operi all'interno di un secondo dominio intenzionale, quello dell'immaginazione. A tale scopo, abbiamo insistito sulla strettissima connessione fra alcune nozioni decisive – libertà, identificazione e negazione – evidenziando come esse non siano semplicemente giustapposte, ma costituiscano una vera e propria struttura dinamica: la libertà immaginativa rende possibile la variazione, la variazione esige il mantenimento di un'identità (seppur fittizia), e tale mantenimento si articola costantemente attraverso operazioni di negazione e quasi-negazione. In questo senso, il possibile immaginativo non si presenta mai come un dato statico, ma come il risultato di un'attività costitutiva che deve essere incessantemente sostenuta. Come si è visto, ciò comporta una conseguenza teoricamente rilevante: l'immaginazione non è un semplice “deposito” di possibilità già date, bensì il luogo in cui la possibilità viene concepita, articolata e messa alla prova secondo lo stile del “come-se”. Tuttavia, questa produttività non è assoluta. Proprio l'analisi del rapporto fra possibilità pura e ancoraggio esperienziale ha mostrato una tensione difficilmente eliminabile: da un lato, l'immaginazione sembra aprire uno spazio di libertà quasi illimitato; dall'altro, essa resta geneticamente dipendente dalla sfera della percezione, di cui costituisce una modificazione. Ne deriva che la possibilità immaginativa è insieme libera e vincolata, autonoma e derivata – una duplicità che non può essere risolta senza residui e che, anzi, appare strutturale al progetto fenomenologico stesso.

Come accennato nella precedente sezione, immaginazione e percezione esterna non possono dunque essere trattate separatamente all'interno della fenomenologia husserliana: i loro rapporti si intrecciano secondo una complessità che impedisce ogni rigida dicotomia fra reale e possibile, fra dato ed elaborato. È precisamente questa complessità che prepara il passaggio ulteriore della nostra indagine. Il prossimo Capitolo intende infatti esplorare un ulteriore campo nel quale la tradizione filosofica tende a collocare il possibile al di fuori dell'esperienza, ovvero l'ambito dell'*epistemologia*. E tuttavia, come vedremo, proprio qui – forse in maniera ancora più marcata che nel dominio dell'immaginazione – il possibile tornerà a mostrare un radicamento esperienziale difficilmente eludibile.

Non si tratterà più soltanto di comprendere come la coscienza possa concepire il possibile, ma di interrogare il ruolo che esso gioca nella credenza e nella conoscenza: vale a dire, nel cuore stesso dell'esperienza cognitiva.

6. L'epistemologia fenomenologica ed il possibile

Come abbiamo accennato brevemente nel Capitolo precedente, il progetto fenomenologico husserliano intende presentarsi come un tentativo di elaborare una filosofia come *scienza rigorosa*: una scienza che permetta di rintracciare apoditticamente le strutture attraverso cui l'esperienza si dà, mediante il metodo della *riduzione eidetica*. Questa ambizione non va tuttavia intesa in senso meramente metodologico, come se si trattasse soltanto di affinare gli strumenti di analisi filosofica; essa implica piuttosto una ridefinizione radicale del compito stesso della filosofia.

Ad ogni modo, questo stesso obiettivo si iscrive in un programma più esteso. Lungi dal voler fare della filosofia “una scienza *fra* le scienze”, Husserl la concepisce come scienza fondamentale, come “scienza *delle* scienze”: essa si colloca, per così dire, al fondamento di una gerarchia ideale di tutte le discipline particolari, che da essa traggono legittimazione, orientamento e limiti. In altri termini, la fenomenologia non si affianca meramente alle scienze positive, ma di queste chiarisce le condizioni di possibilità. Il paragone con la matematica, già evocato, può essere qui approfondito: così come gli assiomi non appartengono allo stesso livello dei teoremi che fondano, ma ne rendono possibile la costruzione, allo stesso modo la fenomenologia non produce risultati empirici, bensì chiarisce il terreno su cui ogni conoscenza empirica può sorgere. In questo senso, è opportuno affermare che essa possiede intrinsecamente una portata epistemologica.

In questo Capitolo ci proponiamo dunque di mostrare attraverso quali modalità il possibile si articoli all'interno del discorso epistemologico fenomenologico. A tal fine, è necessario formulare sin da subito un chiarimento decisivo. Nella misura in cui la fenomenologia intende dimostrare che ogni scienza è, originariamente, *scienza dell'esperienza*, il possibile non potrà che mantenere anche qui il proprio *ancoraggio esperienziale*. Non ci si deve dunque attendere l'introduzione di una nozione “nuova” di possibile, distinta da quelle già analizzate nei contesti percettivo e immaginativo; al contrario, ciò che muta è semplicemente la sua funzione sistematica. Il possibile non cambia natura, ma cambia statuto: da momento costitutivo dell'esperienza, esso diviene anche concetto operativo ai fini dell'intelligibilità delle pratiche conoscitive.

In altri termini, la tesi che guiderà le analisi seguenti può essere formulata in maniera netta: non esiste un possibile propriamente epistemologico, come se esso appartenesse a un dominio separato o puramente logico; esiste piuttosto un possibile esperienziale che, senza perdere la propria origine, si manifesta e opera all'interno dell'epistemologia fenomenologica.

Ai fini dello svolgimento di questo compito, la nostra analisi prenderà le mosse in particolare dalle *scienze naturali*, ovvero da quelle discipline che presuppongono necessariamente un certo concetto di *natura*. Nel contesto di un approfondimento del progetto di una regionalizzazione dell'essere, infatti, Husserl sviluppa un'accurata indagine circa il concetto di natura così come esso viene presupposto e tematizzato dalle scienze naturali. Tale concetto non è immediatamente dato, ma si configura piuttosto come il risultato – o meglio, come il residuo – di un'operazione di astrazione che lo scienziato compie in modo perlopiù inconsapevole sull'esperienza originaria. Infatti, tale esperienza originaria è propriamente ciò che precede geneticamente ogni articolazione scientifica del sapere e, pertanto, l'atteggiamento scientifico non introduce ex novo il proprio oggetto, ma si limita a operare una riduzione che consenta l'emersione e l'isolamento di determinati aspetti di tale esperienza. Ne *La cosa e lo spazio* questa prospettiva appare chiaramente, nella misura in cui

“Anche se la concezione scientifica del mondo si può allontanare considerevolmente da quella dell'esperire pre-scientifico, anche se essa può insegnare che le qualità sensoriali non hanno quell'immediato significato oggettivo che l'esperienza naturale [l'esperienza originaria, ndr] imputa ad esse, rimane pur sempre il fatto che la semplice esperienza, la percezione, il ricordo immediato e così via, offrono alla cosiddetta concezione scientifica le cose che essa ha poi la possibilità di determinare teoreticamente, scostandosi unicamente dal comune modo di pensare.”¹⁶³

In questo senso, non vi è dubbio che, come segnala Costa, si debba rintracciare “una correlazione tra l'a priori estetico esperienziale e l'a priori analitico”¹⁶⁴: ciò che è dato nell'esperienza in modo originario è direttamente correlato alla maniera o al metodo con

¹⁶³ Hua XVI, 7; trad. it. p. 7.

¹⁶⁴ Costa, V. (2010), p. 95.

cui tale materiale debba essere indagato scientificamente. D'altra parte, di certo non si potrebbe affermare che, in Husserl, l'operazione astrattiva che permette l'adozione dell'atteggiamento teoretico scientifico, benché soggettivamente compiuta, risulti in qualche modo arbitraria. Per contro, lo scopo husserliano consiste propriamente nel mostrare quali sono le condizioni che rendono tale operazione necessaria e motivata, che è la mediazione imprescindibile per l'installazione di ogni discorso delle scienze naturali. Del resto, rintracciare il fondamento delle scienze nell'esperienza non significa affatto per Husserl realizzare un mero appiattimento delle prime sulla seconda, sopprimendone ogni differenza: la rivalutazione della *doxa* comporta un *riposizionamento* delle validità scientifiche, non una loro annichilazione. Su questo punto egli si esprime con chiarezza nell'*Einleitung in die Philosophie*:

“Le esperienze apodittiche esplicite, ovvero nella forma di sintesi di percezioni e ricordi ripetuti, sono la condizione necessaria per le scoperte scientifiche, ma non le scoperte scientifiche stesse. La mera esperienza non contiene alcun concetto, ma anche la descrizione più primitiva introduce concetti e, al di là dei fatti dell'esperienza, produce giudizi o affermazioni di esperienza con un significato che è precisamente un giudizio.”¹⁶⁵

È dunque nel contesto dell'analisi di queste condizioni che diviene possibile mostrare come la nozione di possibilità operi in maniera strutturalmente connessa alla componente epistemologica della fenomenologia. L'emersione del concetto di natura richiede infatti il supporto fornito da determinate strutture a priori. In particolare, Costa ne individua quattro, ovvero: lo *stile induttivo*, la *probabilità oggettiva*, la *causalità* e la *spazio-temporalità*.¹⁶⁶¹⁶⁷

Tuttavia, nel prosieguo della nostra indagine ci limiteremo ad analizzare le prime due strutture, nella misura in cui è proprio in esse che il nesso con il possibile emerge con maggiore evidenza e incisività. L'induzione, infatti, implica una proiezione regolata dal passato al futuro che non può essere compresa senza fare appello a un orizzonte di

¹⁶⁵ Hua XXXV, 148-149.

¹⁶⁶ Cfr. Costa, V. (2010), p. 97.

¹⁶⁷ Costa individua un quarto apriori, ovvero quello della spazio-temporalità. Si tratta di un apriori che si distingue dagli altri, nella misura in cui esso si configura essere un “apriori degli apriori”, in quanto è più originario degli altri tre, che renderebbe possibili.

possibilità; la probabilità, dal canto suo, tematizza esplicitamente il problema della graduazione di tali possibilità all'interno del discorso scientifico. Per questa ragione, la prossima sezione sarà dedicata all'interpretazione husserliana della nozione di induzione, mentre quella successiva affronterà il problema della probabilità.

6.1 L'induzione

È proprio all'interno di questo quadro che Husserl propone una significativa revisione della nozione di *induzione*. Per compiere tale revisione, innanzitutto, l'induzione non è tematizzata nella maniera classica di metodo scientifico di cui bisogna provare la validità, ovvero in qualità di procedimento formale e inferenziale capace di assicurare la validità della generalizzazione a partire da una regolarità limitata, quanto piuttosto come *modo proprio di darsi dell'esperienza*: non si fa semplicemente esperienza dell'induzione, ma l'esperienza medesima si dispiega induttivamente. Questa è la ragione essenziale per cui ad essere "induttivo" è lo "*stile*" dell'esperire. Ma come si può pensare ad una struttura induttiva dell'esperienza, nel duplice senso di quest'ultimo genitivo: come struttura che l'esperienza esercita nel suo corso e, insieme, come struttura che caratterizza l'esperienza stessa nel suo darsi? Lo si può fare a patto di recuperare il discorso sulla processualità percettiva che abbiamo già svolto, mostrando come l'induzione esperienziale sia propriamente il *modus operandi* delle anticipazioni: in questo senso, l'induzione è il concetto che rappresenta l'*intero decorso che le raccoglie e le governa*. Come abbiamo già visto, le anticipazioni percettive non sono possibilità vuote, prive di alcun fondamento, in quanto non sono affatto generate *ex nihilo*, ma permesse dalle esperienze passate sedimentate nelle ritenzioni: queste ultime "suggeriscono" tacitamente l'esperienza percettiva futura, strutturando l'orizzonte di attesa che accompagna ogni percezione. Se mi passo fra le mani un cubo di cui scopro visivamente che, a mano a mano, la prima faccia è blu, la seconda è blu ecc. mi aspetto che anche la sesta condivida il medesimo colore; se osservo una mela di profilo, mi aspetto che, se le girassi attorno, essa si riveli intera – in quanto la maggior parte di prospettive di mele che ho ricevuto hanno rivelato di essere "mele intere" e non "mele a metà". Generalizzando, il trasferimento dell'informazione esperienziale dal passato al futuro avviene secondo il modo della *somiglianza*. Infatti,

“Infatti, diventa chiaro in modo generale che a qualsiasi condizione in cui decorre un’esperienza vivente che collega il simile al simile, la prosecuzione di questo decorso deve anche e necessariamente essere attesa nel senso del medesimo collegamento, secondo un’induzione continua; inoltre, mediante il riempimento continuo di una tale attesa, una forza crescente di conferma deve necessariamente svilupparsi per le nuove attese.”¹⁶⁸

Pertanto, l’induzione gioca un ruolo fondamentale nella descrizione dei modi di darsi dell’esperienza nella misura in cui essa si configura come la *conseguenza operativa diretta* della concordanza esperienzialmente rilevata. Essa non viene ricompresa metodologicamente, quanto piuttosto ricollocata ad un livello superiormente originario: se la scienza la adotta assumendo l’oggetto già costituito, Husserl la riposiziona al livello della costituzione dello stesso. Inoltre, tale spostamento di livello possiede anche uno scopo epistemologico. L’induzione non è un semplice metodo “rigoroso” puramente artificiale, una pura tecnica razionale applicata *al di sopra* dell’esperienza, ma è ciò che la regola *dall’interno*: del resto, se così non fosse, non sarebbe possibile giustificarne la genesi senza ricorrere ad una prospettiva che ripristini un mondo delle idealità. Per contro, la legittimità dell’induzione non è né ideale né auto-fondata (in quanto i suoi risultati non sono mai assoluti, ma possono conoscere sempre una smentita), ma esperienzialmente data, come “struttura dell’apparire stesso della natura”.¹⁶⁹ Radicalmente, ciò significa che “se venisse meno il carattere induttivo del corso degli eventi non verrebbe meno la scienza della natura, bensì l’idea stessa di natura in generale, dato che *l’idea stessa di natura si identifica con quella di regolarità*”.¹⁷⁰ Dunque, la scienza si limita ad appropriarsi puramente – ovvero facendo astrazione – di qualcosa che precede la sua stessa presenza.

“Qualsiasi conoscenza di leggi non poteva essere che una conoscenza delle previsioni [...] del decorso dei fenomeni reali o possibili dell’esperienza, di quei fenomeni, i quali, con l’allargamento dell’esperienza, si preannunciano attraverso le osservazioni e gli esperimenti che penetrano sistematicamente negli orizzonti ignoti e vengono verificati nel modo dell’induzione. Certo l’induzione di tipo quotidiano si trasformò così in un’induzione operata mediante metodo scientifico,

¹⁶⁸ Hua XXXII, 99; trad. it. p. 138.

¹⁶⁹ Costa, V. (2010), p. 101.

¹⁷⁰ *Ibid.*

ma ciò non muta nulla al senso essenziale del mondo già dato in quanto orizzonte di tutte le induzioni dotate di un senso.”¹⁷¹

Si potrebbe affermare che, da un lato, l’induzione esperienziale permetta l’induzione scientifica, che ne è soltanto una manifestazione particolare; dall’altro, che l’induzione scientifica non è altro che l’induzione esperienziale messa a tema e operata metodologicamente dal progetto conoscitivo delle scienze.

Alla luce delle nostre descrizioni, dovrebbe apparire chiaramente la vicinanza della posizione husserliana con quella humiana: in entrambi i casi, l’induzione è, innanzitutto, una forma propria della prassi vitale. Infatti, rilevando l’illogicità di considerare contraddittoria la negazione di un fatto e mostrando come “tutti i nostri ragionamenti intorno alle cause e agli effetti derivano dall’*abitudine*”,¹⁷² Hume per primo ha posto l’accento sulla strutturale limitatezza dell’induzione e gettato le basi per pensarne il radicamento nell’esperienza. Com’è noto, “Hume sottolinea il carattere non razionale dell’inferenza causale e lo trasferisce anche al campo delle inferenze induttive. Il fatto che A e B si verificano sempre insieme o in successione non ci fornisce alcuna ragione logica per dedurre che sarà sempre così.”¹⁷³ Pertanto, ciò che “sostiene” il trasferimento delle validità associate agli eventi passati agli eventi futuri non è un fondamento analitico-razionale, quanto piuttosto la mera abitudine; e quest’ultima non si riduce affatto a configurarsi soltanto come l’operazione psicologica che permette l’induzione, ma ne è l’essenza più propria, nella misura in cui essa è anche la *forza* che ne permette la credenza: una più forte abitudine produce un’induzione più forte. D’altra parte, se è vero che ogni induzione è permessa dall’abitudine, a sua volta questa opera secondo il principio secondo il quale “il corso della natura continuerà in modo uniforme e immutabile”.¹⁷⁴ Tanto l’osservazione di una diretta proporzionalità fra abitudine e “grado” di induzione quanto il presupposto operativo dell’abitudine rendono la posizione humiana ulteriormente più vicina a quella husserliana. Infatti, entrambi questi elementi ricordano efficacemente la

¹⁷¹ Hua VI, §79, cit. in Manca, D. (2013). *L’incanto della natura. Husserl e il naturalismo “aristotelico” di McDowell. Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 1(2). ISSN 2281-9177. p. 155.

¹⁷² Si vd. Hume, D. *Trattato*, I, IV, I (1968). In *Grande Antologia*, XIII, pp. 888–889. Milano: Marzorati

¹⁷³ Mall, R. A. (1975). *Der Induktionsbegriff: Hume und Husserl. Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29(1), p. 37 (traduzione del redattore).

¹⁷⁴ Hume, “*an Abstract of a Treatise of human nature*”, p. 253, cit. in Mall, p. 37, (traduzione del redattore).

descrizione husserliana della “forza che fonda l’essere”¹⁷⁵ o della *concordanza*.¹⁷⁶ È Husserl stesso a riconoscere la portata epistemologica dell’abitudine humeana in *Natura e spirito*:

“L’abitudine, come giustamente insegna Hume, non è soltanto la nostra nutrice, ma è quella funzione della coscienza che dà forma al mondo e a ogni oggettività in generale, e che persegue costantemente in questa azione di formazione. L’”abitudine” è la fonte originaria di ogni conferimento oggettivo di senso; l’abitudine come induzione, certo accompagnata dal riempimento corrispondente, la quale è costantemente la forza originaria che costituisce l’esistenza.”¹⁷⁷

Ad ogni modo, se è vero che Hume possa essere considerato a tutti gli effetti un precursore di Husserl, pare opportuno rilevare due importanti differenze fra le rispettive impostazioni. Innanzitutto, Husserl approfondisce il radicamento esperienziale dell’induzione, mostrando come l’origine di quest’ultima debba essere rintracciata ad un livello prescientifico ed antepredicativo: l’*anticipazione* non si identifica con la *previsione*, ma la precede geneticamente e la rende possibile, nella misura in cui la prima non è ancora stata esplicitata tematicamente. In secondo luogo, soprattutto, l’analisi humiana rimane al rango di una *metafisica antropologica*, in quanto ha la pretesa di mettere in luce delle essenze della natura umana, mentre la fenomenologia husserliana si limita a descrivere le strutture attraverso le quali l’esperienza si dà. D’altra parte, se quella humiana fosse una mera psicologia – come vorrebbe il suo autore – essa non potrebbe avvalersi del sostegno del proprio terreno empirico, nella misura di esso è stata appena rilevata l’illegittimità. Infatti, circa lo scetticismo humiano, Husserl osserva che

“come ogni scetticismo, s’involge in un evidente controsenso. Se i giudizi di esperienza non permettono alcuna giustificazione, non è nemmeno possibile alcuna spiegazione psicologica; se tutte le convinzioni della scienza empirica non sono che illusioni, la psicologia non ci può procurare la soddisfazione di rivelare le fonti di queste illusioni, anzi nemmeno di bollarle come illusioni. La psicologia

¹⁷⁵ Si vd. Sez. 3.2, “La motivazione”.

¹⁷⁶ Si vd. Cap. 4, “Gli strumenti concettuali del possibile”.

¹⁷⁷ Hua XXXII, 101; trad. it. p. 143.

infatti è una scienza empirica e riposa sui principi di cui essa dovrebbe mostrare la propria validità.”¹⁷⁸

Ora che ci siamo premurati di tratteggiare la nozione husserliana di induzione possiamo rispondere in maniera diretta alle domande che concernono i rapporti che essa intrattiene con il concetto di possibile fenomenologico. Ripetendo la lezione husserliana, si cominci allora con il dire che il possibile emerge immediatamente nell'induzione come momento negativo, in quanto è proprio la non contraddittorietà di pensare ad una smentita da parte della nuova esperienza che priva di ogni fondamento razionalista questo tipo di atteggiamento. Ad ogni modo, al fine di comprendere seriamente l'implicita operatività della possibilità in questo frangente della fenomenologia, pare cogente cercare di delinearla a partire dagli aspetti innovativi che Husserl propone sul tema. Si prenda allora in considerazione il fatto che il radicale pensiero di uno stile induttivo dell'esperienza produce un'implicazione importante circa la natura dell'eventuale *errore* a cui esso può andare incontro. Poiché ogni nuova esperienza – ogni nuova percezione - può confermare o smentire lo stile induttivo sedimentato fino ad ora, la possibile smentita costituirà, a sua volta, non già una verità determinata definitivamente, ma configurerà, piuttosto, un nuovo *stile induttivo*, il quale strutturalmente rimane smentibile in un futuro successivo. Pertanto, la smentita non invalida assolutamente la legittimità dello stile induttivo precedente, ma pone in evidenza piuttosto gli stessi limiti di validità. In altri termini, ciò significa che il passato esperienziale non viene “annichilito” da una delusione e soppiantato dalla verità attuale, quanto piuttosto rfigurato, affinché le successive anticipazioni siano caratterizzate da una struttura differente nel proprio contenuto. Insomma, si tratta di una trattazione perfettamente in linea con quella, collocata sul piano delle *sintesi passive*, delle *modalizzazioni*.

Di conseguenza è non soltanto *insensato*, ma persino *illegittimo*, tentare di valutare i risultati induttivi secondo lo schema binario previsto dal criterio verofunzionale, in quanto ogni induzione è, da un lato, fonte di conoscenza valida e, dall'altro, resta costitutivamente limitata nella propria validità: così non esiste più una distinzione netta fra induzione ed induzione, ma l'una differisce dall'altra secondo una diversa gradualità, permessa dalla *forza di motivazione* che le corrisponde. Ecco, dunque, che proprio nel

¹⁷⁸ EU, 474; trad. it. p. 959.

contesto della costituzione della nuova anticipazione si può ravvisare la profonda impronta del possibile: la nuova regola suggerita dalla nuova esperienza si manifesta in tutto il suo spessore nella ristrutturazione del contenuto dell'attesa, nella misura in cui esso è *possibilità di riempimento* futuro. Pertanto, poiché “*Un'induzione non è erronea quando viene falsificata, ma quando viene realizzata senza ragioni*”¹⁷⁹ – in quanto la regola è ciò che può essere smentita, non ciò che è accaduto – la stessa validità dell'induzione dipende dal tipo di possibilità che essa prefigura, nella misura in cui tali possibilità possono essere più o meno motivate. Ciò significa essenzialmente che un'induzione valida, dotata di “ragioni”, motiva l'anticipazione di possibilità specifiche, che si manifestano dunque esperienzialmente; per contro, essa osserva la propria validità indebolita quando essa risulta accompagnata da quelle che ne *La cosa e lo spazio* erano le possibilità vuote,¹⁸⁰ ovvero non motivate, cioè pressoché puramente immaginate. Se, in mezzo a piazza Duomo, il mio campo visivo è interamente occupato da centinaia di piccioni che ruminano davanti a me, mi aspetterò che dietro di me ve ne siano altrettanti; ad ogni modo, davanti allo stesso spettacolo, l'osservazione di una tale quantità di esseri viventi volanti non mi indurrà a pensare di poter volare a mia volta. In particolare, quest'ultima induzione sarebbe erronea non già per una presunta impossibilità di volare il quale, a rigor di logica, resta sempre possibile, quanto piuttosto perché tale possibilità è, in realtà, meramente “affiancata” immaginativamente a ciò che sto vedendo. In altri termini, benché in entrambi i casi sono contemplate due possibilità logiche pariteticamente legittime – in quanto l'idea di volare non è né falsa né assurda – quest'ultima è decisamente più debole nella misura in cui essa non contempla davvero una possibilità motivata dallo spettacolo visivo, che si manifesterebbe nelle mie anticipazioni future.

Chiaramente, l'esempio proposto permette di distinguere i due generi di possibilità con buona evidenza nella misura in cui si configura come un caso limite. Per contro, i “gradi” di motivazione che caratterizzano le diverse possibilità sono teoricamente infiniti. La differenza motivazionale che insiste fra la possibilità che dietro di me vi siano cinquanta piccioni e quella per cui ve ne siano cento è evidentemente inferiore rispetto allo scarto fra le due possibilità sopracitate. Per questa ragione la nozione di “peso” che abbiamo

¹⁷⁹ Husserl, p. 104.

¹⁸⁰ Cfr. p. 29.

introdotto nel discorso sulla modalizzazione ritorna in questo contesto a rivestire un ruolo di primo piano. Di essa, tuttavia, ci occuperemo nella sezione seguente. Come vedremo, essa risulterà parzialmente responsabile di alcune ambiguità che saranno messe in luce circa il rapporto fra induzione e probabilità.

6.2 La probabilità

Una nozione assai prossima a quella di induzione è senz'altro quella di probabilità la quale, a sua volta, intrattiene legami molto stretti con l'oggetto della nostra indagine. Di seguito vedremo dunque in quale modo il probabile contribuisca a donare "spessore" al possibile e quali sono dunque le varie modalità con cui esso si rapporta all'esperienza. Lo scopo di questa sezione, pertanto, è quella di rintracciare le relazioni essenziali fra le nozioni citate, e non già quella di esaurire la trattazione della tematica della probabilità nell'intera produzione husserliana, che ha impegnato il filosofo durante tutte le fasi del suo percorso intellettuale.¹⁸¹ Al fine di sviluppare tali relazioni pur senza rinunciare a mettere in luce alcune ambiguità che emergono nel momento in cui viene testata la coerenza delle descrizioni fenomenologiche, ci concentreremo in particolare su alcune opere la cui elaborazione appartiene a quelle che Masi indicherebbe come la terza (1913-1922) e la quarta (e ultima; 1923-1936) fase del pensiero husserliano della probabilità, che coincidono con quegli stadi di riflessione che si collocano successivamente all'elaborazione di una fenomenologia trascendentale.

6.2.1 Probabilità e modalizzazione

In primo luogo, vale la pena recuperare in questa sede il discorso sulla modalizzazione. Infatti, al di là del mero *modo del dubbio* e del mero *modo della certezza* si dà fenomenologicamente un terzo modo "intermedio", la quale condivide tanto alcuni aspetti del primo quanto altri del secondo, senza tuttavia coincidere né con alcuno di essi. Si tratta del *modo dell'esser-probabile*, che Husserl definisce in maniera chiara e distinta, sia pure in poche righe, dopo aver analizzato il fenomeno egoico della *decisione* nel capitolo dedicato al *Modo della possibilità* nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*.

¹⁸¹ In merito, segnaliamo che Masi distingue ben quattro fasi del pensiero husserliano della probabilità, che tematizza sia all'interno di discorsi puramente algebrici che in descrizioni propriamente fenomenologiche. Si vd. Masi, F. (2021). *Supposizioni e logica della probabilità in Husserl (1902-1911)*, pp. 248-249.

“è tuttavia possibile che abbia luogo un decidersi a favore della possibilità problematica più importante e che ci colpisce più fortemente, ma non un decidersi nella certezza, bensì come un determinato modo di decisione della supposizione. Abbiamo allora il presupporre in quanto considerar-probabile.”¹⁸²

Il *considerar-probabile* si configura, per così dire, come una “decisione nell’indecisione”. Tale decisione è lungi dall’essere arbitraria e, seppur non permetta di raggiungere una pura certezza, essa risulta del tutto fondata. Tale fenomeno è possibile nella misura in cui la possibilità problematica per cui l’io propende nella propria scelta è *univocamente* quella “più importante e che ci colpisce più fortemente”. In questo senso, il considerar-probabile consiste nella fattispecie fenomenologica non complicata per l’io giudice, che si limita a compiere la scelta univocamente più razionale.¹⁸³ In questo consiste dunque qui la *probabilità*: non già nella certezza che una certa possibilità corrisponda a quella che verrà presentata dalla percezione attuale, quanto piuttosto nella certezza che essa risulti comunque *la più motivata*.

È evidente che questo genere di comparazione motivazionale venga resa fondamentalmente possibile fintanto che le possibilità problematiche risultino contraddistinte da un determinato *peso*: è questo concetto che consente di associare a ciascuna possibilità una gradazione specifica, uno specifico livello di *affettività* che colpisce l’io di più o di meno. In *Esperienza e giudizio* il rapporto che esso intrattiene con il probabile è delineato con chiarezza:

“Solo nel caso di possibilità per le quali v’è qualcosa in favore può anche parlarsi di *probabilità*. Data l’intera situazione percettiva, l’inclinazione della credenza per l’una delle due parti può essere maggiore, per l’altra minore, e così per la pretesa d’esistenza: “è probabile che ciò sia un uomo”. È più favorevole la possibilità che sia un uomo. La probabilità designa perciò *il peso che conviene alle pretese d’esistenza*. Un oggetto presunto lo è più o meno, e questo vale anche nel confronto di tutte le eventuali molteplici possibilità in questione che si trovano in una stessa situazione di contrasto la quale le connette sinteticamente.”¹⁸⁴

¹⁸² Hua XI, 49; trad. it. p. 88.

¹⁸³ Non si pone cioè in questo contesto il problema della *determinazione dei pesi* che abbiamo discusso alla nota 124.

¹⁸⁴ EU, 104; trad. it. p. 219.

Se ci limitassimo a considerare isolatamente questa descrizione fenomenologica della probabilità, essa non presenterebbe problemi particolari: i rapporti fra decisione, probabilità, peso e motivazione sono essenzialmente chiari. Per contro, alcune difficoltà significative emergono nel momento in cui ci domandiamo di eventuali differenze che insisterebbero fra probabilità ed induzione. Infatti, entrambe le nozioni paiono acquistare la loro portata fenomenologica ultima a partire dal loro legame con la motivazione – legame che appare pressoché identico nei due casi: la possibilità più motivata dà luogo tanto ad un’induzione quanto ad un certo “esser più probabile”.

Sotto questo punto di vista, non pare illecito rilevare, se non un vero e proprio *appiattimento* di una nozione sull’altra, quantomeno la comune partecipazione alla descrizione di una stessa struttura fenomenologica: l’individuazione antepredicativa di una certa probabilità da parte dell’io darebbe luogo ad una certa attesa e, dunque, ad una certa induzione.

Questa prospettiva sarebbe teoricamente accettabile – ovvero perlomeno coerente con sé stessa – ma essa è altresì destinata ad entrare in conflitto con altre osservazioni husserliane – formulate indicativamente nello stesso periodo – in altri scritti filosofici. Lungi da noi voler proporre un’analisi filologica comparata della questione, intendiamo piuttosto mostrare come – almeno seguendo alcune linee interpretative proposte da Costa¹⁸⁵ – il rapporto fenomenologico fra induzione e probabilità possa andare incontro ad una complessificazione, nonché emergere attraverso una portata fenomenologica differente.

6.2.2 Per una teoria oggettivistica della probabilità

Muovendo in questa direzione, assumiamo come punto di partenza per il nostro discorso una frase tratta da uno degli inediti appartenenti agli anni Venti, il manoscritto A V 21, nel quale Husserl si chiede:

“Ho dato nelle mie precedenti ricerche il giusto peso al fatto che, nella formazione delle ipotesi, probabilità e induzione sono da tenere distinte?”¹⁸⁶

Questa domanda è particolarmente significativa, poiché – contrariamente a quanto abbiamo evidenziato nelle nostre analisi precedenti - segnala una presa di distanza da ogni

¹⁸⁵ Costa, V. (2010), pp. 105-110.

¹⁸⁶ Ms. A V 21, 33, cit. in Costa, p. 105.

tentativo di fondare programmaticamente l'induzione sul probabile e, al contempo, lascia intravedere l'orientamento verso una *teoria oggettivistica della probabilità*. Coerentemente con quanto emerso nell'analisi dell'induzione, Husserl mira infatti a evitare che la probabilità venga intesa come un semplice rafforzamento soggettivo della credenza induttiva, mostrando invece come essa possieda una propria struttura e una propria legittimità fenomenica.

Ancora una volta, il confronto sul tema con Hume si impone come passaggio necessario e, come vedremo, sarà pertanto proposto da Husserl stesso nell'Appendice II al §76 di *Esperienza e giudizio*. Egli tenta di estendere le proprie conclusioni avanzate nell'analisi dell'induzione anche al campo del probabile, nella misura in cui osserva che, date alcune possibili eventualità, il fatto che una di esse sia stata esperita più frequentemente rispetto alle altre non dovrebbe, di per sé, modificare razionalmente le nostre credenze, poiché “un numero superiore di casi non produce il nostro assenso né con la dimostrazione né con la probabilità”¹⁸⁷. Infatti, “una perfetta e totale indifferenza è essenziale al caso, ed una tale indifferenza non può essere, per sé stessa, né superiore né inferiore a un'altra.”¹⁸⁸

Si consideri allora il tipico esempio del dado non truccato. Secondo Hume, quand'anche più di una faccia raffigurasse la stessa cosa, rimarrebbe “del tutto impossibile provare con certezza che un certo evento debba cadere dal lato dove è un numero maggiore di casi.”¹⁸⁹ In altri termini, se colorassimo quattro facce di un dado in un dato modo e due in un altro, lo scetticismo radicale humiano riterrebbe del tutto illegittimo razionalmente lo stabilire che vi sia qualcosa come una probabilità superiore che esca la prima colorazione ad un ipotetico lancio: le possibilità si riducono soltanto a “prima colorazione” e “seconda colorazione”, senza che esse possano essere pesate in qualche modo. Di conseguenza, l'unico studio che Hume ritiene di poter condurre contempla un'analisi di “quale effetto una combinazione superiore di casi può avere sulla nostra mente, e in che modo influisce sul giudizio e sull'opinione”¹⁹⁰ in quanto “se più lati hanno la stessa cifra, essi debbono concorrere con la loro influenza a far sì che la mente raduni sull'immagine o l'idea di una

¹⁸⁷ Hume, D. (1982). *Trattato sulla natura umana* (E. Lecaldano & E. Ristretta, Trad.). Roma-Bari: Laterza. (Opera originale pubblicata nel 1739). p.142.

¹⁸⁸ Ivi, p. 142.

¹⁸⁹ *ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

cifra tutti gli impulsi divisi e dispersi fra i lati sui quali quella cifra è tracciata”.¹⁹¹ Husserl è così costretto a osservare che Hume

“crede di potere provare che i giudizi di probabilità sorgano dagli stessi principi psicologici di abitudine e associazione cieca così come i giudizi di causalità e che quindi non ci possono portare più oltre”.¹⁹²

In questo senso, Hume pare ancora cadere nella stessa impasse metodologico che Husserl aveva rilevato nel contesto del discorso sull’induzione, per cui la sua indagine psicologica non può realmente essere condotta, nella misura in cui essa presupporrebbe tacitamente ciò che vorrebbe chiarire. Pertanto, Husserl non può accettare totalmente impostazione, pur riconoscendone il valore critico. Nell’Appendice egli tenta allora di ricomporre in maniera coerente l’esempio humiano del dado, mostrando come sia possibile una determinazione oggettiva dei pesi probabilistici senza ricadere nello psicologismo. Scrive Husserl:

“Assumiamo il caso in cui sussista una preferenza, per esempio: quattro e solo quattro facce portino una figura; 4 dei casi possibili hanno perciò la proprietà comune che nella parte superiore stia una figura, per cui è evidente che l’ammissione “una figura starà nella parte superiore”, poiché comprende 4 dei casi ugualmente probabili, ha un peso quadruplo in rapporto alla probabilità dell’apparire di una certa faccia determinata, e che il suo peso, rispetto all’ammissione opposta “una faccia vuota starà dalla parte superiore”, proposizione che comprende solo due possibilità, ha un rapporto di 4/2.”¹⁹³

Con grande finezza, Husserl precisa che tale analisi è possibile solo a condizione di supporre, per induzione esperienziale, che dal lancio del dado consegua che esso cada mostrando una sola delle sei facce. Tuttavia, una volta ammessa questa condizione di senso, il *rapporto probabilistico* così determinato resta *invariabile*.¹⁹⁴ È a questo punto che diventa possibile comprendere in che cosa consista propriamente la distinzione fra induzione e probabilità. Da un lato, l’induzione modifica progressivamente i pesi delle proprie credenze circa un determinato fenomeno in funzione della conferma e della

¹⁹¹ Ivi, p.145.

¹⁹² EU, 475; trad. it. p. 961.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 965.

¹⁹⁴ Cfr. Ivi, p. 963.

smentita derivante dalle esperienze future; dall'altro, la probabilità – almeno in casi del tipo del dado – è determinabile a prescindere da tali esperienze.

Infatti, recuperando l'esempio husserliano, noi possiamo (e dobbiamo) considerare che la probabilità che esca una figura resti costantemente due volte superiore a quella per cui non esca, persino dopo migliaia di lanci consecutivi in cui il dado presenta la medesima cifra.¹⁹⁵

Pertanto, l'induzione e la probabilità non condividono – almeno in questa fase di pensiero del filosofo - la medesima posizione genetica. Quest'ultima, non è emergenza di risultati da una regola esperienziale, ma ““ha un fondamento nelle cose”, nei dati fenomenici, nel modo di manifestarsi, piuttosto che nella struttura e nei limiti e nelle imperfezioni del conoscere umano”.¹⁹⁶ In questo senso, “la probabilità come modo di accesso al dado (e a tutta una serie di fenomeni analoghi) dipende da una struttura fenomenica intrinseca a certi settori ontologici e rappresenta la specifica forma di evidenza di quell'ambito oggettuale.”¹⁹⁷ Costa osserva opportunamente che alla variabilità dei risultati induttivi e all'invariabilità della probabilità corrispondono, rispettivamente, l'infinità e la finitezza dei casi con cui questi due tipi di operazioni hanno a che fare.

“Husserl si dirige verso una *concezione oggettivistica della probabilità* perché parliamo di probabilità quando il numero dei casi possibili è, per quanto grande, finito, mentre parliamo di induzione quando il problema dell'attesa si pone rispetto ad un numero di casi infiniti. Una conclusione che avesse come termine un numero infinito potrebbe appellarsi “probabilità” soltanto in senso improprio, ed è per questo che Husserl non prende in considerazione una fondazione probabilistica dell'induzione.”¹⁹⁸

Proprio questa “improprietà” consente di comprendere la portata delle considerazioni sin qui svolte e di estenderle oltre un ambito puramente categoriale. È infatti possibile rileggere alla luce di tali risultati anche la *legge dei grandi numeri*.¹⁹⁹ Essa esprime il

¹⁹⁵ Fatta salva, beninteso, la possibilità che maturi in noi la credenza secondo cui il dado è truccato.

¹⁹⁶ Costa, V. (2010), p. 108.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.* (Corsivi del redattore).

¹⁹⁹ **Teorema LGN** – sia $X_1, X_2, \dots$ una sequenza di variabili aleatorie i.i.d., ciascuna con varianza finita; denotiamo con μ il valore atteso di ciascun X_i . Allora

principio di stabilizzazione che rende possibile il passaggio dal caso individuale alla regolarità statistica, permettendo alla statistica di inferire dai dati empirici raccolti. Ad esempio, tale legge consente di stabilire che il valore medio delle cifre ottenute da un dado dopo n lanci converge²⁰⁰ a 3,5, valore che coincide con la media aritmetica delle cifre presenti sulle sei facce $((1+2+3+4+5+6):6)$. Tuttavia, proprio perché la legge dei grandi numeri costituisce una matematizzazione dell'induzione – un'operazione limite necessaria per il trattamento di un'infinità di casi – essa non produce proposizioni di probabilità *stricto sensu*, ma soltanto probabilità, per usare l'espressione di Costa, "improprie". Se è certamente vero che la media dei valori di un dado non truccato è 3,5, non segue affatto che si possa affermare *oggettivamente* che il valore medio risultante da un numero molto grande di lanci converga a 3,5 con probabilità 1, nel senso fenomenologicamente rigoroso del termine. Infine, questa distinzione permette di chiarire un equivoco diffuso nel linguaggio ordinario. Gli enunciati "la probabilità che su un dado non truccato esca un valore X è pari a $1/6$ " e "la probabilità che l'aereo cada è pari a 1 su 11 milioni"²⁰¹ sono spesso intesi come dotati del medesimo significato probabilistico. In realtà, tali probabilità sono commensurabili solo sul piano matematico, in qualità di oggetti ideali, ma non afferiscono alla stessa nozione di probabilità. Nel secondo caso, il valore è ricavato dall'osservazione di una serie statistica di eventi; nel primo, invece, la probabilità non è rintracciata a partire dai lanci compiuti, bensì dalla semplice osservazione delle cifre tracciate sulle facce del dado. È proprio questa differenza di

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \frac{X_1 + X_2 + \dots + X_n}{n} = \mu$$

Con probabilità 1 (tale formulazione è stata tratta dalle dispense del corso *Probability and stochastic processes* tenuto dalla prof.ssa Benedetta Ferrario presso l'Università di Pavia). Alcune indicazioni sulle ipotesi: i. una variabile aleatoria rappresenta un possibile valore numerico prodotto dall'esperimento aleatorio, cioè un esperimento senza risultati certi; ii. le variabili aleatorie si dicono i.i.d. se e solo se si assumono essere: a) indipendenti, quando il valore assunto da una non influenza assolutamente il valore assunto da un'altra, b) identicamente distribuite, quando tutte le variabili aleatorie sono caratterizzate dalla stessa distribuzione di probabilità; la varianza è lo scostamento medio dalla media. Il teorema trova perfetta applicazione nel caso di fenomeni come quello del dado. Si vd. Ferrario, B. (2024–2025). *Probability and stochastic processes* [Dispense del corso]. Università di Pavia.

²⁰⁰ Per essere rigorosi, teoricamente si dovrebbero distinguere due tipi di convergenza: a) la *convergenza in probabilità*, che permette la formulazione di LGN in forma debole; b) la *convergenza quasi sicura*, che permette la formulazione di LGN in forma forte. Dalla loro distinzione dovrebbe seguire un ulteriore discorso epistemologico, che tuttavia esula dai nostri scopi, senza comprometterli. Infatti, in entrambi i casi la LGN elabora una "fondazione" probabilistica dell'induzione compiendo un'operazione di limite, benché essi assumano comunque due differenti gradi di "forza" induttiva.

²⁰¹ [Flypoint perché è sicuro volare oggi.](#)

fondamento fenomenologico a segnare, in ultima istanza, la distanza tra induzione e probabilità nella prospettiva husserliana.

* * *

In questo Capitolo ci siamo preoccupati di delineare il modo con cui le nozioni di induzione e di probabilità operano all'interno del progetto fenomenologico, cercando di evidenziare costantemente il rispettivo ancoraggio esperienziale e, dunque, i costanti rinvii ad un campo di possibilità che non risulta, nonostante la semantica a cui appartengono le due nozioni, nient'affatto epistemologicamente *sustruito*, ma sempre antepredicativamente dispiegato.

Il loro rapporto rimane ambiguo nella produzione husserliana, nella misura in cui la nozione di probabilità risulta parzialmente *equivoca*, cioè può dare adito ad una molteplicità di linee interpretative: da un lato, essa può costituire un contributo concettuale alla fondazione dell'induzione; dall'altro, essa può essere intesa come fenomenologicamente distinta da quest'ultima, ed essere in grado di "catturare" descrittivamente un'*oggettività* che non pertiene invece all'induzione.

Date le peculiarità di questa seconda tesi, non riteniamo tuttavia che esistano, almeno nel materiale sinora posto come oggetto di analisi, dati sufficienti per poter stabilire con certezza che essa sia a tutti gli effetti una direzione riflessiva verso la quale Husserl si stava orientando. Del resto, l'intera argomentazione di Costa prende le mosse per lo più da EU, ovvero la stessa opera in cui il probabile viene operato nella descrizione fenomenologica della modalizzazione.

Ciò non toglie, ad ogni modo, che la tesi rintracciata dallo studioso sia dotata di una fecondità filosofica notevolissima. Essa permette di distinguere chiaramente induzione e probabilità, ed è in grado di restituire una determinata oggettività della seconda facendola corrispondere, com'è il caso del dato con sei facce con "1/6 di probabilità per faccia", all'oggettività della *cosa* stessa.

Se, come abbiamo visto, l'analisi epistemologica ha permesso di chiarire il ruolo del possibile entro strutture quali l'induzione e la probabilità, resta ora da interrogare il livello più originario che rende in generale possibile il darsi di tali strutture. In altri termini, prima ancora di declinarsi nei diversi ambiti dell'esperienza – percettivo, immaginativo

o scientifico – il possibile sembra rinviare a una condizione di possibilità più radicale, che concerne la forma stessa del manifestarsi del fenomeno. È in questa prospettiva che il nesso fra possibilità e temporalità acquista una portata propriamente trascendentale. Non si tratta più soltanto di descrivere *dove* e *come* il possibile operi, ma di comprendere *in virtù di che cosa* esso possa apparire come tale. L'ipotesi che guiderà le analisi seguenti è che la temporalità – e, più precisamente, la struttura della protenzione e del presente esteso – costituisca il terreno originario entro cui ogni esperienza del possibile trova la propria radice.

7. Possibilità e temporalità

Giunti a questo punto — dopo aver chiarito il *dove* e il *come* del possibile fenomenologico, ossia le sedi concettuali in cui la categoria di possibilità è sistematicamente operativa nella fenomenologia husserliana e le modalità attraverso cui essa esercita la propria funzione — diventa necessario tematizzare la condizione a priori più radicale che ne rende possibile la manifestazione. Non si tratta più soltanto di descrivere le strutture in cui il possibile si iscrive, ma di interrogare ciò che conferisce loro coerenza ultima.

L'ipotesi che qui intendiamo sviluppare è netta: l'intera costellazione concettuale finora analizzata — concordanza, motivazione, orizzonte, stile, modalizzazione — è intelligibile fino in fondo solo se viene ricondotta alla sua radice temporale. In altri termini, tali strutture non sono semplicemente *nel* tempo, ma sono *temporalmente costituite*. La temporalità non è un ulteriore elemento che si aggiunge a queste dinamiche: è ciò che ne rende possibile l'unità e l'articolazione. In questo senso, senza una comprensione della temporalità del vissuto, il possibile fenomenologico rischia di apparire come una nozione dispersa e priva di un principio unificante.

7.1 Essenza e genesi dell'anticipazione

Questa centralità della temporalità emerge con particolare evidenza se torniamo alla struttura d'orizzonte. Come abbiamo già avuto modo di sottolineare precedentemente, essa non può essere adeguatamente compresa nei termini di una semplice definizione statica: la sua intelligibilità dipende dal riconoscimento dell'atto intenzionale che la costituisce originariamente, vale a dire l'anticipazione.

È infatti l'anticipazione che consente di comprendere in che senso, nel decorso percettivo, ogni nuova apparizione si confronti con una sorta di *preconoscutezza*. Quando, nel movimento cinestetico attorno alla cosa, una nuova veduta si dà, essa non emerge nel vuoto, ma si iscrive in un campo di attese che ne orienta la ricezione: da qui derivano fenomeni come la concordanza o la delusione. L'anticipazione è, dunque, ciò che rende possibile questa dinamica di confronto, fungendo da condizione di possibilità per ogni verifica esperienziale.

Tuttavia, nel momento in cui tentiamo di tematizzarla concettualmente, l'anticipazione sembra assumere uno statuto paradossale. Essa appare infatti come una *pre-attualizzazione* di ciò che, per definizione, non è ancora dato. Non si limita ad attendere il futuro, ma lo prefigura in una certa misura. Come intendere, allora, questo peculiare modo di datità?

Ebbene, da un punto di vista husserliano, pare adeguato concepire l'anticipazione come un tipo di *atto protentivo*, vale a dire quell'atto coscienziale che possiede come correlato intenzionale un oggetto collocato nella dimensione temporale del futuro. In questo senso, a rigore, il futuro non si configura come qualcosa che "è" – caratterizzazione che non potrebbe essere ammessa dal paradigma fenomenologico – quanto piuttosto come il "dove" temporale già insito nell'atto protentivo stesso: non si intenziona "il futuro", quasi che si trattasse di un oggetto correlativo, ma l'atto protentivo medesimo si configura come un "orientarsi in avanti".

Del resto, è proprio tale orientarsi che fa di ogni orizzonte di possibilità un *orizzonte di rinvio*: il rinviare appare come la manifestazione di un'intenzionalità protentiva. La stessa cosa si potrebbe persino affermare delle *intenzioni vuote* di cui si parla già all'altezza delle *Ricerche*: benché Husserl non abbia ancora elaborato il lessico di analitica temporale coscienziale che appare per la prima volta sistematicamente ne *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, le intenzioni vuote non si configurano affatto come dirette verso una pura e vaghissima indeterminatezza, ma pur sempre verso un'indeterminatezza circoscritta da un certo orientamento coscienziale, orientamento innanzitutto pensato "in avanti".

Alla luce di queste considerazioni, possiamo proporre una distinzione più precisa: la protenzione è l'apertura intenzionale della coscienza verso ciò che sta per accadere e l'anticipazione – chiamata nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* anche *aspettazione primaria*²⁰² – la corrispondente "cristallizzazione fenomenica", ossia la forma concreta in cui tale apertura si articola nei vissuti.²⁰³

²⁰² Cfr. Hua X, 39; trad. it. p. 73.

²⁰³ La "cristallizzazione" di cui parliamo afferisce all'esigenza di un coglimento concettuale dell'anticipazione: ciò non toglie che la sua essenza resti fondamentalmente dinamica. Certamente, l'operazione di sostantivazione comporta in casi come questo quel tradimento di un'autentica comprensione

“nell’esperienza, spetta alle strutture anticipative o di attesa assumere questo orientamento protensionale verso il futuro che caratterizza lo scorrere del flusso immanente.”²⁰⁴

Questa dinamica di apertura consente inoltre di chiarire la differenza eidetica tra aspettazione e ricordo. Entrambe sono modalità originarie,²⁰⁵ della coscienza temporale, ma non sono simmetriche. Se il ricordo si caratterizza per un grado relativamente maggiore di determinazione — pur senza mai raggiungere una piena saturazione — l’aspettazione è invece strutturalmente ecceduta da una componente di indeterminazione. A tal proposito, Husserl osserva:

“Qual è ora il modo di datità del processo stesso? Che nel ricordo l’importo del processo sia più determinato, costituisce forse una differenza essenziale? Anche il ricordo, pur essendo intuitivo, può non essere molto determinato, in quanto talune componenti intuitive non possiedono un vero e proprio carattere memorativo. È vero che in un ricordo “perfetto” tutto sarebbe chiaro, ed avrebbe carattere memorativo, fin nei minimi particolari. Ma, idealiter, questo è possibile anche nel caso dell’aspettazione. In generale, in essa molto resta aperto, e questo «restare aperto» è di nuovo un carattere delle relative componenti. In linea di principio, tuttavia, una coscienza profetica (una coscienza che pretende di esserlo) è pensabile; una coscienza, cioè, che abbia davanti agli occhi ogni singolo carattere dell’aspettazione e di ciò che ha da venire: all’incirca come quando disponiamo di un piano esattamente determinato e, rappresentandoci intuitivamente ciò che abbiamo progettato lo assumiamo, per così dire, in carne ed ossa come una realtà futura. Ma anche in quel caso, nell’anticipazione intuitiva del futuro vi saranno sempre dei particolari trascurabili che, come tappabuchi, pur perfezionando l’immagine concreta, potranno risultare assai diversi da come l’immagine ce li presenta: c’è, insomma, un fondamentale carattere di apertura.”²⁰⁶

del movimento che Merleau-Ponty accusa nella sezione terza della *Fenomenologia della percezione*. Si vd. Merleau-Ponty (1945), pp. 217-226.

²⁰⁴ Serban, C. (2016), p. 29 (traduzione del redattore).

²⁰⁵ Cfr. Hua X, 57; trad. it. p. 88. Infatti, in chiusura al §26, intitolato *Differenze fra ricordo e aspettazione*, si legge: “a parte queste differenze, l’intuizione aspettativa ha esattamente la stessa originarietà e originalità della intuizione di passato.”

²⁰⁶ Hua X, 56; trad. it. p. 87.

Premesso che un ricordo pienamente determinato, ovvero chiaro in tutte le sue parti, risulta agli occhi di Husserl certamente concepibile, lo stesso genere di determinatezza non può essere del tutto condiviso dall'aspettazione, nella quale resiste costantemente "un fondamentale carattere di apertura". Per giunta ciò accadrebbe malgrado il pensiero di una *coscienza profetica* non sia in sé contraddittorio. Ad ogni modo, nonostante questa argomentazione "traballante" – nella quale una coscienza profetica ideale non sarebbe comunque in grado di tenere conto di certi "particolari trascurabili" – ciò non toglie che l'apertura definisca in maniera cruciale l'aspettazione e, dunque, in ultimo, la protenzione che la sostiene costitutivamente.

Ciononostante, se si intende mantenere il rigore dell'analisi fenomenologica, non è possibile ridurre l'anticipazione a una mera *essenza protensionale*, per quanto la protenzione costituisca l'atto che ne rende possibile la manifestazione e, quindi, la sua descrizione. *Certamente il possibile si presenta, innanzitutto e per lo più, come un possibile-futuro*. Tuttavia, la stessa costituzione di questo "futuro" — ciò che, per così dire, *materializza* l'anticipazione — non dipende esclusivamente dalla protenzione, ma dall'intera articolazione del *presente esteso*.

Per chiarire questo punto, si può riprendere il semplice esempio della percezione di un cubo. Se, avendo visto alcune facce del cubo come blu, anticipo che anche la faccia non ancora data sarà blu, questa anticipazione non è il prodotto di un puro slancio verso il futuro. Per contro, essa è resa possibile da una trama più complessa: il colore delle facce precedentemente percepito viene coscienzialmente ritenuto e, solo in ultima istanza, esso diviene il "materiale" di cui si costituisce l'attesa. L'anticipazione, dunque, non è un atto isolato, ma il risultato di una sintesi temporale articolata. D'altro canto, anche il celebre esempio husserliano della melodia permette di cogliere ancora più chiaramente questo intreccio. Se riesco ad anticipare, almeno in modo generico, lo sviluppo possibile di una sequenza musicale, ciò non dipende semplicemente da una proiezione in avanti, ma dall'interazione costante tra ciò che sto ascoltando, ciò che ho appena ascoltato e ciò che mi aspetto di ascoltare. La triade impressione/ritenzione/protenzione costituisce qui un'unità dinamica inscindibile. In questo contesto, la protenzione appare come "la punta dell'iceberg": è l'elemento più visibile dell'anticipazione, ma anche quello che si fonda su una stratificazione genetica più profonda.

Ne segue che la possibilità fenomenologica non può essere compresa se non all'interno di questa struttura complessiva del presente esteso. È tale struttura che fornisce il terreno su cui il possibile si articola e diventa descrivibile.

La legittimità di includere l'intero presente esteso tra le condizioni necessarie della manifestazione del possibile può essere mostrata a partire da molte delle descrizioni fenomenologiche già richiamate—pur con la dovuta attenzione al caso specifico dell'immaginazione, che introduce alcune variazioni senza tuttavia contraddire l'impianto generale. Che si consideri la “forza che fonda l'essere” tematizzata ne *La cosa e lo spazio*, la nozione di orizzonte approfondita nella *Crisi* e in *Esperienza e giudizio*, oppure ancora la dinamica della possibilità motivata analizzata a più riprese nelle sezioni precedenti, emerge con chiarezza, in maniera implicita o esplicita,²⁰⁷ una medesima struttura di fondo.

In ciascun caso, infatti, troviamo all'opera una percezione attuale (impressione originaria), che viene trattenuta (ritenzione) e che, proprio in virtù di tale conservazione, orienta anticipativamente il decorso dell'esperienza (protenzione). Il possibile non è mai dato in maniera isolata: esso scaturisce sempre da questa continuità temporale interna al vissuto.

È tuttavia fondamentale evitare un equivoco. La distinzione tra impressione, ritenzione e protenzione non ha carattere ontologico, ma descrittivo. Husserl non intende suddividere la coscienza in “parti” temporalmente separate, come se ciascun atto appartenesse a una dimensione temporale distinta. Si tratta, piuttosto, di una distinzione fenomenologica *a posteriori*, che mira a rendere intelligibile la dinamica del vissuto senza reificarne gli elementi. In altri termini, non si deve cedere alla tentazione di attribuire a ciascun atto una sorta di “proprietà temporale” autonoma. La temporalità non è qualcosa che si aggiunge agli atti: è la forma stessa del loro fluire.

Questo aspetto risulta ulteriormente più chiaro nel momento in cui si tiene conto che ogni percezione trova il proprio inserimento strutturale sempre all'interno del presente esteso. La ragione di ciò è molto semplice: ogni percezione appartiene al *flusso* coscienziale.

²⁰⁷ Questo secondo caso è quello, ad esempio, della modalizzazione descritta nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*. Si vd. Sez. 4.3, “Le dinamiche del decorso percettivo: la modalizzazione”.

Pertanto, non c'è alcuna percezione attuale che non sia *già* anticipazione. Serban, citando lo Husserl di *Filosofia prima*, fa emergere chiaramente questo elemento:

“A proposito della percezione, che può sembrare limitata al presente della donazione in carne e ossa della cosa, Husserl può affermare con audacia: «ogni percezione, in quanto percezione di cosa, è sempre anticipazione».”²⁰⁸²⁰⁹

Questa affermazione, apparentemente paradossale, assume ora tutta la sua portata teorica. Se ogni percezione è già anticipazione, allora il possibile non è un'aggiunta secondaria all'esperienza, ma una sua dimensione costitutiva. Il possibile non interviene *dopo* il dato: è già implicato nel modo stesso in cui il dato si dà.

Come si è già accennato, il quadro dell'operatività temporale fin qui delineato conosce un'eccezione rilevante nel dominio dell'immaginazione. Qui, infatti, la dinamica del presente esteso non si dispiega secondo le stesse modalità che caratterizzano la percezione della cosa spaziale. Tuttavia, questa eccezione non è né arbitraria né problematica: al contrario, essa è già implicata necessariamente dalla descrizione che Husserl propone dell'immaginazione stessa.

L'immaginazione, infatti, si definisce come una modificazione della coscienza secondo l'*analogon* del “come-se”. Tale modificazione incide direttamente sullo statuto degli oggetti che vi si danno: essi sono quasi-posizionali. Ciò significa che, pur essendo intuitivamente dati, non sono posti come realmente esistenti. Questa quasi-posizionalità ha una conseguenza decisiva sul piano temporale: tra tali oggetti non è possibile stabilire autentiche connessioni temporali. Il punto è espresso con particolare chiarezza nel §39 di *Esperienza e giudizio*:

“Le fantasie in quanto vissuti si ordinano come tutti gli atti, entro l'unità dell'io, il che vuol dire che la coscienza interna costituisce una connessione intenzionale. Ma esse non hanno più una connessione, nel loro *riferimento a oggetti*, né fra di loro né con le percezioni. Il centauro che io ora immagino e l'ippopotamo che avevo prima immaginato, e ancora il tavolo che io ora percepisco direttamente, non hanno alcuna connessione reciproca, ossia non hanno una *posizione*

²⁰⁸ Hua VIII, 51; trad. it. p. 65.

²⁰⁹ Serban, C. (2016), (traduzione del redattore).

temporale l'uno rispetto all'altro. Mentre le esperienze presenti o passate si includono tutte nell'insieme di un'esperienza unica dove hanno un preciso ordinamento entro il tempo assoluto, come “prima”, “dopo” o “nello stesso tempo”, ciò non vale invece per le oggettività della fantasia; il centauro non è né prima né dopo dell'ippopotamo o del tavolo che ora percepisco.”²¹⁰

Questa assenza di una posizione temporale autentica ha conseguenze rilevanti. In primo luogo, impedisce quella forma di sedimentazione esperienziale che, nel caso della percezione, rende possibile una fenomenologia della motivazione: il tempo degli oggetti immaginati resta sempre alla stregua di un “*tempo-come-se*”.²¹¹ Senza un’“autentica unicità temporale del contenuto individuale dato in una formazione temporale”,²¹² non è possibile parlare di fenomeni come quello di una possibilità che parla a favore di qualcosa.

Da questo punto di vista, la questione della quasi-posizionalità sul piano temporale si rivela come una riformulazione del problema dell'identità già affrontato all'inizio del capitolo sull'immaginazione. È infatti l'unità temporale posizionale che, nel caso della percezione, garantisce l'identità in senso proprio dell'oggetto. L'oggetto percepito è identico a sé perché si iscrive in una continuità temporale che ne assicura la coerenza. Al contrario, l'oggetto immaginato, proprio perché privo di tale ancoraggio, non può godere della stessa forma di identità. Se, nel caso percettivo, le connessioni intenzionali convergono verso l'unità dell'oggetto e fondano una serie di anticipazioni coerenti, nel caso della fantasia vale quanto segue: “le fantasie separate non hanno *a priori* alcuna connessione necessaria e di regola non ne hanno nella nostra esperienza effettiva”.²¹³

La connessione che eventualmente si stabilisce tra oggetti immaginati non è dunque originaria, ma derivata. Essa non è imposta dalla struttura dell'esperienza, ma istituita a posteriori dalla libertà immaginativa. Come si è visto nelle sezioni precedenti, è proprio questa libertà a determinare la prosecuzione di ogni “decorso” immaginativo, selezionando e articolando di volta in volta le possibili variazioni e riempiendo gli orizzonti che accompagnano gli oggetti quasi-posti. Ciò non significa, tuttavia, che l'immaginazione sia priva di ogni forma di unità. Husserl riconosce infatti la possibilità

²¹⁰ EU, 195-196; trad. it. pp. 401-403.

²¹¹ Cfr. EU, 196; trad. it. p. 403.

²¹² Cfr. EU, 197; trad. it. p. 405.

²¹³ EU, 198; trad. it. p. 407.

di una certa coerenza interna anche in questo ambito, sebbene essa assuma una forma radicalmente diversa da quella percettiva:

“Nonostante l’essenziale mancanza di connessione fra tutte le intuizioni della fantasia, una certa unità è anche qui possibile, in quanto in tutte le fantasie (detto nella modificazione della neutralità) si costituisce un solo *mondo-come-se* unico in parte intuito e in parte intenzionato come unico in orizzonti vuoti. Certo noi siamo liberi di far riempire “come-se” arbitrariamente con fantasie l’indeterminatezza di questi orizzonti.”²¹⁴

Questa unità non è quella di un tempo oggettivo, ma quella di un campo immaginativo che si organizza attorno a un “mondo-come-se”. Tale mondo non è dato una volta per tutte: esso è costantemente costruito e ricostruito dall’attività libera della coscienza.

Ad ogni modo, queste sono le ragioni di matrice temporale per le quali la possibilità immaginativa non può essere compresa allo stesso modo della possibilità percettiva all’interno della fenomenologia husserliana. La possibilità non è affatto assente nell’immaginazione, ma manifesta la propria presenza in maniera differente: è l’oggetto intenzionato che risulta esso stesso come *possibile*, così come risultano possibili tutte le connessioni (e variazioni) istituibili fra uno ed un altro di essi. La libertà immaginativa, in questo senso, struttura il campo delle possibilità – sempre soggiacendo ai vincoli della quasi-posizionalità.

7.2 Successione o simultaneità?

Se si considera nel suo insieme la dinamica temporale fin qui analizzata, l’immagine forse più adeguata a cogliere i rapporti tra attualità e possibilità è quella dell’*intreccio*. Questa figura consente infatti di rendere conto, da un lato, dell’*inseparabilità* dei momenti dell’attuale e dell’inattuale; dall’altro, della loro intrinseca *reversibilità*. Ciò che è attuale può divenire inattuale e, viceversa, ciò che era inattuale può riattualizzarsi — come accade, per esempio, nel caso delle diverse facce di una moneta attorno alla quale continuo a girare. A mettere in luce con particolare efficacia questa struttura è Serban, la quale, commentando la descrizione husserliana della coscienza come flusso, osserva:

²¹⁴ EU, 200; trad. it. p. 411.

“per essenza, questo flusso è un intreccio di fasi attuali e di fasi inattuali, che è solo un altro modo di esprimere il suo carattere propriamente temporale. La sua attualità è quella del presente; la vita attuale è la vita che si vive nel presente, mentre passato e futuro formano il suo alone o il suo orizzonte di inattualità.”²¹⁵

L'idea di intreccio appare dunque particolarmente adatta a descrivere il funzionamento della percezione esterna. In questo ambito, infatti, il flusso di coscienza “non può essere mai costituito da pure attualità”:²¹⁶ ogni presente è costantemente accompagnato da un alone di ritenzioni e protensioni che lo eccedono. Tuttavia, proprio qui emerge un limite di questo modello. L'intreccio è uno strumento concettuale efficace, ma non universalmente applicabile. Non tutte le configurazioni fenomenologiche che coinvolgono il possibile si lasciano ricondurre senza residui a questa immagine.

In particolare, due fenomeni analizzati nelle sezioni precedenti sembrano eccedere questa descrizione: la modalizzazione del dubbio e l'esercizio immaginativo della variazione (anche quando non è orientato a fini eidetici). In entrambi i casi, il rapporto tra attualità e possibilità si complica al punto da rendere insufficiente la semplice idea di intreccio. Ciò che qui viene in primo piano non è più soltanto la coappartenenza di attuale e inattuale, ma la questione della *simultaneità* o della *successione*. Occorre, per così dire, sospendere momentaneamente il lessico dell'attualità/inattualità per interrogare direttamente la struttura temporale dell'atto coscienziale: la coscienza può intenzionare più possibilità nello stesso tempo, oppure le attraversa necessariamente in sequenza?

Porre queste questioni significa domandarsi se, nel dubbio e nella variazione immaginativa – per esempio del colore – è possibile che la coscienza possa configurarsi come *coscienza di una pluralità di correlati intenzionali allo stesso tempo*. Oppure se, al contrario, tali possibilità si diano soltanto a momenti alterni, in una successione più o meno rapida. Nel dubbio circa l'identità di un dato oggetto non è del tutto chiaro se la coscienza presuntiva sia in grado di intenzionare una pluralità di possibilità motivate simultaneamente, oppure se, piuttosto, esse si manifestino alla coscienza semplicemente a momenti alterni. In altri termini, non è chiaro se la coscienza del dubbio sia una coscienza di questo “e” di quello o, piuttosto, una coscienza di questo “e poi” di quello:

²¹⁵ Serban, C. (2016), p. 37.

²¹⁶ Hua III/1, 73; trad. it. [2] p. 97.

nel primo caso, la coscienza andrebbe incontro a qualcosa come una *scissione interna*; nel secondo, nel secondo, la sua unità verrebbe preservata al prezzo di una temporalizzazione rigorosa delle alternative.

A questo proposito, le analisi husserliane risultano tutt'altro che univoche. Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, Husserl sembra esitare tra due caratterizzazioni difficilmente conciliabili. Da un lato, “il dubitare è un atteggiamento dossico scisso in due o più parti”,²¹⁷ ma dall'altro è anche “un oscillare nell'essere-deciso”.²¹⁸ Il comportamento delle *inclinazioni* che costituiscono il dubbio, pertanto, non risulta propriamente determinato. L'ambiguità tocca il suo punto più alto quando Husserl si pronuncia in una frase per riassumerne la dinamica:

“Lo stesso per il dubbio, in quanto essere-diviso nell'inclinazione che oscilla fra il credere di nuovo all'uno e all'altra e che, in questa discordanza che fa credere di nuovo all'uno e all'altro, aspira, in uno sforzo continuo, a una decisione, cerca una certezza.”²¹⁹

Qui la descrizione sembra combinare entrambe le opzioni: da un lato, l'“essere-diviso” suggerisce una simultaneità; dall'altro, l'“oscillare” rinvia chiaramente a una successione. La coscienza del dubbio appare così come una struttura intrinsecamente instabile. E tuttavia, poche pagine prima, Husserl sembra escludere esplicitamente l'ipotesi di una vera e propria duplicazione simultanea:

“Si deve poi sottolineare che il raddoppiamento [...] non è effettivamente un raddoppiamento delle percezioni [...] Se l'appercezione-uomo si ribalta nell'appercezione-manichino, allora è dapprima l'uomo ad essere presente in carne e ossa, poi è il manichino.”²²⁰

In questo caso, la dinamica descritta corrisponde chiaramente a quella di una successione: non vi è coesistenza di due appercezioni, ma un loro alternarsi. L'una prende il posto dell'altra attraverso un “ribaltamento”, senza che si dia una simultaneità effettiva.

²¹⁷ Hua XI, 48; trad. it. p. 87.

²¹⁸ Hua XI, 49; trad. it. p. 88.

²¹⁹ Hua XI, 48; trad. it. p. 87.

²²⁰ Hua XI, 35; trad. it. p. 71.

Una struttura analoga emerge anche nel contesto dell'immaginazione. Come si è visto, l'identificazione oggettuale è qui già problematica; tuttavia, Husserl rifiuta con decisione l'idea che uno stesso oggetto immaginato possa essere simultaneamente determinato in modi incompatibili.

“Non posso immaginare ciò che ho immaginato essere blu, immaginarlo anche verde mantenendo il blu. L'uno è in conflitto con l'altro, e ciò che è in conflitto è impossibile nella sua simultaneità. Equiparare il rosso e il verde non è una possibilità, ma un'impossibilità.”²²¹

Qui il rifiuto della simultaneità non è soltanto fenomenologico, ma assume un carattere quasi logico. L'incompatibilità tra determinazioni contraddittorie (blu/verde, rosso/verde) non è semplicemente un limite dell'esperienza, ma un'impossibilità strutturale. La simultaneità di tali determinazioni verrebbe a produrre un conflitto insostenibile, analogo — come suggerisce implicitamente l'argomentazione — a quello che si avrebbe affermando che “2” è uguale a “3”.

Date queste difficoltà, un'ermeneutica del testo husserliano che intenda rimanere rigorosamente fedele alla lettera non è in grado di fornire risposte definitivamente determinate. Le discrepanze testuali sono troppo numerose per consentire una ricostruzione univoca e sistematicamente coerente della posizione di Husserl su questo punto. Tuttavia, ai fini del chiarimento della problematica, resta possibile — e filosoficamente fecondo — esplicitare le conseguenze che deriverebbero dall'assunzione delle due ipotesi estreme: quella della successione e quella della simultaneità.

- A) Se il dubbio si manifestasse fenomenologicamente come una mera successione di apprensioni, esso difficilmente potrebbe essere considerato un dubbio autentico. In tal caso, ciò che apparirebbe sarebbe piuttosto un'alternanza di atti di credenza piena: l'oggetto verrebbe colto “prima” come X, poi come Y, poi nuovamente come X, e così via. Ogni singola apprensione, presa isolatamente, conserverebbe il carattere del *modo della certezza*. Il dubbio, dunque, si ridurrebbe a una sorta di oscillazione tra micro-certezze temporalmente distribuite. Non a caso, Husserl

²²¹ Hua XXXV, 31; p. 157.
(traduzione e corsivi del redattore).

stesso parla del dubitare come di “un oscillare nell’essere-deciso”. Ma un dubbio costituito dalla somma di “brevi” certezze può dirsi ancora tale?

- B) Se, al contrario, il dubbio si manifestasse come una molteplicità di apprensioni simultanee, allora esso potrebbe configurarsi come un fenomeno autenticamente unitario e irriducibile. Le diverse possibilità si darebbero contemporaneamente come concorrenti, ciascuna sostenuta da una propria “inclinazione” dossica. Il risultato sarebbe una tensione interna che non si risolve immediatamente, ma permane come tale: una sorta di equilibrio instabile, analogo a quello di una fune nel gioco del tiro alla fune tra due squadre di pari forza. In questa prospettiva, la simultaneità appare come la condizione di possibilità dell'*esperienza stessa dell’indeterminazione*: solo se le opzioni restano compresenti può darsi quel carattere paralizzante e sospensivo che contraddistingue il dubbio genuino.

Resta tuttavia problematico stabilire fino a che punto Husserl fosse disposto ad accogliere una simile esperienza dell’indeterminazione. Da un lato, numerosi passi sembrano privilegiare una logica della successione; dall’altro, alcune formulazioni lasciano intravedere la possibilità di una coesistenza conflittuale. L’ipotesi di una simultaneità autentica, del resto, sembrerebbe entrare in tensione con l’impianto generale dell’analitica temporale husserliana, fortemente ancorata alla struttura del flusso.

Eppure, da un punto di vista strettamente teoretico, ammettere che il dubbio costituisca un fenomeno dotato di una propria specificità eidetica — eventualmente eccedente le strutture più generali — non implica alcuna contraddizione interna al progetto fenomenologico. La simultaneità, infatti, non comporterebbe necessariamente uno sdoppiamento della coscienza, ipotesi che risulterebbe difficilmente sostenibile. Piuttosto, le possibilità contrastanti verrebbero ricondotte a una unità superiore: quella del conflitto stesso. È lo stesso Husserl a suggerirlo quando afferma, in chiusura al §21 di EU:

“Un oggetto presunto lo è più o meno, e questo vale anche nel confronto di tutte le eventuali molteplici possibilità in questione che si trovano in una stessa situazione di contrasto la quale le connette sinteticamente, giacché anche il contrasto, la scissione della coscienza inibita da una parte e dall’altra, costituisce

una unità, che noematicamente è unità dei contrapposti o delle possibilità reciprocamente congiunte.”²²²

In questa prospettiva, anche una pluralità simultanea di possibilità non dissolve l'unità della coscienza, ma la riconfigura come coscienza del contrasto. La “biforcazione” che segue alla rottura della concordanza non produce una frattura ontologica della soggettività, quanto piuttosto una mera modificazione del suo modo di essere coscienza: da coscienza della certezza a coscienza del dubbio.

Per queste ragioni di matrice strettamente argomentativa, una logica della simultaneità sembra talvolta più adeguata a rendere conto della fenomenologia del dubbio e, più in generale, di certe configurazioni del possibile. Per contro, da un punto di vista filologico, sospendiamo il giudizio circa ciò che Husserl avrebbe avuto intenzione di comunicare a riguardo nei propri scritti.

7.3 *Contra Bergson*

Al fine di chiarire ulteriormente la posizione husserliana circa il nesso fra possibilità e temporalità, può risultare metodologicamente fecondo istituire un confronto con la prospettiva elaborata da Henry Bergson. Per quanto Bergson elabori una prospettiva filosofica la cui sensibilità si avvicina talvolta a quella fenomenologica, essa rimane, per così dire, sempre “un passo indietro” rispetto all'esigenza descrittiva husserliana. Vediamo di seguito di comprenderne le ragioni.

Bergson affronta esplicitamente questa problematica in un intervento tenuto all'apertura del congresso filosofico di Oxford del 24 settembre 1920, poi rielaborato nel celebre saggio *Le possible et le réel*, pubblicato nel 1930 e successivamente confluito in *La pensée et le mouvant* (1934). In tale contesto, egli formula una tesi netta e volutamente provocatoria: “bisogna prendere partito: è il reale che si rende possibile, e non il possibile che diviene reale”,²²³ difendendo in questa maniera il primato del secondo rispetto al primo.

²²² EU, 104; trad. it. p. 219.

²²³ Bergson, H. (1969). *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*. Paris : Presses Universitaires de France. (Recueil d'articles et de conférences datant de 1903 à 1923). p. 102 (traduzione del redattore).

Abbiamo segnalato, in apertura al capitolo introduttivo dedicato all'*epoché*, che il gesto fenomenologico *par excellence* consisterebbe precisamente nell'operare questo ribaltamento, in opposizione alle metafisiche classiche come quella leibniziana: il reale fonda il possibile.²²⁴ Sotto questo profilo, Bergson e Husserl sembrano condividere una medesima esigenza critica. Tuttavia, è precisamente a questo punto che le loro strade divergono: mentre Husserl integra tale rovesciamento all'interno di una descrizione rigorosa delle strutture dell'esperienza, Bergson lo sviluppa in direzione di una sorta di *metafisica dell'imprevedibilità*.

La modalità attraverso la quale Bergson giunge a questa posizione sembra tradire, almeno in parte, un'eredità hegeliana. Come per Hegel, in generale, la filosofia è paragonabile alla "nottola di Minerva", che "inizia il suo volo sul far del crepuscolo",²²⁵ così anche per Bergson il possibile viene in qualche modo "ricostruito" soltanto a posteriori, quando la realtà è ormai compiuta. In particolare, il possibile sarebbe soltanto un'operazione spirituale di proiezione nel passato di quell'indeterminatezza che risulta invece essere propria del presente.

"il possibile è solo il reale con, in aggiunta, un atto dello spirito che proietta l'immagine nel passato una volta che esso si è verificato. Ma questo è ciò che le nostre abitudini intellettuali ci impediscono di vedere."²²⁶

Questa operazione di trasposizione, tuttavia, non si limita a configurarsi come la ragione per la quale, agli occhi di Bergson, l'intera storia della filosofia si sia sbagliata sul rapporto genetico fra realtà e possibilità. Per contro, essa si costituisce come un'autentica *illusione*, che il filosofo francese rende attraverso l'immagine del *miraggio*.

"Man mano che la realtà si crea, imprevedibile e nuova, la sua immagine si riflette dietro di lei nel passato indefinito; si scopre che è stato così, da sempre, possibile; ma è a questo preciso momento in cui ha iniziato ad esserlo da sempre, ed ecco perché stavo dicendo che la sua possibilità, che non precede la sua realtà, l'avrà preceduta da una volta apparsa la realtà. Il possibile è quindi il miraggio del presente nel passato: e come sappiamo che il futuro finirà per essere presente,

²²⁴ Si vd. Cap. 1, "L'atteggiamento fenomenologico".

²²⁵ Hegel, G. W. F. (1965), *Lineamenti di filosofia del diritto*. Bari: Laterza. p. 17.

²²⁶ Bergson, H. (1969), p. 98 (traduzione del redattore).

come l'effetto del miraggio continua a verificarsi incessantemente, ci diciamo che nel nostro presente attuale, che sarà il passato di domani, l'immagine di domani era già contenuta anche se non riuscivamo a coglierla. Lì risiede precisamente l'illusione.”²²⁷

Il miraggio così inteso sarebbe in grado di produrre una sorta di “reazione a catena”. In primo luogo, l'accadimento del nuovo presente comporta una rifigurazione del passato, che passa dall'essere mero passato “accaduto” a passato “possibile”; in secondo luogo, il meccanismo analogico si propaga anche nel futuro. Infatti, fintanto che questo possa essere considerato come “il passato di domani”, persino il domani diverrebbe un domani “possibile”. Interessato a difendere una prospettiva filosofica che tenda a conservare una certa purezza della contingenza da entrambi i “lati” temporali – vale a dire passato e futuro – Bergson finisce addirittura per ritenere che l'idea tradizionale di un futuro inteso come campo di possibilità comporterebbe delle conseguenze che limiterebbero la sua indeterminatezza.

“Rimettiamo il possibile al suo posto: l'evoluzione diventa qualcosa di completamente diverso dalla realizzazione di un programma: le porte del futuro si aprono tutte grandi; un campo illimitato si offre alla libertà. Il male delle dottrine - ben rare nella storia della filosofia - che hanno saputo fare spazio all'indeterminazione e alla libertà nel mondo, è di non aver visto cosa implicava la loro affermazione. Quando loro parlavano di indeterminatezza, di libertà, intendevano con indeterminatezza una petizione tra le possibilità, per libertà una scelta tra i possibili - quasi che la possibilità non fosse creata dalla libertà stessa!”²²⁸

In altri termini, sarebbe sbagliato sostenere semplicemente che la libertà si configuri come una libertà di scegliere fra possibilità date – le quali produrrebbero un vincolo reale per il dispiegarsi del successivo futuro – nella misura in cui la libertà stessa produce il dominio di possibilità entro il quale successivamente essa si premurerebbe di scegliere. L'indeterminazione dell'accadere futuro è tale che non può essere ridotta o compromessa dall'idea di un dominio di possibilità.

²²⁷ Bergson, H. (1969), p. 99 (traduzione del redattore).

²²⁸ Bergson, H. (1969), p. 102 (traduzione del redattore).

Contrariamente a quanto ci si potrebbe attendere, su un piano strettamente analitico Husserl non sarebbe del tutto estraneo all'idea di una radicale contingenza dell'accadere. In un certo senso, si potrebbe sostenere che Bergson porti alle estreme conseguenze — in chiave ontologica — l'intuizione humeana secondo cui il contrario di un fatto è sempre possibile. Sotto questo profilo, una convergenza iniziale sembra dunque profilarsi: tanto per Bergson quanto per Husserl, il reale non si impone come necessario in senso assoluto.

Tuttavia, è proprio a partire da questo punto comune che emerge la divergenza decisiva. La filosofia bergsoniana rimane attestata a un livello di complessità che, rispetto all'analitica fenomenologica, appare insufficiente. Si potrebbe dire, con una certa cautela, che Bergson si arresta al "momento scettico" che la fenomenologia attraversa ma non assume come esito ultimo. Husserl, infatti, pur riconoscendo la contingenza dell'esperienza, non rinuncia mai all'esigenza di descrivere ciò che si dà nell'atteggiamento naturale secondo strutture di senso determinate.

È in questo contesto che si comprende perché Bergson non potrebbe accettare concetti cardine della fenomenologia husserliana quali la "forza che fonda l'essere" o la motivazione. Tali nozioni implicano, infatti, che l'esperienza non sia un puro fluire indeterminato, ma presenti regolarità, stili, orientamenti che, pur non essendo necessari in senso assoluto, sono nondimeno fenomenologicamente rintracciabili. Husserl opera qui una distinzione decisiva: da un lato, rifiuta ogni assolutizzazione di tali strutture; dall'altro, ne rivendica la piena legittimità descrittiva. In altri termini, benché "la forza che fonda l'essere" non sia mai elevabile a principio metafisico necessario,²²⁹ essa resta una componente effettiva dell'esperienza. Certo, *de iure*, il paradigma della contingenza si rinnova ad ogni istante; e tuttavia, *de facto*, l'esperienza si dà sempre sotto il segno di una certa continuità, particolarmente evidente nel campo della percezione.

Un'analoga divergenza emerge allora sul piano temporale. Sebbene Husserl riconosca fenomeni come la rfigurazione del senso della percezione passata al sopraggiungere di una delusione, egli non accetterebbe mai la lettura bergsoniana secondo cui il possibile sarebbe il prodotto di una proiezione retrospettiva operata inconsapevolmente dallo spirito. Per Husserl, il futuro non è una pura indeterminatezza, ma un campo strutturato e pre-orientato: esso è costituito da un sistema di ritenzioni che operano sulle esperienze

²²⁹ Si vd. Sez. 3.2, "la motivazione".

pregresse e che motivano le anticipazioni. Analogamente, se si volesse parlare di un “possibile passato”, ciò non implicherebbe alcuna illusione retrospettiva: il passato conserva il proprio carattere di possibilità semplicemente perché, prima di attualizzarsi, era un possibile futuro — o, più precisamente, un possibile decorso dell’esperienza. Una volta realizzato, uno stato di cose non perde la propria contingenza; la possibilità, per così dire, si “trasferisce” dal futuro al passato senza mai dissolversi.

Infine, anche laddove i domini fenomenologici della possibilità vengono individuati a posteriori, essi non trascendono mai l’esperienza attraverso operazioni aggiuntive o proiezioni arbitrarie. Al contrario, restano costitutivamente ancorati ad essa. È proprio questa fedeltà al dato esperienziale che segna la distanza più profonda rispetto alla prospettiva bergsoniana.

* * *

In questa sezione abbiamo cercato di mostrare come il concetto di possibile — specialmente nella sua declinazione legata all’esperienza esterna — intrattenga un legame privilegiato con la dimensione del futuro, quale si articola negli atti di protenzione. È infatti attraverso questa apertura in avanti che la possibilità emerge come eccedenza fenomenologica e manifesta il proprio carattere essenziale di rinvio. Tuttavia, tale apertura non è mai isolata: ogni anticipazione si radica nella struttura del presente esteso, che integra impressione originaria, ritenzione e protenzione. In questo senso, ogni possibilità futura affonda le proprie radici in un passato che è stato vissuto e trattenuto.

Abbiamo altresì rilevato come questa articolazione conosca una significativa eccezione nel dominio dell’immaginazione. Qui, la quasi-posizionalità degli oggetti intenzionali impedisce di attribuire loro una piena collocazione temporale, rendendo problematico il riferimento a una temporalità propriamente detta. La possibilità immaginativa, pur essendo onnipresente, si configura allora secondo modalità strutturalmente differenti rispetto a quella percettiva.

Successivamente, abbiamo esaminato alcuni nodi problematici che mostrano i limiti dell’immagine dell’intreccio tra attualità e inattualità. In particolare, nel caso del dubbio, si è resa necessaria una distinzione più fine tra successione e simultaneità delle possibilità. Sul piano filologico, abbiamo riconosciuto l’impossibilità di attribuire a Husserl una

posizione univoca. Tuttavia, sul piano teoretico, l'ipotesi della simultaneità si è rivelata più adeguata a rendere conto della tensione e dell'indeterminazione proprie dell'esperienza dubitativa: solo la coesistenza di possibilità concorrenti consente di preservarne la specifica struttura fenomenologica.

Infine, abbiamo provato a tracciare un confronto fra Husserl e Bergson sulla questione generale dei rapporti fra possibilità e temporalità. Benché entrambe le rispettive filosofie approdino ad una radicale rinuncia di una concezione del futuro come “assolutamente già detto”, la fenomenologia conserva comunque le pretese di cercare di descrivere le ragioni per cui, nell'atteggiamento naturale, siamo indotti ad istituire dei legami fra passato e futuro. Tali legami sono lungi dall'essere una mera “illusione” o mero “miraggio”; per contro, essi si danno a tutti gli effetti nell'esperienza e, in quanto tali, abbisognano di essere sottoposti ad un'indagine fenomenologica.

8. Conclusioni

A questo stadio della nostra ricerca è finalmente possibile delineare alcune conclusioni generali. Non si tratterà soltanto di riassumere i risultati conseguiti, ma anche di chiarire in via definitiva alcune direttive che hanno guidato l'intera indagine. Da un lato, occorrerà chiarire in via definitiva quali siano i presupposti teorici che consentono la pensabilità delle nozioni di *possibile* e di *possibilità* all'interno della fenomenologia husserliana; dall'altro, si tenterà di mostrare — seppur in maniera necessariamente sintetica — quali orizzonti speculativi ulteriori vengano aperti dal paradigma fenomenologico che abbiamo cercato di circoscrivere.

8.1 Possibilità, realtà ed esistenza

Nel percorso riflessivo che abbiamo proposto, è emersa una configurazione estremamente articolata del possibile fenomenologico. Dall'analisi della cosa spaziale sino alla problematica dell'immaginazione, ci siamo confrontati con una pluralità di forme della possibilità: possibilità motivate e possibilità vuote; possibilità aperte e problematiche; possibilità percettive, fantastiche ecc.

Per quanto nel corso del lavoro si sia insistito nel tentativo di circoscrivere una certa "essenza" del possibile — termine che, in questo contesto, deve sempre essere impiegato con cautela — resta comunque necessario proporre alcune precisazioni finali capaci di completarne il quadro teorico. Pare cogente allora impostare un breve discorso che recuperi l'impegnativo rapporto fra la possibilità con la categoria di *realtà* o con l'idea ancor più generale di *reale*.

Per affrontare tale questione, possiamo prendere le mosse da alcune considerazioni formulate da J. N. Mohanty. In riferimento a ciò che Husserl, ne *La cosa e lo spazio*, definisce "possibilità reale", Mohanty sostiene che questa possa essere accostata ad una forma di possibile "fisico":

"Si impone un'ulteriore restrizione sulla possibilità reale. [...] Si può dire che questo mondo reale, quello che è il nostro, contiene queste possibilità in quanto queste possibilità non sono solo una qualsiasi delle possibilità reali, ma solo quelle che sono *coerenti con le leggi di questo mondo*. Chiamiamo queste possibilità "fisiche". [...] Per Husserl, il mondo reale è ricco di possibilità di vario genere.

Non sarà contrario alla nozione di “possibilità fisica” che ho introdotto. Al contrario, molto di ciò che dice sembra implicare tale nozione.”²³⁰

Secondo questa interpretazione, le possibilità reali sarebbero dunque possibilità vincolate dalle leggi naturali del nostro mondo: possibile “realmente” sarebbe ciò che può accadere senza contraddire l’ordine fisico universale. Mohanty ritiene inoltre che una simile impostazione sarebbe pienamente compatibile con il progetto husserliano.

Eppure, una tale lettura solleva difficoltà considerevoli. Se il paradigma fenomenologico fosse stato assunto fino in fondo, dovrebbe risultare immediatamente evidente che ciò che è “fisico” non può mai costituire un vincolo assoluto. La ragione è strutturale: la percezione, per Husserl, è sempre attraversata dalla possibilità della delusione, della correzione, della smentita. Nessuna legge empirica può dunque essere elevata fenomenologicamente al rango di necessità definitiva, poiché ogni concordanza percettiva resta, in linea di principio, revocabile.

Inoltre, l’interpretazione di Mohanty sembra reintrodurre, almeno implicitamente, uno schema concettuale di matrice leibniziana che, in questo contesto, rischia di risultare improprio. Più precisamente, ciò che pare operare sullo sfondo è la nozione di *compossibilità*. Così come, in Leibniz, soltanto alcune combinazioni di possibilità pure possono coesistere all’interno di uno stesso mondo possibile,²³¹ allo stesso modo le possibilità “reali” verrebbero qui ristrette alle sole possibilità compatibili con l’ordine naturale del nostro mondo. In entrambi i casi, il reale funzionerebbe come un principio selettivo che delimita anticipatamente il dominio del possibile.

Per contro, riteniamo che un simile accostamento sia, nei termini in cui viene formulato, teoricamente illegittimo. Ciò non implica tuttavia che l’intuizione di Mohanty debba essere rigettata integralmente. Al contrario, essa può conservare una certa fecondità interpretativa, a patto però di essere sottoposta ad alcune correzioni decisive.

Mohanty coglie, infatti, un elemento essenziale quando sostiene che il dominio delle possibilità reali sia più ristretto rispetto a quello delle possibilità pure intese in senso leibniziano. Un vincolo effettivo è certamente all’opera. Tuttavia, tale vincolo non deve

²³⁰ Mohanty, J. N. (1984), p. 20 (traduzione del redattore).

²³¹ Si vd. Sez. 5.5, “Una possibilità *pura*?”.

essere compreso come “fisico” nel senso di una subordinazione alle leggi della natura concepite oggettivisticamente. Esso è piuttosto di ordine fenomenologico ed eidetico. Le possibilità reali, infatti, non si dispiegano arbitrariamente, ma sempre entro l’orizzonte delle strutture essenziali che regolano il manifestarsi dell’esperienza. In altri termini, non potrebbe mai darsi una possibilità reale che contraddica la “necessità oggettiva” di un *eidos*. Non è realmente possibile, ad esempio, che si dia un colore privo di estensione, non perché una simile eventualità violerebbe una legge fisica empiricamente stabilita, ma perché infrangerebbe le condizioni eidetiche stesse che rendono possibile la manifestazione fenomenologica del colore in quanto tale.

Il vincolo, pertanto, non è *naturale* ma *transcendentale*. Esso concerne le strutture invarianti attraverso cui l’esperienza può costituirsi. La restrizione che delimita il dominio delle possibilità reali non coincide allora con la “competenza” di un mondo fisico già costituito, bensì con l’insieme delle condizioni essenziali entro cui un senso esperienziale può legittimamente manifestarsi.

Certo è che, d’altra parte, come non abbiamo mancato di sottolineare nelle nostre indagini, la tentazione di Husserl di porre, come in Heidegger, “il possibile più alto del reale”,²³² non manca di manifestarsi, specialmente nel contesto delle analisi proposte in *Idee I*. Qui, infatti, il retaggio leibniziano è difficilmente contestabile:

" ... 'il mondo reale', come viene chiamato, il correlato della nostra esperienza fattuale, si presenta poi come un caso speciale di vari mondi possibili e non-mondi, che, da parte loro, non sono altro che correlazioni tra le variazioni essenzialmente possibili dell'idea di 'coscienza empirica'."²³³

Qui il reale sembra effettivamente degradato al rango di semplice caso particolare entro un orizzonte più ampio di possibilità eideticamente variabili. La prossimità con la logica dei mondi possibili appare evidente: il mondo fattuale non sarebbe altro che una configurazione determinata fra molteplici configurazioni concepibili.

²³² Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit* (Tübingen 1927), ora nella «Gesamtausgabe», Bd. 2, hrsg. von F.-W von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977; ed. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005. § 7/c, pp. 51-52; trad. it. p. 54.

²³³ Hua III/1, 89; trad. it. pp. 115-116.

Ad ogni modo, al di là di oscillazioni teoriche come quella presentata, la maniera innovativa di intendere il possibile fenomenologico rimane quella che successivamente Husserl approfondisce nei lavori di fenomenologia trascendentale matura, dove si allontana significativamente dall'idea di una possibilità intesa in un senso astratto. Il contributo più grande che Husserl apporta al pensiero del presente è condensato, in ultima istanza, dalla seguente frase, che compare poche pagine dopo il passo appena citato:

“Ogni esperienza attuale rimanda a esperienze possibili, le quali a loro volta rimandano ad altre esperienze possibili e così *in infinitum*”.²³⁴

Come abbiamo visto, il possibile fenomenologico è sempre un possibile *esperienziale*, già dato nell'esperienza stessa, la quale già “si riferisce al di là di sé alle esperienze possibili”. Esso non designa una realtà parallela né una riserva metafisica di enti incompiuti; esso coincide piuttosto con il movimento stesso attraverso cui l'esperienza eccede continuamente il proprio dato attuale.

Ad ogni modo, la discussione sulla possibilità reale non può restare confinata a questo livello. A riguardo, rimangono da chiarire altre questioni più spinose. Ornano allora a imporsi le domande con cui avevamo aperto il nostro lavoro e che, dopo l'attraversamento delle descrizioni fenomenologiche, potrebbero ancora risultare le più preoccupanti: *la possibilità ha una realtà? In che senso una possibilità “esiste”?*

Al fine di rispondere adeguatamente alla questione che ci siamo posti, è necessario ritornare ancora una volta su alcuni aspetti fondamentali dell'analisi sin qui sviluppata. La possibilità, infatti, coerentemente con tutte le strutture descritte fenomenologicamente, si configura come una *modalità del darsi stesso di ciò che appare*: un particolare *modo di manifestazione del dato*. Quando, ad esempio, affermo che l'io vive nel dubbio circa l'identità dell'oggetto che gli sta di fronte — se si tratti di un uomo o di un manichino — sto descrivendo il modo in cui alla coscienza si danno fenomenologicamente delle eventuali possibilità contrastanti, il cui apparire non può essere negato.

Questa caratterizzazione del possibile come modalità di datità consente anche di comprendere per quale motivo esso sfugga tanto a una tematizzazione puramente

²³⁴ Hua III/1, 90; trad. it. p. 117.

oggettuale quanto a una riduzione meramente funzionale, secondo la distinzione proposta da Fink e richiamata nelle pagine introduttive del lavoro.²³⁵ Se la possibilità non può essere concepita come un concetto tematico, ciò dipende innanzitutto dal fatto che ogni possibilità esperienziale è sempre una “possibilità-di”: possibilità di una nuova percezione, di un certo oggetto fantastico e così via. In altri termini, a scanso di equivoci: *non esiste alcun oggetto – inteso come correlato intenzionale o noema – che si possa additare come “il possibile fenomenologico”*. D'altra parte se, da un lato, esso non conduce mai a qualche “fissazione oggettuale”, dall'altro, esso non può nemmeno essere ridotto a mera “forza chiarificatrice di un pensiero [che si fa strada] a partire da ciò che rimane all'ombra di tale pensiero”.²³⁶ Una comprensione puramente “funzionale” del possibile — qualunque significato si voglia attribuire a questo termine — contrasta acutamente con l'elevato grado di determinatezza attraverso il quale Husserl riesce a operarne le distinzioni e le categorizzazioni attive nei propri modelli.

In fondo, quanto osservato non introduce nulla di radicalmente nuovo rispetto a ciò che è emerso nel corso della trattazione. Ciò che ci ora preme osservare è piuttosto il corollario derivante dalla dimensione fenomenologica sulla quale poggia l'intera analisi, la cui apparente ovvietà rischia talvolta di occultarne la portata teorica. Infatti, Se le descrizioni husserliane si mantengono sempre e soltanto sul piano del fenomeno, allora non è legittimo dedurre alcuno statuto ontologico del possibile stesso.

Questo aspetto emerge con chiarezza anche considerando la peculiare medietà che il possibile porta costitutivamente con sé. Nel corso della trattazione abbiamo mostrato come tale carattere si manifesti tanto nel rapporto tra attualità percettiva e inattualità delle ulteriori percezioni possibili, quanto nella quasi-posizionalità propria dell'oggetto fantastico. Tuttavia, sarebbe profondamente scorretto trasformare questa struttura fenomenologica in una tesi ontologica, sostenendo che il possibile costituisce una sorta di “mezza esistenza” o un'esistenza incompiuta, ancora in attesa di piena realizzazione. Una simile interpretazione finirebbe infatti per reintrodurre surrettiziamente il lessico dell'essere proprio là dove la fenomenologia si definisce precisamente attraverso la sospensione della tesi d'esistenza. Del resto, come potrebbe l'atteggiamento

²³⁵ Si vd. Sez. 0.2 “L'oggetto del lavoro e la metodologia”.

²³⁶ Fink, E. (2006). *Concetti operativi della fenomenologia husserliana*, in *Prossimità e distanza*, pp. 159-161.

fenomenologico pronunciarsi immediatamente sull'esistenza del possibile, se esso si costituisce anzitutto come la neutralizzazione di ogni presa di posizione ontologica ingenua?

Si ritorni allora, un'ultima volta, sulla nozione di possibilità reale introdotta da Husserl ne *La cosa e lo spazio*. Anche in questo caso, bisogna evitare di lasciarsi guidare dal significato ordinario degli attributi utilizzati da Husserl nella classificazione delle diverse forme della possibilità. Quando Husserl parla di possibilità reale, egli non intende infatti attribuire al possibile una consistenza ontologica peculiare, ma designare una particolare forma di possibilità motivata, accentuandone il radicamento nell'esperienza percettiva e anticipativa. La "realtà" della possibilità reale non rinvia dunque a un modo d'essere del possibile, ma alla maggiore plausibilità motivazionale che caratterizza certe anticipazioni rispetto ad altre. Anticipare, ad esempio, che il lato posteriore di una pecora nera sia anch'esso nero costituisce una possibilità "reale" nella misura in cui essa è motivata concordemente dal decorso dell'esperienza; immaginare invece che quel medesimo lato sia viola configura una possibilità vuota, priva di un autentico sostegno motivazionale. Pertanto, *la realtà del possibile non ha nulla da spartire con l'ontologia*.

Vale la pena di sottolineare che questo carattere eminentemente fenomenologico dell'analitica della possibilità non rappresenta affatto un limite o un indebolimento della ricerca husserliana. Al contrario, proprio il mantenimento rigoroso sul piano fenomenico costituisce la condizione fondamentale per un'indagine non arbitraria sul possibile. Se il discorso venisse trasferito immediatamente sul piano ontologico, si correrebbe da un lato il rischio di ricadere entro le strutture tradizionali della metafisica, e dall'altro si priverebbero le distinzioni husserliane del fondamento eidetico che ne garantisce la legittimità descrittiva. Le categorizzazioni elaborate da Husserl apparirebbero allora come semplici costruzioni speculative, prive di un autentico ancoraggio all'esperienza.

Chiariti questi aspetti metodologici generali, diviene infine possibile mettere alla prova il senso complessivo del possibile husserliano nel confronto con la tradizione filosofica entro cui esso si iscrive. Riprendendo i paradigmi leibniziani e kantiani già richiamati nel corso del lavoro, sarà ora possibile determinare più precisamente quali rapporti la fenomenologia husserliana intrattenga con le principali configurazioni filosofiche del possibile elaborate dalla tradizione precedente.

8.2 Per un confronto teoretico finale

Benché nel corso della trattazione si abbia spesso insistito sulle differenze fra la nozione di possibile fenomenologico e quelle di possibile leibniziano e kantiano, non ci si può affatto limitare ad affermare che Husserl operi questa categoria in un senso puramente nuovo. Il possibile husserliano, nei confronti della tradizione filosofica che lo precede, non potrebbe affatto qualificarsi come un “Assolutamente Altro”.

Del resto, se egli avesse compiuto una simile operazione, allora sarebbe stato tenuto a giustificare le ragioni del rifiuto delle altre interpretazioni. Ma questo rifiuto non sussiste affatto, in quanto è anzi a partire dalla stessa accettazione all'interno della fenomenologia della categoria che paradigmaticamente abbiamo assegnato a Leibniz del possibile come “ciò che non è contraddittorio” che Husserl può distinguere dei domini più ristretti e, purtuttavia, costitutivamente *più originari* com'è il caso di quello che si riferisce alle possibilità motivate.

In questo senso, Husserl non ricuserebbe a Leibniz di aver operato una “generalissima” categoria di possibilità – alla quale una filosofia rigorosa non potrebbe in alcun modo rinunciare – quanto piuttosto di individuare il suo dominio corrispondente come quello *geneticamente* più fondamentale: una critica, questa, che coincide precisamente con quella che Kant abbozza nelle righe tratte dalla *Critica della ragion pura* che abbiamo riportato nell'introduzione.²³⁷

Icasticamente: prima l'esperienza, poi la possibilità. Se non che, d'altro canto, agli occhi di Husserl, Kant commetterebbe l'errore inverso di assumere che nulla possa trascendere le mere *possibilità dell'esperienza*. Per contro, tanto le possibilità vuote, aperte o pure restano in Husserl del tutto intellegibili e, anzi, si costituiscono come il contraltare negativo che permette di distinguere la possibilità motivata da ciò che possibilità motivata non è: l'immaginazione husserliana, per quanto non sia ontologicamente equiparabile all'intelletto divino leibniziano, consente perfettamente di compiere quell'operazione di *astrazione* atta a costruire delle possibilità almeno non *direttamente* sostenute dalle evidenze di questo mondo.

²³⁷ Si vd. Sez. 0.3.2, “Possibilità ed esperienza: Kant”.

Pertanto, per riassumere in una frase la postura che Husserl assume nei confronti dei due autori, possiamo recuperare formalmente la struttura chiasmica che Abbagnano adotta per descrivere quella che Marx assunse nei confronti di Hegel e Feuerbach: *Husserl corregge Leibniz con Kant, e Kant con Leibniz*.²³⁸

Infine, ci pare adeguato completare questa breve dissertazione storico-filosofica accennando ad un confronto con il primo grande pensatore del possibile che fu Aristotele. Anche l'interpretazione del possibile dello Stagirita non viene semplicemente rifiutata. Al contrario, Husserl ne lascia intatto il senso forse più profondo, ovvero l'idea che un pensiero del possibile abbia come scopo quello di chiarire il funzionamento del *divenire*. In questo senso, se Aristotele e Husserl incrociano le rispettive riflessioni, ciò accade nella misura in cui le categorie di "atto" (*dynamis*) e "potenza" (*enèrgheia*) del primo e quelle di "attualità" e "inattualità" del secondo servono innanzitutto a cercare di produrre un pensiero del movimento che non tradisca l'essenza "sfuggente" di tale concetto.

Certo, la semantica entro la quale tale movimento si dispiega resta molto differente: per Aristotele si tratta di spiegare le trasformazioni che può subire un ente senza che il divenire ne violi assolutamente il principio di identità,²³⁹ mentre per Husserl lo scopo resta quello di cogliere il funzionamento dinamico dell'attività intenzionale sul livello strettamente esperienziale. Ad ogni modo, questo punto di convergenza non resta cosa di poco conto se si tiene in considerazione che tanto Leibniz quanto Kant fanno un uso ancora "statico" della categoria del possibile.²⁴⁰ D'altra parte, purtroppo, il possibile aristotelico resta altresì quello che subisce le trasformazioni più profonde. In particolare, possiamo individuarne due:

²³⁸ In Abbagnano, N. (2016). *La ricerca del pensiero*. Vol. 3A, p. 101 si legge: "Marx corregge Hegel con Feuerbach e Feuerbach con Hegel".

²³⁹ Per chiarire questo punto, Giacometti osserva: "Se questo seme *non è* la pianta che apparentemente diventerà, allora la sua progressiva trasformazione in pianta deve essere denunciata come illusione, se è vero che ciò che è qualcosa *non può non essere* (eternamente) che quella cosa stessa, pena una violazione del principio di non contraddizione. Ma se questo seme *è* la pianta stessa che diventerà, solo *in potenza* (in *dynamis*) e non ancora *in atto* (in *enèrgheia*), allora il passaggio non è dal non essere (pianta) all'essere (pianta), il che implicherebbe contraddizione, ma solo, appunto, dalla potenza all'atto (di una pianta che comunque è).".

²⁴⁰ Lasciamo inesplorate eventuali congruenze che si potrebbero rintracciare circa il discorso *teleologico* elaborato nelle filosofie di Husserl e di Aristotele, nella misura in cui esso, per così dire, ci porterebbe troppo lontano e la sua trattazione finirebbe per esulare dagli scopi della nostra indagine.

- i. Husserl costruisce una logica dell'attualità e dell'inattualità che non può essere ridotta alla modalità discreta con cui Aristotele riflette sull'atto e sulla potenza. Se, da un lato, la potenza *segue* l'atto e l'atto *segue* la potenza, dall'altro, come abbiamo visto, attualità e inattualità insistono in un rapporto più complesso, co-appartenendosi nell'esperienza. Lo statuto *intermedio* del possibile non ci permette di incasellare la percezione futura in una "pura potenza", né la percezione attuale potrebbe essere inquadrata ad un "puro atto": ogni possibile è sostenuto da un terreno esperienziale attuale ed ogni attuale è *già rinvio* verso ciò che lo eccede.
- ii. Strettamente in relazione con la prima differenza, vi sussiste anche quella per cui il possibile husserliano si riferisce, in ultimo, sempre ad una *contingenza* che la potenza aristotelica non conosce o conosce soltanto relativamente. In Aristotele, l'uovo di struzzo può o non può diventare struzzo in atto; tuttavia, se esso diventerà qualcosa, tale qualcosa coinciderà *necessariamente* con lo struzzo: tant'è vero che l'uovo non è un uovo generico, bensì un uovo *di* struzzo. Per contro, in Husserl, anche la più motivata delle possibilità resta, di regola, smentibile: la concordanza non segue mai un cammino preimpostato.

Per queste ragioni il pensiero husserliano della possibilità segna una distanza significativa da quella aristotelico. Ma, d'altra parte, è proprio questa rottura con il "classico" che permette al possibile fenomenologico di emergere nella propria componente innovativa.

Ecco allora che abbiamo finalmente terminato le nostre discussioni circa le descrizioni fenomenologiche e analizzato a fondo gli elementi paradigmatici che le rendono possibili. La differenziazione che Husserl propone fra possibilità è *sistematica*: le descrizioni delle categorie individuate non variano semplicemente da contesto a contesto esperienziale (percezione esterna, immaginazione), ma fra di esse intrattengono rapporti determinati e operativi. Pertanto, Husserl non si limita a ripensare il tema della possibilità, ma ne costruisce, seppur implicitamente, un *modello*, o meglio, intendendo questa espressione nel senso razionale filosofico che vi assegna la filosofia, un *pensiero*. Alla fine di questo lavoro, possiamo constatare in Husserl *un pensiero fenomenologico del possibile*.

8.3 Epilogo: alcune suggestioni speculative

Colpisce constatare come la fenomenologia husserliana, nonostante la centralità che continua a occupare nella storia della filosofia contemporanea, non sembri ancora essere stata assunta fino in fondo nella portata sistematica delle proprie descrizioni. Il problema non consiste semplicemente nel fatto che essa potrebbe forse essere impiegata in ambiti nei quali la sua presenza rimane ancora marginale — come accade, ad esempio, nel caso della psicologia — quanto piuttosto nella relativa scarsità di tentativi volti a riprendere e sviluppare le sue analisi in maniera realmente costruttiva. Si ha spesso l'impressione che la fenomenologia venga prevalentemente interrogata sul piano storico, esegetico o terminologico, mentre più raro appare il tentativo di accoglierne il lessico e le strutture descrittive come strumenti suscettibili di ulteriore elaborazione teorica.

Eppure, proprio la natura descrittiva e strutturale dell'analisi fenomenologica sembrerebbe lasciare aperta la possibilità di un lavoro ulteriore, volto non semplicemente a commentare Husserl, ma a operare a partire dal terreno da lui aperto. Naturalmente, una simile operazione richiede grande cautela, affinché l'applicazione della fenomenologia non finisca per dissolvere il paradigma originario entro categorie ad esso estranee. Tuttavia, ritenere impraticabile qualsiasi prosecuzione teorica di questo tipo rischierebbe forse di implicare, almeno indirettamente, l'idea che l'atteggiamento fenomenologico husserliano abbia già esaurito tutte le proprie possibilità descrittive.

Un simile atteggiamento apparirebbe però singolare se confrontato con quanto accade in altri ambiti del sapere. Nessuno, ad esempio, sosterebbe che Fourier abbia esaurito tutto ciò che poteva essere pensato a partire dalla teoria delle serie trigonometriche, così come nessuno riterrebbe che gli sviluppi introdotti da Riemann costituiscano, per questo motivo, un "tradimento" del lavoro originario di Fourier. Al contrario, proprio la fecondità di un paradigma teorico sembra spesso misurarsi nella capacità di generare sviluppi ulteriori, applicazioni nuove e raffinamenti progressivi. In altre parole, noi riteniamo che valga la pena di imparare a continuare un certo lavoro fenomenologico *costruendo sopra e con Husserl*.

Fra gli elementi che meriterebbero questo genere di lavoro, le descrizioni operative del possibile e della possibilità non fanno eccezione. In prima battuta, il concetto di

anticipazione si rivela straordinariamente fecondo e suscettibile di ulteriori sviluppi teorici.

È alquanto evidente, per esempio, che questa struttura intenzionale costituisca la forma più originaria del *pregiudizio*. Che si possano compiere discorsi razionali che modifichino o addirittura neghino certi pregiudizi che possediamo – i quali, per essere considerati tali, devono innanzitutto essere esplicitati linguisticamente – non v'è dubbio; eppure, il dispiegarsi stesso dell'esperienza produce incessantemente una molteplicità di pregiudizi impliciti – o, più precisamente, *antepredicativi* – la cui complessità e il cui numero eccedono enormemente ciò che possiamo portare a piena tematizzazione.

In questa prospettiva, l'*ermeneutica* sviluppata lungo la linea che conduce da Heidegger a Gadamer potrebbe probabilmente trarre beneficio da un'integrazione teorica più rigorosa con l'impostazione fenomenologica husserliana. Certamente, non siamo i primi – e auspichiamo neppure gli ultimi – a suggerire una simile convergenza. In tal senso, Caputo osserva significativamente, a proposito della possibilità di pensare una fenomenologia ermeneutica:

“Dovrebbe essere ovvio che è troppo facile dire che quella di Husserl è una fenomenologia senza presupposti mentre quella di Heidegger è una fenomenologia in ricerca dei presupposti giusti. Per qualunque verità ci sia in questa affermazione familiare, è perfettamente chiaro che la teoria dell'intenzionalità di Husserl si basa su una teoria della predelineazione anticipatoria. Lungi dal differire su questo punto la fenomenologia heideggeriana e husserliana sono infatti in accordo sul fatto che la percezione o la comprensione devono sempre essere guidate in anticipo mediante una comprensione preparatoria di ciò che deve essere compreso, senza la quale la comprensione viene lasciata disorientata e tagliata alla deriva, incapace di cogliere il proprio oggetto.”²⁴¹

Sotto questo profilo, appare condivisibile la posizione di chi, come Gadamer, tenta di restituire una certa “positività” al pregiudizio. Tale positività, infatti, non consiste tanto in una difesa ingenua del suo valore epistemico, quanto piuttosto nel riconoscimento della sua inevitabilità strutturale all'interno di ogni processo conoscitivo. Da questo punto di

²⁴¹ Caputo, J. D. (1984). *Husserl, Heidegger and the question of a “hermeneutic” phenomenology*. *Husserl Studies*, 1, 157–178. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers. pp. 173-174 (traduzione del redattore).

vista, ogni pretesa di accedere a un'*episteme* assolutamente pura ed extra-esperienziale sembra inevitabilmente destinata a rivelare il proprio carattere astratto.

D'altra parte, la distinzione forse più feconda resta quella fra *possibilità vuota* e *possibilità motivata*, poiché consente di ripensare la complessità dei domini del possibile, i quali, pur non essendo ontologicamente distinguibili, sembrano tuttavia mantenere una chiara differenziazione fenomenologica.

Un primo curioso tentativo di farne uso è stato compiuto molto recentemente da Stenier, la quale nel proprio lavoro propone di adottare tale distinzione per descrivere fenomenologicamente l'esperienza dell'invecchiamento (*aging*). In particolare, l'autrice mostra come certe possibilità cinestetiche dell'individuo anziano possano non coincidere necessariamente con quelle che l'idealizzazione sociale tende ad attribuirgli, proprio perché tali possibilità non risultano motivate dalla sua esperienza vissuta personale.²⁴²

In secondo luogo, questa distinzione sembra permettere di rendere maggiormente intellegibile anche il quadro problematico degli scacchi presentato provocatoriamente in apertura del lavoro. Le possibilità "viste" dal giocatore non sono altro che possibilità motivate che una determinata coscienza, sulla base delle proprie sedimentazioni ritenzionali, riesce a individuare. Tale individuazione, del resto, è ben lontana dal configurarsi come un atto puramente attivo: essa è piuttosto motivata passivamente dalle esperienze precedenti, dalle partite già giocate, dai modelli strategici progressivamente sedimentati. Per contro, tutte le altre possibilità si configurano essenzialmente come possibilità vuote che, almeno dal punto di vista del soggetto impegnato nel gioco, non contribuiscono realmente al miglioramento della propria posizione sulla scacchiera.

Vi sono dunque giocatori che "vedono" determinate possibilità di gioco, benché, *de iure*, tali possibilità siano disponibili per tutti. Le mosse migliori si manifestano come

²⁴² Stenier riporta l'esempio della sig. ra Sarah che viene tacciata dal marito che l'avrebbe invitata a non muoversi eccessivamente, "a causa della sua età avanzata". Agli occhi di Sarah, questa impossibilità non sarebbe *motivata* dalla propria esperienza percettiva corporea, la quale ancora le permetterebbe di muoversi con agilità. In questo senso, potremmo affermare, il sistema ritenzionale della sig. ra Sarah non l'avrebbe ancora indotta ad arrestarsi, e l'idea di tale arresto costituirebbe soltanto una *possibilità vuota*. Si vd. Stenier, Jessie (2025). *Intergenerationality and Anticipation at Older Age: An Engaged Phenomenological Study* (PhD thesis). University of Exeter. pp. 153-155. Chiaramente, ci teniamo a sottolineare che questo approccio esula comunque da un quadro precisamente fenomenologico, nella misura in cui il quadro analitico adoperato va al di là del pensiero di una *possibilità di determinazione* in senso conoscitivo, per approdare ad un senso *pratico* della possibilità, che concerne direttamente l'azione.

possibilità motivate per i giocatori più esperti, i quali, grazie a un sistema ritenzionale particolarmente efficace, hanno sedimentato configurazioni e *pattern* che riescono a riconoscere con maggiore immediatezza rispetto ad altri. Inoltre, il giocatore esperto compie le proprie variazioni principalmente nell'immaginazione: attraverso un'operazione astrattiva sufficientemente stabile – stabile nella misura in cui mantiene ferma la configurazione della scacchiera e modifica immaginativamente un pezzo alla volta, considerandolo come oggetto “possibile” – egli esercita una sorta di metodo delle variazioni, sebbene evidentemente privo di finalità eidetiche.

Ma questo discorso diverrebbe ancora più avvincente e sfidante qualora si introducesse un ulteriore livello di complessità, chiamando in causa simultaneamente la distinzione fra possibilità motivate e possibilità vuote e la nozione di anticipazione. Si tratterebbe allora di interrogarsi sull'*adeguatezza anticipatoria*. Recuperando la categoria husserliana di *induzione*, potremmo chiederci: per quale ragione esistono induzioni “migliori” di altre, che producono *concordanze* più durature? Oppure, al contrario, non dovremmo progredire in questo lavoro analitico e arrestarci alle conclusioni di Quine, sostenendo che la gradualità dell'efficacia induttiva non sia realmente descrivibile, ma soltanto constatabile *a posteriori* come esito contingente di una dinamica evolucionistica? In questo senso, Quine scrive:

“Se lo spazio innato di qualità della gente è un tratto collegato ai geni, allora lo spazio (*spacing*) che abbia fatto le induzioni più riuscite avrà avuto la tendenza a predominare attraverso la selezione naturale. Le creature con induzioni ostinatamente sbagliate hanno una patetica ma encomiabile tendenza a morire prima di riprodurre la propria stirpe.”²⁴³

Si potrebbe tuttavia ipotizzare che l'induzione e le anticipazioni di cui essa si costituisce siano ulteriormente suscettibili di nuove differenziazioni fenomenologiche. Come si è cercato di mostrare nell'esempio scacchistico, infatti, le differenti soggettività non producono quasi mai le medesime anticipazioni: differenti sistemi ritenzionali sembrano implicare differenti esiti anticipativi. Si dovrebbe allora concludere che la migliore

²⁴³ Quine, O. W. (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, p. 169. In Canseco, J. (2012). *Quine e l'epistemologia naturalizzata*. Metabasis, 7(14), p.20.

induzione relativa alle determinazioni di un oggetto sia semplicemente quella sostenuta dal maggior numero di esperienze pregresse concernenti quell'oggetto? Eppure, una simile oggettivizzazione del processo induttivo rischierebbe di ricondurlo proprio sul terreno non originario dal quale Husserl tenta di emanciparlo: quello esclusivamente epistemologico, incapace di rendere conto del ruolo delle operazioni coscienziali che ne consentono la costituzione.

D'altra parte, l'anticipazione, le possibilità motivate e, infine, le stesse induzioni sembrano inevitabilmente doversi confrontare con la questione delle emozioni. Husserl tende a pensare una coscienza le cui operazioni costitutive risultino in qualche misura "neutre", una coscienza nella quale la concordanza esperienziale si istituisce assumendo implicitamente una qualche forma di normalità del soggetto. Eppure, lo stato emozionale in cui la coscienza si trova di volta in volta ha un *ruolo determinante* nella dinamica anticipatoria.

La questione potrebbe essere sviluppata fino a sfiorare il terreno della filosofia della psichiatria, che permetterebbe forse di tematizzare alcune situazioni-limite. Si pensi, ad esempio, al caso in cui un soggetto paranoico e un soggetto "normale" si trovino insieme su un aereo: per il primo, la possibilità che l'aereo precipiti potrebbe configurarsi come possibilità motivata, mentre per il secondo essa apparirebbe con ogni probabilità come possibilità vuota. Come trascurare, in effetti, fenomeni quali la paura all'interno dei processi anticipativi? Per il paranoico, "mille segni" percettivi sembrano motivare l'idea dell'imminente caduta dell'aereo. Diventa allora inevitabile interrogarsi sui rapporti fra normalità e anticipazione. Limitarsi a una spiegazione puramente categoriale dell'alterazione anticipatoria rischierebbe probabilmente di risultare riduttivo. Sarebbe sufficiente sostenere che l'induzione del paranoico è inefficace perché prodotta da una coscienza paranoica? Oppure si potrebbe anche rovesciare il rapporto e ipotizzare che sia proprio un certo stile induttivo alterato a contribuire alla costituzione della paranoia stessa? Del resto, già l'impiego della categoria di "alterazione" appare in qualche misura problematico e pregiudicante, poiché nulla esclude che un'induzione corretta possa talvolta realizzarsi contro ciò che la normalità del *sensus communis* considera plausibile.

Naturalmente, interrogativi di tale portata non possono trovare soluzione in questa sede; forse, anzi, essi richiederebbero di essere riformulati attraverso un'impostazione ancora più cauta e rigorosa. Rimandando dunque queste questioni a eventuali sviluppi futuri, ci auguriamo che la riflessione sul possibile fenomenologico possa continuare a essere approfondita negli anni a venire.

I dwell in Possibility
A fairer House than Prose,
More numerous of Windows,
Superior – for Doors.

Of Chambers as the Cedars –
Impregnable of eye:
And for an everlasting Roof
The Gambrels of the Sky.

Of Visitors – the fairest –
For Occupation – This –
The spreading wide my narrow Hands
To gather Paradise.

Emily Dickinson

Bibliografia

- Abbagnano, Nicola (2016). *La ricerca del pensiero* (Vol. 3A). Torino: Paravia. ISBN 978-8839522337.
- Arnauld, Antoine (1963). *Lettera a G. W. Leibniz* (1686, 13 maggio). In G. W. Leibniz, *Saggi filosofici e lettere* (trad. V. Mathieu, pp. 147–151). Bari: Laterza. (Opera originale pubblicata nel 1686).
- Bergson, Henry
 - (1969). *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*. Paris : Presses Universitaires de France. (Recueil d'articles et de conférences datant de 1903 à 1923).
 - (1908). *L'évolution créatrice* (4e éd.). Paris : Félix Alcan.
- Canseco, Juan (2012). *Quine e l'epistemologia naturalizzata*. Metabasis, 7(14).
- Caputo, John David (1984). Husserl, Heidegger and the question of a “hermeneutic” phenomenology. *Husserl Studies*, 1, 157–178. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Costa, Vincenzo (2010). *Husserl*. Roma-Bari: Laterza.
- Fink, Eugene (2006). *Concetti operativi della fenomenologia husserliana*, in Prossimità e distanza, cit., 155-171.
- Gurwitsch, Aron (1974). *Leibniz: Philosophic des Panlogismus*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1965). *Lineamenti di filosofia del diritto*. Bari: Laterza. (pp. 14–17).
- Hume, David
 - (1982), *Trattato sulla natura umana* (E. Lecaldano & E. Ristretta, Trad.). Roma-Bari: Laterza. (Opera originale pubblicata nel 1739).
 - (1968), *Trattato sulla natura umana*, Libro I, Parte IV, Sez. I. In *Grande antologia filosofica* (Vol. XIII, pp. 888–889). Milano: Marzorati.
- Husserl, Edmund
 - (1966), *Analysen zur passive Synthesis. Aus Vorlesung und Forschungsmanskripten* (1918-1926), hrsg. von M. Fleischer; tr. it. *Lezioni sulla sintesi passiva* (P. Spinicci, Ed.). Guerini e Associati, 1993.

- (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie, hrsg. Von W. Biemel, tr. It. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (E. Filippini, Ed.). Il Saggiatore, 2015.
- (1973) *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hrsg. Ulrich Claesges, trad. it. *La cosa e lo spazio* (V. Costa, Introduzione). Rubbettino, 2009.
- (1939). *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (L. Landgrebe, Ed.). Prague: Academia. trad. it. *Esperienza e giudizio: Ricerche sulla genealogia della logica* (F. Costa, Ed.). Silva, 1960; (F. Costa & L. Samonà, Eds.). Bompiani, 1995; (F. Masi, Ed.). Morcelliana – Scholé, 2022.
- (1952), *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von W. Biemel. trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (Vols. I–III, E. Filippini, Ed.). Einaudi, 1965. trad. it. [2] *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura* (V. Costa, Ed.). Torino: Einaudi.
- (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (U. Panzer, Ed.; Husserliana XIX/1–2). Den Haag: Martinus Nijhoff. trad. it. *Ricerche logiche* (G. Piana, Ed.). Il Saggiatore, 2015.
- (2001) *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, Hrsg. D. Lohmar, trad. it. *Natura e spirito* (R. Cristin, Ed.). Edizioni Studiorum, 2022.
- (1980) *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1893–1925)*, a cura di Eduard Marbach, Husserliana XXIII, trad. it. *Fantasia e immagine*, Rubbettino.
- (1969) *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, a cura di Rudolf Boehm, Husserliana X, trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893–1917)*, Milano, Il Saggiatore.
- Kant, Immanuel (2004). *Critica della ragion pura* (trad. C. Esposito). Milano: Bompiani. (Opera originale pubblicata nel 1781/1787).

- Leibniz, G. W. (1866). *Œuvres philosophiques de Leibniz* (Vol. 2). Paris: Librairie philosophique de Ladrangue.
- Mall, Ram Adhar (1975). *Der Induktionsbegriff: Hume und Husserl*. Zeitschrift für philosophische Forschung, 29(1), 34–62.
- Manca, Danilo (2013). L'incanto della natura. Husserl e il naturalismo “aristotelico” di McDowell. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 1(2). ISSN 2281-9177.
- Masi, Felice (2021). *Supposizioni e logica della probabilità in Husserl (1902–1911)*. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 113(1), 247–274.
- Mohanty, Jitendra Nath (1984). *Husserl on “possibility”*. *Husserl Studies*, 1(1), 13–29. <https://doi.org/10.1007/BF01569205>
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. trad. it.: *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani, 2003.
- Platone (2012). *Teeteto* (F. Ferrari, ed.). Milano: Rizzoli.
- Pradelle, Dominique (2023). *Être et genèse des idéalités. Un ciel sans éternité*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Ottaviani, Osvaldo (2013). *Leibniz e Kant su possibilità ed esistenza*. *Fogli di Filosofia*, 4, 79–114.
- Serban, Claudia (2016). *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*. Epiméthée, PUF.
- Stenier, Jessie (2025). *Intergenerationality and Anticipation at Older Age: An Engaged Phenomenological Study* (PhD thesis). University of Exeter.
- Vanzago, Luca (2012). *Merleau-Ponty*. Roma-Bari: Laterza.

-

Dev'esser tosta per un genitore avere un figlio che se ne esce con l'idea bislacca di fare filosofia. Avete tutta la mia comprensione: cosa ce ne si fa di uno che non solo non offre certezze, ma smantella persino quelle preesistenti? Il filosofo sembra non far altro che negare (ho contato i "non" di questo elaborato: 988) ...

Eppure, se egli nega, lo fa sempre per il *rispetto* che nutre verso il reale. Pare l'unico oggi che al "più o meno" preferisce la ricerca della trasparenza assoluta. E se i conti continuano a non tornare, allora dovrà aver il coraggio di denunciare il proprio fallimento.

Il "rigore" è malattia quando è fine a sé stesso. Per il resto, è solo il principio necessario per dire le cose come stanno *davvero*. Che lo si creda o meno, è una granitica fedeltà all'ideale di verità ad aver condotto Nietzsche al nichilismo...

Cari genitori, se son arrivato qui è perché sono dominato da un desiderio matto di comprendere come diamine funziona questa vita. Una filosofia seria non accetta reticenze, ipocrisie, logiche lasciate a metà per timore della radicalità di quanto si sta affermando. Meglio la lucida contemplazione della contraddizione che l'accettazione passiva di un mondo inerte.

Mi piace solo la *sincerità*, tutto qua, almeno davanti a me stesso. In filosofia non è semplice conservarla... Ma qui lo è! È così nitido e certo quel che devo dire!

Vi sono immensamente grato per tutto quello che avete fatto per me.

Vi amo,

Andrea

