

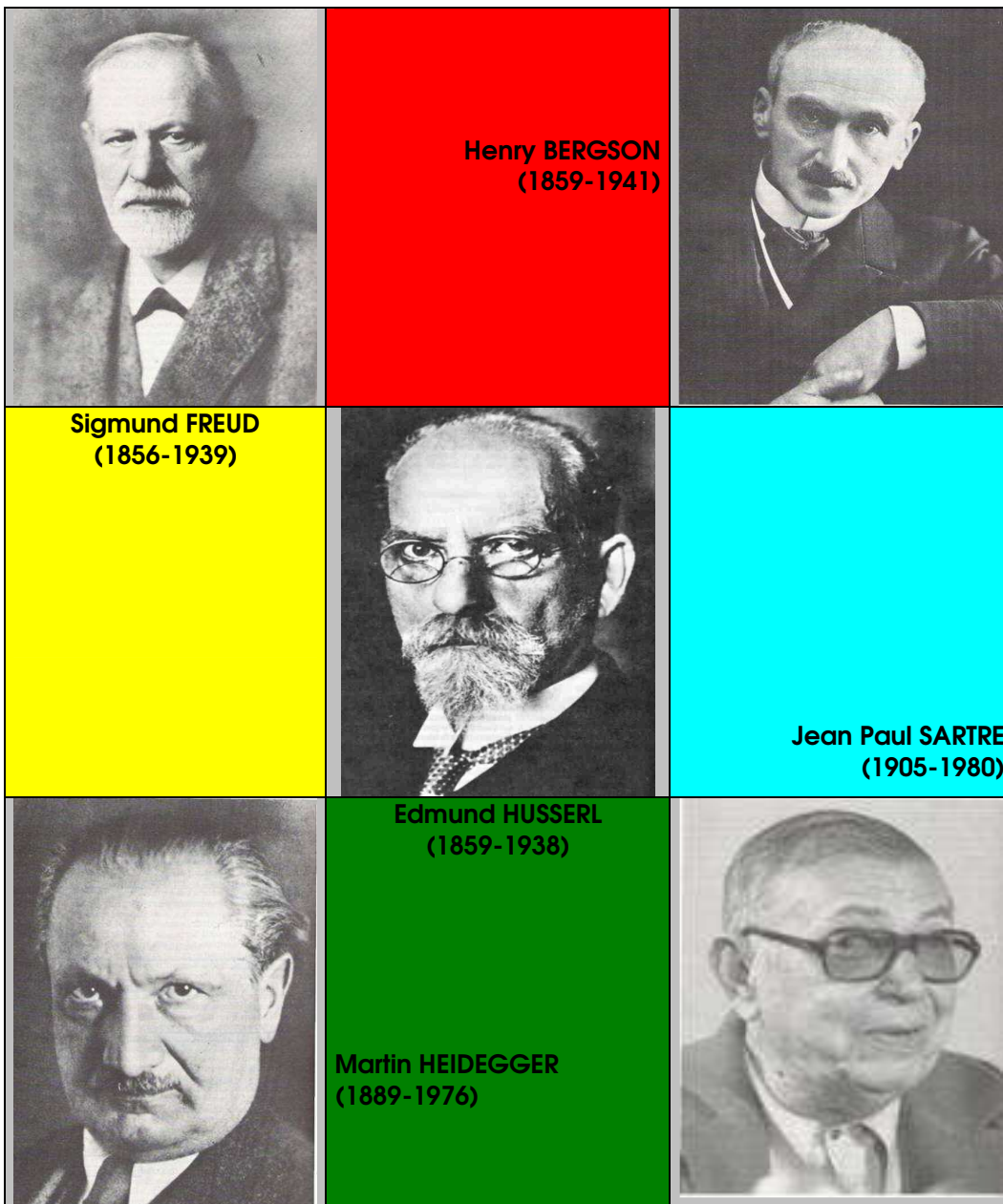
Modulo storico-problematico di FILOSOFIA per l'ultima classe dei licei

**Conscientia    Consciousness    Conscience**

# **COSCIENZA**

**Bewusstsein    συνειδησις**

## **Modelli di analisi della COSCIENZA tra Ottocento e Novecento**



di

**Mauro Cinquetti**

[cinquetti@ilmondodisofia.it](mailto:cinquetti@ilmondodisofia.it)

Il presente lavoro nasce all'interno di un laboratorio di didattica della filosofia tenuto dal prof. Roberto Pettenati, IV ciclo SSIS sezione di Parma per la classe A037 (filosofia e storia) ANNO ACCADEMICO 2003/2004

Mauro Cinquetti

# COSCIENZA

## INDICE

INDICE	p.2
INTRODUZIONE, MAPPA CONCETTUALE	p.3
PIANO DI LAVORO, PREREQUISITI, OBIETTIVI	p.4
TEMPI, AGGANCI PLURIDISCIPLINARI	p.5
<b>0. PER COMINCIARE...</b>	p.6
<b>1. IL POSITIVISMO E LA PSICOFISICA</b>	p.8
G.Fechner, CONCETTO E COMPITI DELLA PSICOFISICA	p.9
Sintesi e verifica	p.12
<b>2. BERGSON E LA COSCIENZA NON QUANTITATIVA</b>	p.13
H.Bergson, LA CRITICA ALLA PSICOFISICA	p.14
<b>3. LA PSICOANALISI DI FREUD</b>	p.18
S.Freud, COSCIENZA E INCONSCIO	p.19
Sintesi, verifica	p.23
S.Freud, L'IO E L'ES	p.24
SCHEDA: <i>L'IO E L'ES</i> di Sigmund Freud	p.27
<b>4. LA FENOMENOLOGIA DI HUSSERL</b>	p.28
E.Husserl, FILOSOFIA NATURALISTICA	p.29
Sintesi, verifica	p.33
SCHEDA: HUSSERL E LA CRITICA AL POSITIVISMO	p.34
E.Husserl, L'EPOCHE' FENOMENOLOGICA	p.37
Sintesi e verifica	p.40
J.P.Sartre, UN'IDEA FONDAMENTALE DELLA FENOMENOLOGIA DI HUSSERL: L'INTENZIONALITA'	p.41
<b>5. HEIDEGGER E L'ESISTENZIALISMO</b>	p.43
M.Heidegger, COMPrensIONE E INTERPRETAZIONE	p.44
Sintesi e verifica	p.48
J.P.Sartre, LA COSCIENZA COME <i>PER SE'</i>	p.49
Appendice. SCHEMA COMPARATIVO	p.52

## INTRODUZIONE

Partendo dal Positivismo di fine Ottocento e precisamente dalla psicofisica di Fechner e Wundt con il primato del «cervello» sulla «mente» si cercherà in questo percorso tematico di individuare alcuni modelli interpretativi della COSCIENZA.

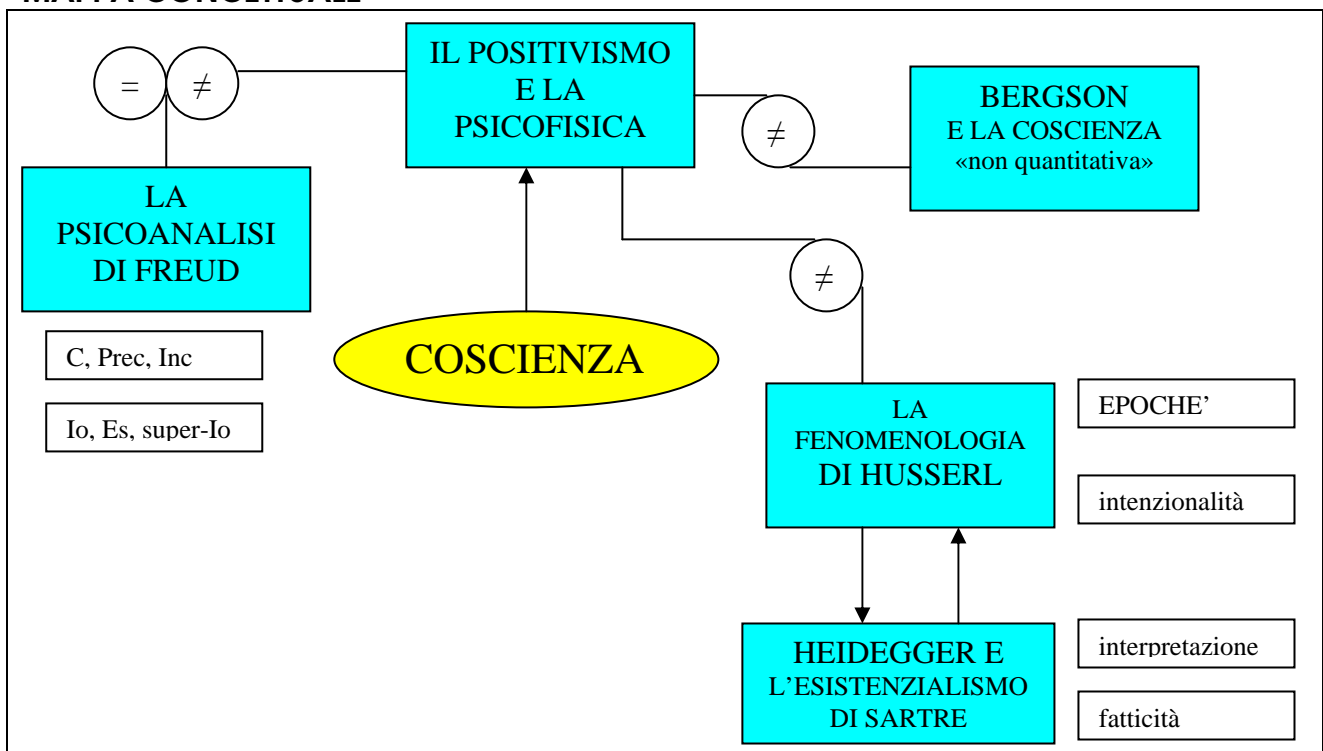
Dapprima il positivismo verrà messo in confronto con la posizione di Bergson nel suo *Saggio sui dati immediati di coscienza* (1889), mettendo in evidenza l'irriducibilità della coscienza in termini quantitativi ed estensivi, in quanto si presenta come una realtà «fluida» e stratificata in modo complesso. Successivamente l'attenzione verrà posta sulla psicoanalisi di Freud, evidenziando analogie e differenze metodologiche col positivismo e soffermandosi sul concetto di «inconscio» e sulla struttura dell'apparato psichico come è esposta in *L'io e l'Es* (1923).

Come stile totalmente alternativo al positivismo e alla psicoanalisi sarà presentata la fenomenologia di Husserl e la sua analisi della «coscienza pura» con i concetti di «epoché» e «intenzionalità».

A partire dal metodo fenomenologico si cercherà infine di introdurre il modello della «filosofia dell'esistenza», con il passaggio dalla «coscienza» all'uomo-«Esserci», in particolare attraverso il confronto-scontro tra Husserl e Heidegger. Si vedrà poi la lettura «esistenzialistica» di Sartre.

Il percorso affronta un tema centrale del pensiero filosofico tra Ottocento e Novecento. Il tema consente inoltre agganci con il vissuto dei giovani e consente loro di riflettere sul proprio essere e sulla conoscenza di se stessi, obiettivo imprescindibile dell'ultimo anno del liceo in vista anche della scelta universitaria. Notevoli sono inoltre gli agganci pluridisciplinari in vista dell'esame di stato.

## MAPPA CONCETTUALE



## PIANO DI LAVORO

Nodi concettuali	Autori	Opere di riferimento
Il positivismo e la psicofisica	Comte, Spencer Fechner Wundt Ebbinghaus	Elementi di psicofisica (1860)
Il tempo della coscienza e l'intuizionismo	Bergson	Saggio sui dati immediati di coscienza (1889)
Freud la psicoanalisi	Freud	L'io e l'es (1923)
La fenomenologia di Husserl	Husserl	Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica (1913) La filosofia come scienza rigorosa (1911)
L'esistenzialismo e Heidegger	Heidegger Sartre	Essere e tempo (1927) L'essere il nulla (1943)

### PREREQUISITI

I destinatari sono studenti della III liceo classico o di una V liceo scientifico. Per poter adeguatamente comprendere la portata del modulo si richiede dunque una CONOSCENZA adeguata dei filosofi che nell'età moderna hanno affrontato il tema della coscienza. In particolare:

- Cartesio e il *cogito*
- Locke e l'empirismo
- Kant e l'io-penso
- Hegel e le prime figure della *Fenomenologia dello Spirito*

Per quanto riguarda le ABILITA' si richiedono i seguenti prerequisiti:

- capacità di prendere appunti
- capacità di leggere un testo filosofico e comprenderlo

### OBIETTIVI

Per quanto riguarda le CONOSCENZE:

- conoscenza dello sviluppo del concetto di coscienza tra il positivismo, la psicoanalisi, la fenomenologia e l'esistenzialismo
- conoscenza di concetti quali: psicofisica, fenomenologia, intenzionalità, epoché, esistenzialismo, circolo ermeneutico, Es-Ego-Super-ego, inconscio
- conoscenza della varietà dei metodi di analisi della coscienza

Per quanto riguarda le ABILITA' da maturare:

- capacità di "navigare" in un periodo storico nel pensiero di diversi autori e trovarne un nesso unitario
- capacità di trovare analogie e differenze tra diversi autori e concetti
- capacità di utilizzare un linguaggio appropriato e preciso
- capacità di sintesi (produzione di brevi testi scritti o schemi)

## TEMPI

Circa 20 ore. Così distribuite:

Tema	Lezioni	Testi	Tempi
Il positivismo e la psicofisica	Il positivismo	LEZIONE FRONTALE	1
	La psicofisica	(1) Fechner, <i>Elementi di psicofisica</i> (*)	1
L'intuizionismo di Bergson	La critica alla psicofisica	(2) <i>Saggio sui dati immediati di coscienza</i> (*)	2
	La «durata pura» della coscienza	LEZIONE FRONTALE	1
La psicoanalisi di Freud	Coscienza e inconscio	(3) <i>L'io e l'es</i> (*)	2
	L'io e l'es	(4) <i>L'io e l'es</i>	2
	Il Super-io	LEZIONE FRONTALE	1
La fenomenologia di Husserl	La critica al positivismo e la fenomenologia	(5) <i>La filosofia come scienza rigorosa</i> (*)	2
	L'epoché fenomenologica	(6) <i>Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica</i> (*)	2
	L'intenzionalità	(7) (Sartre, <i>Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità</i> )	1
Heidegger e l'esistenzialismo	Husserl/Heidegger	LEZIONE FRONTALE	1
	Il circolo ermeneutico	(8) <i>Essere e tempo</i> (*)	2
	La coscienza come <i>per-sé</i>	(9) Sartre, <i>L'essere e il nulla</i>	2

(\*) Brani commentati

## AGGANCI PLURIDISCIPLINARI

La filosofia di Bergson è particolarmente importante nella produzione letteraria di Marcel Proust (→ francese o letteratura).

La psicoanalisi di Freud è presente nelle opere di James Joyce (→ inglese) e Italo Svevo (→ italiano).

L'esistenzialismo consente agganci con la letteratura in generale: Sartre e Camus (→ francese), Dostoevskij (→ letteratura). Inoltre esso presenta legami con la produzione artistica, si veda l'espressionismo di Munch (→ storia dell'arte).



**COSCIENZA:**

(...) Il significato che questo termine ha nella filosofia moderna e contemporanea (...) è quello di un rapporto dell'anima con se stessa, di una relazione intrinseca all'uomo «interiore» o «spirituale», per il quale egli può *conoscersi* in modo immediato e privilegiato e perciò *giudicarsi* in modo sicuro e infallibile. Si tratta perciò di una nozione in cui l'aspetto *morale* – la possibilità di auto-giudicarsi – si connette strettamente con l'aspetto *teoretico*, la possibilità di conoscersi in modo diretto e infallibile. (...)

Soltanto con **Cartesio** la nozione di C. viene chiarita nei caratteri coi quali doveva poi essere universalmente accettata per lungo tempo nella filosofia occidentale. Il *cogito ergo sum* è infatti auto-evidenza esistenziale del pensiero, cioè la garanzia che il pensiero (come C.) ha della sua propria esistenza. (...) Le caratteristiche fondamentali della dottrina cartesiana possono essere ricapitolate come segue: 1° La C. non è un evento o un gruppo di eventi particolari, né un particolare aspetto o una particolare attività dell'anima, ma è l'intera vita spirituale dell'uomo in tutte le sue manifestazioni dal sentire, al ragionare, al volere; 2° la sua sfera è pertanto quella stessa dell'*io* come soggetto o sostanza pensante; 3° essa è l'auto-evidenza esistenziale dell'*io* o, se si preferisce, l'*io* è, per essa, l'evidenza della sua propria esistenza; 4° l'auto-evidenza esistenziale dell'*io* è il modello e il fondamento di ogni altra evidenza, cioè di ogni conoscenza valida; 5° l'auto-evidenza esistenziale dell'*io* rende problematica ogni altra evidenza, anche se da ultimo riesce a fondarla. (...) Non bisogna tuttavia dimenticare che la fecondità della filosofia cartesiana consisté non tanto nell'unica certezza che dava, cioè nel *Cogito*, ma nelle molte certezze che toglieva; cioè nel fatto che, dal punto di vista del *Cogito*, molte realtà rimaste fino allora indiscusse (a partire da quella del «mondo esterno») acquistarono un carattere problematico e dettero vita a nuovi tipi o indirizzi di ricerca. E difatti lo stesso concetto di *esperienza* elaborato da **Locke** coincide *grosso modo* con quello di C. (...) Ciò che egli chiama in generale *esperienza* non è altro che la C. in senso cartesiano, giacché lo stesso rapporto con l'oggetto esterno cade interamente nella sfera della C., la quale perciò non attinge altro che «idee». (...) «Come potrà la mente, dal momento che non percepisce altro che le proprie idee, sapere che esse concordano con le cose stesse?» (*Saggio sull'intelletto umano*, IV,4,3). Il presentarsi stesso di questo problema (comunque poi venga risolto) rivela con tutta chiarezza il fondamento coscienzialistico della filosofia di Locke: fondamento per il quale la filosofia non è che l'analisi della C. e non può fare un passo al di là di essa. Proprio questa espressione è adoperata da **Hume** per negare ogni «esistenza esterna». Dice Hume: «(...) non avizzeremo veramente mai neppure di un passo al di là di noi stessi, né potremo mai rappresentarci una specie di esistenza che non sia quella delle percezioni che si presentano nella nostra breve cerchia» (*Treatise*, I,2,6). Questa impossibilità di oltrepassare la cerchia della C. è la prima e più importante conseguenza dell'uso della nozione di C. per delimitare la sfera d'indagine della filosofia.

(...)

**Kant** distinse la C. discorsiva e al C. intuitiva che sono due altri nomi per indicare rispettivamente pura e l'appercezione empirica (...). La C. discorsiva è l'«io della riflessione» che non contiene in sé alcun molteplice ed è sempre il medesimo in tutti i giudizi, perché implica solo il lato formale della coscienza. La C. intuitiva è invece l'esperienza interna, che include il materiale molteplice della intuizione empirica interna. (...). Paradossalmente in Kant il termine C. sta ad indicare un rapporto che non è interno o intimo all'uomo ma è tra l'uomo e qualcosa di esterno. L'appercezione pura o trascendentale (l'io penso) non è che la *possibilità* del rapporto, costitutivo della C. empirica, tra l'*io* empirico e l'oggetto. (...)

La filosofia post-kantiana, specialmente l'Idealismo romantico, s'impenna sull'immanenza totale della realtà della coscienza. **Hegel** ritiene che la C. costituisca il punto di partenza della filosofia e fornisca ad essa l'intero suo contenuto: il compito della filosofia è l'elaborazione *concettuale* di questo contenuto, elaborazione per la quale il contenuto stesso acquista assoluta verità e realtà, diventa «Spirito» o «Concetto». La *Fenomenologia dello Spirito* è infatti il percorso dalla C. allo spirito. (...)

## 1. IL POSITIVISMO E LA PSICOFISICA

- Nella seconda metà dell'Ottocento il Positivismo con la sua esaltazione delle scienze sperimentali portò alla nascita di nuove scienze quali la sociologia e la psicologia sperimentale.
- La genesi di quest'ultima è legata ai nomi di Gustav Fechner (1801-1877) e Wilhelm Wundt (1832-1920) i quali attraverso ricerche sperimentali accurate arrivarono a istituire la psicologia scientifica con il nome di «psicofisica».
- Tale scienza si caratterizza per l'indagine puramente quantitativa della coscienza e per l'importanza data all'elemento fisico, concependo lo psichico come una variabile dipendente dal fisico. La coscienza viene concepita come il risultato matematico di interazioni tra gli stimoli, le sensazioni, il sistema nervoso.
- Il testo proposto è tratto dagli *Elementi di psicofisica* (1860) di Fechner. In esso vengono esposti il concetto e i compiti della psicofisica. Emergono il primato del fisico sullo psichico, la centralità dell'osservazione esterna, l'attenzione alla misurazione quantitativa. Tutti elementi che collocano questa nuova scienza all'interno del Positivismo.

**TESTO 1: G.Fechner, *Elementi di psicofisica* (1860)**

## CONCETTO E COMPITI DELLA PSICOFISICA

La psicofisica va intesa qui come una teoria rigorosa delle relazioni funzionali tra il corpo e l'anima o più in generale tra il mondo materiale e il mondo spirituale, tra il mondo fisico e il mondo psichico<sup>1</sup>.

Consideriamo come spirituale, psichico o appartenente all'anima tutto ciò che può essere afferrato dall'osservazione introspettiva o che può essere ricavato da essa; consideriamo come corporeo, fisico o materiale tutto ciò che può essere afferrato dall'osservazione dall'esterno o che può essere ricavato da essa. Queste designazioni si riferiscono soltanto a quegli aspetti del mondo che si manifestano e delle cui relazioni la psicofisica dovrà occuparsi, purché si intenda l'osservazione interna e esterna nel senso del linguaggio quotidiano che si riferisce all'attività soltanto attraverso la quale l'esistenza diviene manifesta<sup>2</sup>. In ogni caso tutte le discussioni e ricerche della psicofisica si riferiscono solo ai fenomeni evidenti dei mondi materiale e spirituale, a un mondo che o si manifesta direttamente attraverso l'introspezione o l'osservazione esterna oppure può essere dedotto dal suo manifestarsi o compreso come una relazione fenomenologica, categoria, associazione, deduzione o legge. In breve la psicofisica si riferisce al fisico nel senso della fisica o della chimica, allo psichico nel senso della psicologia empirica, senza rifarsi affatto alla natura del corpo o dell'anima al di là del fenomenico nel senso metafisico<sup>3</sup>.

In generale chiamiamo psichico una funzione dipendente dal fisico e viceversa, per quanto esiste tra loro una tale relazione costante o rigorosa che, dalla presenza e i cambiamenti dell'uno, possiamo dedurre quelli dell'altro.

L'esistenza di una relazione funzionale tra il corpo e la mente in generale non viene negata; nondimeno c'è ancora una disputa non risolta sulle ragioni di questo fatto e sulle interpretazioni e la portata di esso<sup>4</sup>.

Senza considerare gli aspetti metafisici di questo tema aspetti che riguardano più la cosiddetta essenza che il manifestarsi, la psicofisica si impegna di determinare le effettive relazioni funzionali tra i modi di manifestarsi del corpo

---

<sup>1</sup> Nelle prime righe appare subito la definizione della psicofisica. Ne risulta fin dall'inizio un'immagine precisa e di taglio positivistico. Essa ha i caratteri della «teoria rigorosa» e ha come oggetto le «relazioni funzionali» tra «il corpo e l'anima». Assunto di partenza appare dunque la convinzione che la scienza può costruire una teoria rigorosa e scientifica sul rapporto tra il corporeo e lo spirituale, tra mente e corpo.

<sup>2</sup> Dopo aver definito la psicofisica Fechner procede alla definizione più dettagliata degli oggetti propri della sua scienza. Lo spirituale, l'anima, per Fechner è tutto ciò che può essere colto con l'«osservazione introspettiva». Lo spirituale si riduce dunque a qualcosa che è osservabile, non si tratta di una realtà metafisica, ma di un oggetto dell'osservazione sperimentale. Il fisico è invece ciò che è oggetto di osservazione esterna. Anche qui comunque l'accento di Fechner sull'aspetto sperimentale dell'osservazione.

<sup>3</sup> La centralità dell'osservazione sperimentale è ribadita dall'autore. La psicofisica si occupa dei «fenomeni evidenti», osservabili o comunque logicamente deducibili. Il «fisico» è ciò che è studiato dalla fisica e dalla chimica, due scienze sperimentali. Lo «psichico» è ciò che concerne la psicologia empirica cioè sperimentale, è escluso ogni riferimento metafisico.

<sup>4</sup> Qui emerge una prima definizione dei rapporti tra la mente (lo psichico) e il corpo (il fisico). La mente appare come una variabile dipendente dal fisico. La coscienza dunque è il frutto di processi che in ultima analisi sono fisici (chimici, elettrici). Dal fisico emerge lo psichico. È evidente una forma di «riduzionismo»: la mente è ridotta a funzione del corpo.

e dello spirito nel modo più esatto che è possibile<sup>5</sup>.

Quali cose stanno insieme quantitativamente e qualitativamente, distanti e vicine, nel mondo materiale e spirituale? Quali sono le leggi che governano i loro cambiamenti nelle direzioni uguali o opposte? Sono queste in generale le domande che la psicofisica si pone e a cui cerca di rispondere con esattezza.

In altre parole, ma ancora con lo stesso significato: che cosa c'è in comune nei modi interni e esterni di manifestarsi e quali sono le leggi relative ai rispettivi cambiamenti?<sup>6</sup>

Poiché esiste una relazione funzionale che lega il corpo e la mente, non c'è niente che ci impedisca realmente di studiarla e delinearla da una direzione piuttosto che da un'altra. Si può illustrare questa relazione in modo adeguato mediante una funzione matematica, una equazione tra le variabili  $x$  e  $y$ , in cui ciascuna variabile può essere considerata come una funzione dell'altra. C'è una ragione però per la quale la psicofisica preferisce fare l'approccio dal lato della dipendenza dell'anima dal corpo piuttosto che il contrario perché solo il fisico può essere misurato direttamente, mentre la misurazione dello psichico può essere ottenuta solo in dipendenza dal fisico, come vedremo più avanti. Questa ragione è decisiva: determina la direzione dell'approccio in ciò che segue<sup>7</sup>.

Non abbiamo bisogno di discutere le ragioni materialistiche di questa preferenza, esse non hanno alcun significato in psicofisica. La disputa tra materialismo e idealismo sulla natura sostanziale della dipendenza dell'uno dall'altro (lo psichico e il fisico) resta estranea e senza importanza per la psicofisica in quanto questa si occupa solo delle relazioni fenomeniche<sup>8</sup>.

Si possono distinguere le relazioni di dipendenza immediate e mediate o le funzioni dirette e indirette che legano il corpo e la mente. Le sensazioni sono in una relazione direttamente dipendente con certi processi del nostro cervello in quanto le prime sono determinate dai secondi o hanno questi come conseguenza immediata; ma le sensazioni sono semplicemente in una relazione

---

<sup>5</sup> In queste domande sono contenuti gli obiettivi della psicofisica: il rapporto tra mondo materiale e mondo spirituale, tra quantità e qualità, la ricerca di leggi universali e necessarie di questi rapporti, la relazione tra manifestazione esterna e interna.

<sup>6</sup> Viene qui esposto uno dei passaggi più importanti del metodo positivistic della psicofisica. La relazione tra il corpo e la mente può essere illustrata come una funzione matematica in cui sono presenti le due variabili  $x$  e  $y$ , l'una rappresentante il corpo e l'altra la mente. La funzione, precisa Fechner, potrebbe essere considerata in entrambe le direzioni: la  $x$  in funzione della  $y$  o la  $y$  in funzione della  $x$  (vale a dire: il fisico in funzione dello psichico o lo psichico in funzione del fisico). Tuttavia la psicofisica predilige la direzione che va dal fisico allo psichico, cioè che vede lo psichico come una variabile dipendente del fisico. Lo psichico è in questo senso una manifestazione di meccanismi fisici. La motivazione di Fechner è molto semplice e positivistic: si preferisce partire dal fisico perché questo aspetto è l'unico misurabile direttamente, per il quale è possibile una maggiore esattezza nei dati. Ciò non toglie che possano esistere funzioni che partano dal lo psichico e colgano il fisico come una sua variabile dipendente... tuttavia questo non può essere provato scientificamente, poiché non è misurabile, quindi la psicofisica non può occuparsene.

<sup>7</sup> In queste domande sono contenuti gli obiettivi della psicofisica: il rapporto tra mondo materiale e mondo spirituale, tra quantità e qualità, la ricerca di leggi universali e necessarie di questi rapporti, la relazione tra manifestazione esterna e interna.

<sup>8</sup> Fechner rifugge dalla polemica tra materialisti e idealisti in merito al problema della coscienza. La psicofisica vuole essere una scienza e come tale non può che considerare le relazioni fenomeniche tra psichico e fisico, non può occuparsi di relazioni metafisiche o nascoste, non evidenti. Il fatto che il metodo della psicofisica presupponga un materialismo di fondo (e l'autore sembra ammetterlo) non deve essere motivato dallo scienziato il quale ha di mira solo il rigore scientifico.

mediata con lo stimolo esterno che dà inizio a questi processi soltanto attraverso l'intervento di un conduttore nervoso. Tutta la nostra attività spirituale è dipendente dall'attività immediata del nostro cervello o è accompagnata direttamente dall'attività del cervello o causa direttamente. L'attività i cui effetti sono poi trasmessi al mondo esterno attraverso la mediazione dei nostri organi nervosi ed effettori<sup>9</sup>.

Le relazioni funzionanti mediate tra il corpo e lo spirito adempiono completamente al concetto di una relazione funzionale solo supponendo che la mediazione entra nella relazione, perché l'omissione della mediazione porta all'assenza della costanza o legittimità della relazione tra il corpo e la mente che esiste in virtù di questa mediazione. Uno stimolo poi produce le proprie sensazioni solo quando un cervello vivo non è privo di nervi vivi che trasmettono gli effetti dello stimolo al cervello<sup>10</sup>.

Poiché lo psichico deve essere considerato una funzione diretta del fisico, il fisico può essere denominato veicolo, il fattore che sottostà allo psichico. I processi fisici che accompagnano o sottostanno alle funzioni psichiche, e di conseguenza sono in una relazione funzionale diretta con esse, li chiameremo psicofisici<sup>11</sup>.

Senza fare alcuna assunzione sulla natura dei processi psicofisici, possiamo lasciare in sospeso fin dall'inizio il problema del loro substrato e della loro forma. C'è una ragione duplice per la quale possiamo lasciare da parte questo problema: primo, perché la determinazione dei principi generali della psicofisica implicherà la manifestazione soltanto delle relazioni quantitative come nella fisica in cui le relazioni qualitative dipendono dalle precedenti relazioni quantitative; secondo, perché non dovremo fare alcuna considerazione speciale intorno ai processi psicofisici nella prima parte del piano di lavoro che segue immediatamente<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Emerge qui l'impianto scientifico naturalistico che sta alla base dell'interpretazione psicofisica dei rapporti corpo/mente. La sensazione è dipendente dal cervello in modo diretto, dietro ogni sensazione stanno in ultima analisi dei processi chimici/fisici che avvengono nel nostro cervello: appare dunque lo schema cervello → sensazione. Lo stimolo esterno è dipendente invece in modo indiretto con le sensazioni in quanto tra i due fenomeni sta un medio, il cervello o il sistema nervoso periferico con i suoi processi: emerge dunque lo schema stimolo esterno → (sistema nervoso + cervello) → sensazione. Si può notare la centralità del cervello inteso come organo fisico, sede di processi fisico-chimico-elettrici da cui deriva tutto ciò che è in senso ampio psichico (la «mente» dipende dal «cervello»).

<sup>10</sup> Se non ci fosse la mediazione del cervello sarebbe la fine della continuità tra corpo e mente, e si minerebbe alla base ogni possibilità di trovare relazioni tra il fisico e lo psichico e tra gli stimoli esterni e le sensazioni.

<sup>11</sup> L'affermazione della dipendenza dal fisico dello psichico è qui esplicita: il fisico è il fattore originario, che sottostà allo psichico, il veicolo attraverso cui passa ogni manifestazione psichica. Dietro alle funzioni psichiche stanno processi fisici: da questa interazione nascono i processi «psicofisici».

<sup>12</sup> La psicofisica si basa essenzialmente su dati quantitativi, fedele al suo rigore scientifico, e sulle loro relazioni. Le qualità risultano allora come dipendenti dalle relazioni quantitative.

### SINTESI

- La psicofisica si colloca all'interno del positivismo e dell'esaltazione delle scienze esatte che esso porta avanti nella seconda metà dell'Ottocento
- Fechner è il fondatore della psicofisica e definisce questa scienza come teoria rigorosa delle relazioni funzionali tra corpo e anima.
- Oggetto di studio della psicofisica sono i fenomeni evidenti e sperimentalmente verificabili del mondo materiale e spirituale.
- Tra i due mondi (materiale e spirituale, fisico e psichico, corpo e anima) la psicofisica predilige interpretare lo psichico come dipendente dal fisico, poiché solo il fisico può essere misurato direttamente e fornisce quindi una base matematica più sicura di partenza.
- Un ruolo centrale nella psicofisica è svolto dal cervello in quanto mediatore che dà costanza e legittimità alla relazione di continuità tra fisico e psichico.
- Lo psichico appare dunque come il frutto di processi fisici-chimici radicati nel cervello, inteso come organo fisico. La «mente» dipende dal «cervello».

### VERIFICA

Definisci la «psicofisica» in non più di 3 righe.
In che senso la psicofisica fa parte del positivismo?
Spiega la relazione tra fisico e psichico secondo la psicofisica e sottolinea nel testo le affermazioni di Fechner al riguardo.
In che senso la «mente» dipende dal «cervello»?

## 2. BERGSON E LA COSCIENZA «NON QUANTITATIVA»

- In polemica con la concezione quantitativa e riduzionistica della coscienza avanzata dalla psicofisica Henry Bergson (1859-1941) propone una prospettiva nuova di analisi della coscienza. Secondo tale prospettiva lo strumento essenziale per indagare la vita della coscienza è l'*intuizione*. Attraverso di essa è possibile cogliere la coscienza nella sua integrità a differenza della psicofisica che riduce la coscienza ad atomi psichici.
- A partire da questa critica al positivismo Bergson svilupperà una teoria della «durata pura» della coscienza e del «tempo della coscienza» che si contrappone al tempo «spazializzato» delle scienze empiriche in quanto non si presenta come una successione numerabile di istanti, ma come una «durata reale», «vissuta» in cui gli elementi sono compenetrati e fusi in una reciproca interazione.
- Il testo proposto è tratto dal *Saggio sui dati immediati di coscienza* (1889) e contiene la critica di Bergson alla psicofisica e al positivismo. La tesi che l'autore intende sostenere è che esistono stati più o meno profondi della coscienza che non possono essere ridotti a estensione e a quantità. Ci si trova di fronte a stati qualitativamente diversi: i sentimenti interiori della gioia e della tristezza presentano sfumature qualitative diverse, intensità diverse non riconducibili a estensione.

**TESTO 2:** H.Bergson, *Saggio sui dati immediati di coscienza* (1889), Raffaello Cortina, Milano

## LA CRITICA ALLA PSICOFISICA

Comunemente si ammette che gli stati di coscienza, le sensazioni, i sentimenti, le passioni, gli sforzi, possono crescere e diminuire; alcuni assicurano anche che una sensazione può essere definita due, tre, quattro volte più intensa di un'altra della stessa natura. Analizzeremo più avanti quest'ultima tesi, che è quella degli psicofisici: ma gli stessi avversari della psicofisica non vedono alcun inconveniente nel parlare di una sensazione più intensa di un'altra, di uno sforzo più grande di un altro, e nello stabilire così delle differenze di quantità tra stati puramente interni. Del resto il senso comune si pronuncia su ciò senza la minima esitazione; diciamo che abbiamo più o meno caldo, che siamo più o meno tristi, e anche quando viene prolungata alla regione dei fatti soggettivi e delle cose inestese, questa distinzione tra il più e il meno non stupisce nessuno. E tuttavia qui c'è un punto molto oscuro e un problema molto più grave di quanto non si pensi solitamente<sup>1</sup>.

Quando si afferma che un numero è più grande di un altro numero o un corpo di un altro corpo, si sa infatti molto bene di cosa si stia parlando. Infatti, in entrambi i casi, come mostreremo con maggior precisione più avanti, si tratta di spazi diseguali, e si definisce più grande lo spazio che contiene l'altro. Ma in quale modo una sensazione più intensa potrà contenere una sensazione di minore intensità? Si dirà forse che la prima implica la seconda, che si può raggiungere la sensazione di intensità superiore solo a condizione di essere prima passati attraverso le intensità inferiori della stessa sensazione, e che anche qui c'è ancora, in un certo senso, un rapporto tra contenente e contenuto?<sup>2</sup> Questa concezione della grandezza sembra essere quella del senso comune, ma non sarebbe possibile innalzarla a spiegazione filosofica senza cadere in un vero e proprio circolo vizioso. È incontestabile, infatti, che un numero superi un altro quando si trova dopo di esso nella serie naturale dei numeri: ma se è stato possibile disporre i numeri in ordine crescente, è proprio perché fra di essi vi è un rapporto contenente-contenuto, e noi pensiamo di essere in grado di spiegare con precisione in quale senso uno è più grande dell'altro. Si tratta allora di sapere come potremmo formare una serie di questo genere con le intensità, che non sono cose sovrapponibili, e in base a quale indizio potremmo per esempio capire che i termini della serie crescono invece

---

<sup>1</sup> Bergson pone qui il problema: la psicofisica utilizza un approccio quantitativo per affrontare il problema della coscienza. Questa è vista come un insieme di «stati di coscienza» (quali sono le sensazioni, i sentimenti, le passioni) che sono più o meno intensi. Tale intensità è misurabile in termini quantitativi come se si trattasse di grandezze estensive, di spazi fisici. Bergson aggiunge che anche il senso comune sembra accettare senza problemi questa equivalenza tra intensità degli stati di coscienza e grandezze estensive misurabili.

<sup>2</sup> Il rapporto di misurabilità tra corpi fisici (e quindi grandezze che hanno un'estensione) è riconducibile per Bergson al rapporto tra contenente e contenuto: una grandezza è maggiore di un'altra in quanto la può contenere al suo interno. Qui l'autore pone il problema: è possibile applicare anche alle sensazioni questo rapporto? Una sensazione più intensa «contiene» una sensazione meno intensa? Per passare a una sensazione, per esempio di gioia, più intensa, è necessario passare prima attraverso una gioia meno intensa con gradualità? Bergson pone interrogativi, problematizza, mette in dubbio una concezione assodata per la psicofisica e il senso comune: è possibile trattare allo stesso modo «corpi estesi» e «stati della coscienza»?

di diminuire: il che significa chiedersi nuovamente perché una intensità sia assimilabile a una grandezza<sup>3</sup>.

(...)

Forse la difficoltà del problema deriva soprattutto dal fatto che chiamiamo con lo stesso nome e ci rappresentiamo allo stesso modo intensità di natura molto diversa, l'intensità di un sentimento, per esempio, e quella di una sensazione o di uno sforzo. Lo sforzo è accompagnato da una sensazione muscolare, e le sensazioni stesse sono legate a determinate condizioni fisiche che verosimilmente rientrano in qualche modo nella valutazione della loro intensità: si tratta di fenomeni che si svolgono alla superficie della coscienza, e che, come vedremo più avanti, sono sempre associati alla percezione di un movimento o di un oggetto esterno<sup>4</sup>. Ma alcuni stati dell'anima ci sembra o, a torto o a ragione, bastare a se stessi: è questo il caso delle gioie delle tristezze profonde, delle passioni radicate, delle emozioni estetiche. L'intensità pura dovrebbe definirsi più agevolmente in questi casi semplici, in cui non sembra intervenire alcun elemento estensivo. Vedremo, infatti, che qui essa si riduce a una certa qualità o sfumatura di cui si colora una massa più o meno considerevole di stati psichici o, se si preferisce, al numero più, o meno grande di stati semplici che penetrano l'emozione fondamentale<sup>5</sup>.

Per esempio, un oscuro desiderio è diventato a poco a poco una passione profonda. Vedrete che la debole intensità di questo desiderio consisteva innanzitutto nel fatto che esso vi sembrava essere isolato e come estraneo a tutto il resto della vostra vita interna. Ma, piano piano, esso ha penetrato un maggior numero di elementi psichici, tingendoli, per così dire, del proprio colore; ed ecco che ora il vostro punto di vista sull'insieme delle cose vi sembra mutato. Non è forse vero che vi accorgete di una passione profonda, già contratta, dal fatto che gli stessi oggetti non producono più in voi la stessa impressione? Tutte le vostre idee e sensazioni vi sembrano rinfrescate, come in una nuova infanzia. Proviamo qualcosa d'analogo in quei sogni in cui

---

<sup>3</sup> Bergson avanza qui un altro esempio. Dopo quello dei corpi fisici, cioè delle grandezze estensive, passa ora al mondo dei numeri, cioè delle grandezze numeriche, quantitative. Anche qui vige il rapporto tra contenente e contenuto: un numero maggiore ne contiene uno minore. La serie numerica si fonda sul rapporto contenente contenuto ( $6 < 9 < 17 < 23 \dots$ ). Emerge che le «intensità» degli stati di coscienza non sono «cose sovrapponibili», in modo tale che una supera l'altra e quindi la può contenere, esse non hanno un'estensione visibile (si pensi alle scatole cinesi o delle matryoske in cui la più grande contiene le più piccole). Riguardo alle «intensità» degli stati di coscienza è anche problematico stabilire un criterio, un «indizio» chiaro, visibile, misurabile, che ci permetta di capire se effettivamente un'intensità è cresciuta o è diminuita. In conclusione: la «grandezza» (fisica) è cosa diversa dall'«intensità» (coscienziale).

<sup>4</sup> Entrando nel vivo della questione l'autore individua diversi livelli di significato dell'«intensità». La coscienza presenta delle stratificazioni: a un livello più superficiale l'intensità è ancora legata a fenomeni di tipo fisico, a un livello più profondo l'intensità appare invece sempre meno riconducibile a eventi o fenomeni fisici, visibili e misurabili (una percezione di un movimento fisico o di un oggetto esterno sensibile). Lo stato di coscienza dello «sforzo», per esempio, è qualcosa di superficiale, legato a sensazioni fisiche e corporee e quindi più facilmente misurabile, anche se non totalmente riducibile in termini quantitativi.

<sup>5</sup> A differenza dello stato di coscienza dello sforzo vi sono invece gli stati di gioia e di tristezza. Questi, in particolare quando sono particolarmente profondi e tali da coinvolgere la persona nella sua totalità, non risultano legati ad elementi estensivi (sensazioni superficiali di piacere, dolore, benefici dovuti ad un oggetto o ad un'azione fisicamente misurabile...). Si tratta invece di stati di coscienza che per la loro profondità «colorano», «tingono», penetrano tutta la coscienza come totalità. Il linguaggio di Bergson si fa metaforico poiché si tratta di esprimere processi non concettuali, ma *intuitivi*. E' proprio l'intuizione l'organo che permette di comprendere la coscienza.

immaginiamo qualcosa di molto comune, ma attraverso i quali risuona una certa qual nota originale<sup>6</sup>. Il fatto è che più si scende nelle profondità della coscienza meno si ha il diritto di considerare i fatti psicologici come cose che si giustappongono. Così quando diciamo che un oggetto occupa grande posto nell' anima, o anche che la occupa tutta, dobbiamo semplicemente intendere con ciò che la sua immagine ha modificato la sfumatura di mille percezioni o ricordi, e che in questo senso li penetra senza tuttavia farvisi vedere<sup>7</sup>. Ma questa rappresentazione affatto dinamica ripugna alla coscienza riflessa, alla quale piacciono le distinzioni nette, che si esprimono facilmente a parole, e le cose dai contorni ben definiti, come quelle che si percepiscono nello spazio. Essa immaginerà allora che, in quanto tutto il resto è rimasto identico, un certo desiderio sia passato attraverso grandezze successive: come se si stesse parlare ancora di grandezze là dove non vi è né molteplicità né spazio! E così come la vedremo concentrare su un determinato punto dell'organismo le sempre più numerose contrazioni muscolari che si effettuano sulla superficie del, corpo, per dar luogo a uno sforzo di intensità crescente, nello stesso modo essa farà cristallizzare a parte, sotto forma di un desiderio che s'accresce, le progressive modificazioni che sopravvengono nella massa confusa dei fatti psichici coesistenti. Ma più che di un cambiamento di grandezza, si tratta di un cambiamento di qualità<sup>8</sup>.

(...)

Cerchiamo ora di chiarire in cosa consiste un'intensità crescente di gioia o di tristezza, nei casi eccezionali in cui non intervenga alcun sintomo fisico. La gioia interiore non è, più di quanto non lo sia la passione, un fatto psicologico isolato che dapprima occuperebbe un angolo dell' anima e che a poco a poco guadagnerebbe terreno. Nel suo grado più basso, essa è molto simile a un orientamento dei nostri stati di coscienza verso il futuro. In seguito, quasi questa attrazione diminuisse la loro pesantezza, le nostre idee e sensazioni si succedono con maggior rapidità i nostri movimenti non ci richiedono più lo stesso sforzo. Infine, nella gioia estrema, le nostre percezioni e ricordi ac-

---

<sup>6</sup> L'esempio è un modo di procedere intuitivo. Il passaggio da un oscuro e isolato desiderio verso una passione profonda e totalizzante non è descrivibile in termini quantitativi precisi e attraverso successivi passaggi chiari. Si tratta di un'«esplosione»: il desiderio isolato e relegato in un angolo della coscienza si espande e penetra tutta la coscienza, «colora» col suo colore una massa di elementi della coscienza al punto che cambia il modo stesso di vedere il mondo: le idee e le sensazioni sono totalmente diverse rispetto a prima, mutate, le cose comuni diventano nuove e originali...

<sup>7</sup> In conclusione la coscienza stratificata, nei suoi strati più profondi, non è riducibile in termini quantitativi e misurabili, le sensazioni più profonde non sono affatto cose «misurabili», collocate nello spazio e quindi giustapponibili, confrontabili in termini oggettivi, ma sono caratterizzate da una pervasività globale e totalizzante capace di modificare il modo di vedere le cose e il mondo senza tuttavia farsi vedere in termini oggettivi e osservabili.

<sup>8</sup> Ne deriva una concezione dinamica e fluida della coscienza a differenza della riflessione che vorrebbe misurare tutto e tutto controllare individuando distinzioni nette e concetti chiari e distinti. Appare qui una chiara critica nei confronti del positivismo e delle scienze positive che riducono tutto a quantità, semplificano e accettano solo le cose percepibili nello spazio, estese, misurabili. In realtà non si può parlare di grandezze dove non c'è uno spazio (come nella coscienza, in particolare negli strati più profondi) e dove non c'è molteplicità, perché tutto è fluido e non ci sono distinzioni nette, cristallizzazioni. La lettura quantitativa, se può forse essere ancora utilizzata per lo stato psichico dello sforzo, è del tutto inadeguata per le sensazioni più profonde. Quando queste vengono percepite infatti non è affatto individuabile una gradualità netta, misurabile, ma una novità, un salto qualitativo, per cui tutto sembra nuovo, le cose vengono percepite in un modo qualitativamente nuovo.

quistano una qualità indefinibile, paragonabile a un calore o a una luce, e talmente nuova che, in alcuni momenti, ritornando su noi stessi, sentiamo come una meraviglia d'essere. Così la gioia puramente interiore ha più forme caratteristiche, altrettante tappe successive che corrispondono a modificazioni qualitative della massa dei nostri stati psicologici. Ma il numero degli stati raggiunti a ognuna di queste modificazioni è più o meno considerevole, e sebbene non li contiamo espressamente, sappiamo comunque se la nostra gioia penetra tutte le impressioni della giornata, o se qualcuna vi sfugge. In questo modo, nell'intervallo che separa due successive forme della gioia, fissiamo dei punti di demarcazione e questo generale cammino dall'una all'altra fa sì che a loro volta esse ci appaiono come le intensità d'un solo e medesimo sentimento, che cambierebbe di grandezza<sup>9</sup>. Non sarebbe difficile dimostrare che anche i differenti gradi della tristezza corrispondono a cambiamenti qualitativi. Inizialmente essa non è altro che un orientamento verso il passato, un impoverimento delle nostre sensazioni e idee, come se ora ognuna di esse rientrasse completamente in quel poco che offre, come se in qualche modo l'avvenire ci fosse precluso. E termina poi in un'impressione di schiacciamento, che fa sì che non si aspiri più a nulla e che ogni nuova disgrazia, facendoci capire meglio l'inutilità della lotta, ci procuri un piacere amaro<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Bergson usa di nuovo un linguaggio suggestivo, intuitivo, metaforico, che procede per esempi e immagini: solo con l'intuizione infatti si può cogliere la coscienza, non con la spiegazione razionale e concettuale. L'esempio che egli fa è quello della gioia interiore, slegata da ogni sintomo fisico. Egli cerca di dare un'idea del passaggio di intensità tra una gioia generica e una gioia estrema. L'autore individua tre passaggi traducibili in immagini: all'inizio c'è una generica orientazione verso il futuro, una speranza, poi un senso di rapidità e di movimento trascinate e coinvolgente al punto da alleggerire idee e sensazioni, infine una sensazione di luce e di calore intensa, una meraviglia. Si tratta, come si può vedere, di salti qualitativi e non di gradualità quantitative e misurabili: le sensazioni, man mano la gioia si espande, cambiano qualità e danno una «tonalità» propria, colorano in modo totalmente nuovo il modo di vedere e percepire la realtà. Gli stati psicologici si modificano in termini qualitativi, non si tratta solo di un incremento quantitativo, anche se la mentalità positivista e del senso comune tende a fraintendere e a interpretare gli stati della gioia in termini di «grandezza».

<sup>10</sup> Allo stesso modo la tristezza interiore provoca mutazioni qualitative e non quantitative. Il generico orientamento verso il passato diventa poi una, qualitativamente diversa, impressione di schiacciamento che produce un modo qualitativamente diverso di cogliere la realtà.

### 3. LA PSICOANALISI DI FREUD

- Attorno alla fine dell'Ottocento Sigmund Freud (1856-1939), medico psichiatra cresciuto all'ombra del positivismo e quindi nella convinzione che ogni malattia abbia una causa organica, va a Parigi a compiere un periodo di studio presso la clinica psichiatrica della Salpêtrière. Qui operava Jean Martin Charcot, un famoso psichiatra che aveva introdotto la tecnica ipnotica nella cura dei malati psichiatrici. Assunto di fondo di questa tecnica era che alla base delle malattie non sempre c'era una lesione fisica, ma spesso una fragilità puramente psichica, causata da esperienze traumatiche.
- Da questo modello teorico nasce la psicoanalisi. Essa contemperava una continuità e una discontinuità col modello positivista: continuità nell'attenzione all'analisi empirica delle malattie psichiche, alla descrizione dei dati e dei sintomi dell'esperienza clinica; discontinuità nel ritenere che non tutto lo psichico è riducibile al livello fisico, ma deve invece tenere conto di molteplici fattori quali l'esperienza vissuta, la storia pregressa, i traumi infantili... tutti fattori non rilevabili sul piano organico.
- I due brani proposti sono tratti da *L'io e l'es* (1923), una breve opera della maturità di Freud, quando il suo pensiero aveva ormai trovato una sistemazione teorica delineando una struttura dell'apparato psichico complessa e articolata.
- Il primo brano si trova all'inizio dell'opera e rende conto della fondamentale distinzione fatta da Freud tra COSCIENZA e INCONSCIO. L'autore esamina la genesi del concetto di inconscio attraverso i concetti di *rimozione*, *resistenza*, *censura onirica*. Ne risulta un'immagine frammentata dell'io che «non è più padrone in casa propria». (Cf. S.Freud, *L'io e l'es*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp.19-27)
- Il secondo brano Freud delinea uno schema complesso dei rapporti tra l'io («ragione e ponderatezza») e l'es («sede delle passioni»). A questi due elementi si deve aggiungere il Super-io, interiorizzazione dell'autorità parentale e dei divieti morali che essa rappresenta fin dall'infanzia. (Cf. S.Freud, *L'io e l'es*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp.35-41).

**TESTO 3: S.Freud, *L'io e l'es* (1923), Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp.19-27**

## COSCIENZA E INCONSCIO

In questo paragrafo introduttivo non ho niente di nuovo da dire e non posso fare a meno di richiamarmi ad argomenti che sono già stati spesso trattati in passato.

La distinzione dello psichico in ciò che è cosciente e ciò che è inconscio è il presupposto fondamentale della psicoanalisi; solo questa distinzione le consente di comprendere e inserire in una sistemazione scientifica i così frequenti e importanti processi patologici della vita psichica. Per dirlo ancora una volta con altre parole, la psicoanalisi non può far consistere l'essenza dello psichico nella coscienza, ed è invece indotta a considerare la coscienza come una delle qualità dello psichico che può aggiungersi ad altre qualità ma che può anche rimanere assente<sup>1</sup>.

Supponendo che tutti coloro che si interessano di psicologia leggano questo scritto, dovrei attendermi già a questo punto che una parte dei lettori si arresti rifiutandosi di procedere oltre; qui sta infatti il primo *scibbolet* della psicoanalisi. Per la maggior parte di coloro che hanno una formazione filosofica, l'idea di alcunché di psichico che non sia anche cosciente è talmente inconcepibile da apparire assurda e suscettibile di esser confutata in base ai puri principi della logica. Penso che ciò dipenda dal fatto che costoro non hanno mai studiato i tipici fenomeni dell'ipnosi e del sogno, i quali – anche a prescindere dalla patologia – conducono necessariamente a questa nostra concezione. La psicologia della coscienza che costoro seguono rimane però impotente a risolvere i problemi del sogno e dell'ipnosi<sup>2</sup>.

"Esser cosciente" è innanzitutto un termine puramente descrittivo, che si richiama alla percezione più immediata e più certa. L'esperienza ci mostra poi

---

<sup>1</sup> All'inizio del capitolo Freud pone una prima distinzione: conscio e inconscio. A partire da questa distinzione si sviluppa la psicoanalisi. Tale distinzione nasce secondo Freud dall'esigenza di spiegare e comprendere i processi patologici, cioè le malattie mentali. Freud presso la clinica della Salpêtrière a Parigi aveva affrontato molti casi clinici di nevrosi e, grazie anche all'influsso dello psichiatra Charcot, aveva appreso che per spiegare le malattie mentali occorreva ricorrere all'inconscio. La coscienza dunque non è tutto lo psichico, ad essa va affiancato l'inconscio. Coscienza e inconscio vengono qui definite come «qualità» dello psichico. In un primo tempo Freud le aveva considerate come vere e proprie istanze, «regioni» dello psichico insieme al preconcio (è questa la «prima topica»: conscio, inconscio, preconcio). In *L'io e l'es* Freud ha già provveduto a elaborare la «seconda topica» (Io, Es e Super-io) e quindi a considerare la coscienza, l'inconscio e il preconcio come semplici qualità dello psichico che in modo diverso si riferiscono alle tre istanze principali dello psichico.

<sup>2</sup> Ammettere l'inconscio è la condizione di partenza della psicoanalisi. Se questa condizione non è accettata è inutile proseguire. Freud si rende conto della contraddizione logica che l'inconscio rappresenta per molti «filosofi»: come è possibile parlare di qualcosa di cui non siamo coscienti? Se possiamo studiarlo in termini scientifici allora si può davvero definire «inconscio»? Freud risponde con l'evidenza clinica che gli proviene dalla sua esperienza scientifica: l'ipnosi e l'interpretazione del sogno portano allo scoperto questa dimensione inconscia che nella condizione di veglia cosciente sembra non essere presente. In questo richiamo all'evidenza clinica che deriva dall'esperienza Freud e la psicoanalisi richiamano un'impostazione tipica del positivismo. Tuttavia va notato che l'affermazione dell'inconscio va contro le convinzioni del positivismo che riteneva che tutto lo psichico fosse riducibile in termini quantitativi e riferibile a precisi elementi fisici e biologici, senza fare riferimento a entità non fisiche quale invece è l'inconscio.

che un elemento psichico, ad esempio una rappresentazione, non è in genere cosciente in modo durevole. È tipico invece che questo suo esser cosciente scompaia rapidamente; la rappresentazione che ora è cosciente, un momento dopo non lo è più, anche se, in condizioni facilmente ripristinabili, può ridiventarlo. Nel frattempo tale rappresentazione è stata non sappiamo bene che cosa. Possiamo dire che è stata latente, intendendo con ciò che è rimasta in ogni momento *capace di farsi cosciente*. Anche se diciamo che è stata inconscia la descrizione è corretta. Questo inconscio coincide allora con il *latente o capace di farsi cosciente*. I filosofi potrebbero obiettare: "No, il termine inconscio non può essere qui adoperato; fintantoché la rappresentazione è rimasta allo stato di latenza, non è stata comunque alcunché di psichico." E se ci mettessimo fin d'ora a contraddirli, ci imbarcheremmo in una disputa puramente verbale, dalla quale non si ricaverebbe un bel niente<sup>3</sup>.

Tuttavia noi siamo pervenuti al termine, o al concetto di inconscio, per una via diversa, grazie all'elaborazione di determinate esperienze nelle quali entra in giuoco la "dinamica" psichica. Abbiamo imparato, o meglio siamo stati costretti ad ammettere che esistono processi psichici o rappresentazioni molto forti – ecco che viene introdotta la considerazione di un fattore qualitativo, e dunque economico – le quali sono capaci di produrre nella vita psichica tutti gli effetti delle rappresentazioni comuni (compresi quegli effetti che a loro volta possono diventare coscienti in qualità di rappresentazioni), pur senza diventare esse stesse coscienti. Non occorre ripetere qui nei particolari quanto è già stato descritto assai spesso. Basti dire che la teoria psicoanalitica, a questo proposito, afferma e sostiene che queste rappresentazioni non possono divenire coscienti perché una certa forza vi si oppone, che esse altrimenti diverrebbero coscienti, e che in tal caso si costaterebbe quanto poco differiscono da altri elementi psichici riconosciuti come tali. Questa teoria diventa incontestabile per il fatto che nella tecnica psicoanalitica sono stati trovati mezzi grazie ai quali la forza contrastante può essere soppressa e possono essere rese coscienti le rappresentazioni in questione. Chiamiamo *rimozione* lo stato in cui tali rappresentazioni si trovano prima di diventare coscienti; quanto alla forza che ha prodotto e mantenuto attiva la rimozione, diciamo di avvertirla, durante il lavoro analitico, come una *resistenza*<sup>4</sup>.

Ricaviamo dunque il nostro concetto di inconscio dalla dottrina della rimozione. Il rimosso è per noi il modello dell'inconscio. Costatiamo però di

<sup>3</sup> Appare qui la distinzione che fu della prima topica e che oggi è delle «qualità dello psichico». La coscienza sembra, ad una descrizione statica, immediata della percezione la qualità più certa e forse esclusiva dello psichico. Tuttavia, nota Freud, in una prospettiva «dinamica» e non semplicemente «descrittiva» si deve ammettere che la coscienza non è durevole, molte rappresentazioni scompaiono dalla coscienza. Tuttavia non in modo definitivo: se si attuano determinate strategie esse ritornano alla coscienza. È questo il preconcio o subconcio, cioè il «latente», che è nascosto, ma che è «capace di farsi cosciente». Freud rifiuta le dispute sui nomi, da scienziato informato al positivismo considera queste rappresentazioni latenti come facenti parte dell'inconscio.

<sup>4</sup> Freud introduce qui la terza qualità dello psichico: l'inconscio in senso stretto. Egli afferma che se può essere considerato in modo equivoco l'inconscio «capace di diventare cosciente» tuttavia c'è un inconscio più profondo che non è discutibile. Freud si appella positivisticamente all'evidenza delle esperienze cliniche che costringe ad ammettere l'inconscio. Esso consiste in processi psichici che pur senza diventare coscienti producono degli effetti pesanti sulla vita psichica. Tali processi non possono diventare coscienti perché vi si oppone una «resistenza», una forza che la psicoanalisi ha trovato il modo di sopprimere. Questo tipo di inconscio coincide con il «rimosso».

avere due specie di inconscio: il latente che è tuttavia capace di divenire cosciente, e il rimosso che in quanto tale e di per sé non è capace di divenire cosciente. Questa nostra visione della dinamica psichica non può non influenzare la nomenclatura e il modo di descrivere i fatti. Diciamo *preconscio* ciò che è latente, e cioè inconscio solo dal punto di vista descrittivo e non in senso dinamico; riserviamo invece a ciò che è rimosso e dinamicamente inconscio la denominazione di *inconscio*. Abbiamo in tal modo tre termini: cosciente (c), preconscio (prec) e inconscio in senso non più meramente descrittivo (*inc*). Riteniamo che il Prec sia molto più vicino al C di quanto lo sia l'Inc; e poiché abbiamo detto psichico l'Inc, a maggior ragione e senza esitare diremo altrettanto a proposito del Prec latente<sup>5</sup>.

Ma perché non preferire la via indicata dai filosofi, e non separare piuttosto il Prec e quindi anche l'Inc dallo psichico cosciente? I filosofi sarebbero disposti a considerare il Prec e l'Inc come due specie o gradi dello psicoide, e l'accordo sarebbe bell'e stabilito. Ne deriverebbe però un numero infinito di difficoltà espositive. E, in omaggio a un pregiudizio risalente a un tempo in cui gli uomini ancora non conoscevano questi psicoidi, o quanto di essi è più significativo, rimarrebbe in ombra l'unico dato importante, e cioè che queste due specie di psicoidi coincidono in quasi tutti gli altri aspetti con quanto viene riconosciuto come psichico<sup>6</sup>.

Ora ci è possibile manovrare agevolmente i nostri tre termini *c*, *prec*, *inc*, purché non si dimentichi che dal punto di vista descrittivo esistono due tipi di inconscio, mentre dal punto di vista dinamico ce n'è uno soltanto. Ai fini dell'esposizione, in alcuni casi si può anche prescindere da questa distinzione; in altri casi, invece, essa è ovviamente indispensabile. Per parte nostra non abbiamo avuto grandi difficoltà ad abituarci a questa ambiguità dell'inconscio, e ce la siamo cavata bene. A mio parere è un'ambiguità inevitabile. La distinzione tra cosciente e inconscio è in definitiva un problema di percezione, a cui va risposto semplicemente con un sì o con un no; e l'atto della percezione in quanto tale non ci dice nulla sulla ragione per cui qualche cosa viene percepito o non viene percepito. In fin dei conti non possiamo lamentarci se l'elemento dinamico non trova, sul piano fenomenico, che un'espressione ambigua<sup>7</sup>.

Proseguendo nel lavoro analitico si costata però che anche queste distinzioni sono inadeguate e insufficienti dal punto di vista pratico. Fra le situazioni che testimoniano questo fatto, sceglierò la seguente che mi appare decisiva. Ci siamo fatti l'idea che esista nella persona un nucleo organizzato e coerente di

<sup>5</sup> Dopo aver distinto «coscienza» e «inconscio» Freud procede a una distinzione interna all'inconscio. Vi è l'inconscio «latente», che è capace di diventare cosciente e che Freud chiama «preconscio» (o «subconscio»), in quanto è inconscio solo se lo descriviamo staticamente, ma se lo cogliamo nella sua dinamicità può diventare cosciente. Vi è poi l'inconscio «rimosso», che non può diventare cosciente, nemmeno in senso dinamico, e che è l'inconscio in senso stretto.

<sup>6</sup> Freud ribadisce la necessità di considerare tutte e tre queste qualità (coscienza, inconscio e preconscio) come parte dello psichico e non separarle dalla coscienza, magari relegandoli nell'ambito degli «psicoidi».

<sup>7</sup> L'ambiguità dell'inconscio sta nel fatto che esso presenta due tipi: l'inconscio in senso stretto e il preconscio. Dal punto di vista della descrizione statica entrambi sono inconsci. Se consideriamo invece la dinamica di forze che riguarda lo psichico il preconscio non può essere considerato inconscio in senso stretto, mentre l'inconscio vero e proprio (il rimosso) anche da punto di vista dinamico rimane inconscio perché non è in sé capace di emergere a coscienza. Più facile è invece la distinzione tra coscienza e inconscio perché questa è basata sulla percezione che è più evidente e semplice da discernere.

processi psichici che chiamiamo l'Io di quella persona. A tale Io è legata la coscienza esso domina le vie d'accesso alla motilità, ossia alla scarica degli eccitamenti nel mondo esterno; l'Io è quell'istanza psichica che esercita un controllo su tutti i processi parziali, è l'istanza psichica che di notte va a dormire e che anche allora esercita la censura onirica. Provengono da questo Io anche le rimozioni mediante le quali alcune tendenze psichiche non soltanto rimangono escluse dalla coscienza, ma anche dagli altri modi di agire e di farsi valere. Ciò che viene messo da parte mediante la rimozione si contrappone all'Io durante l'analisi, e compito dell'analisi è eliminare le resistenze che l'Io manifesta a occuparsi del rimosso. Ora, durante l'analisi ci vien fatto di osservare che l'ammalato al quale poniamo determinati compiti si trova in difficoltà: le associazioni vengono meno quando dovrebbero avvicinarsi al rimosso. Gli diciamo allora che è dominato da una resistenza; egli però non ne sa nulla, e anche quando i sentimenti spiacevoli che avverte dovrebbero fargli comprendere che una resistenza sta ora agendo in lui, non sa come chiamarla e descriverla. Dato però che questa resistenza proviene certamente dal suo Io e ad esso pertiene, ci troviamo di fronte a una situazione che non avevamo previsto. Abbiamo trovato nell'Io stesso qualche cosa che pure è inconscio, che si comporta precisamente alla maniera del rimosso, e cioè qualche cosa che esercita potenti effetti senza divenire in quanto tale cosciente, e che necessita, per esser reso cosciente, di un particolare lavoro. Dal punto di vista della pratica analitica da questa constatazione traiamo il seguente insegnamento: se continuassimo a tener fermo il nostro modo abituale di esprimerci, e se ad esempio volessimo far risalire la nevrosi a un conflitto fra il cosciente e l'inconscio, ci imbatteremmo in innumerevoli difficoltà e ambiguità. In base all'esame dei rapporti strutturali esistenti nella vita psichica, dobbiamo, in luogo di tale contrapposizione, porne una diversa: quella fra l'Io coerente e il rimosso che se ne è distaccato<sup>8</sup>.

Tuttavia le conseguenze [di questa scoperta] per la nostra concezione dell'inconscio sono ancora più importanti. La considerazione dinamica ci ha indotto a una prima rettifica, l'esame strutturale ce ne reca una seconda. Costatiamo che l'*Inc* non coincide col rimosso; rimane esatto asserire che ogni rimosso è *Inc*, ma non che ogni *Inc* è rimosso. Anche una porzione dell'Io, una porzione Dio sa quanto importante dell'Io, può essere, e anzi indubitabilmente è *inc*. E questo *Inc* dell'Io non è latente nel senso del *Prec*, giacché se così fosse non dovrebbe poter diventare attivo senza farsi *c*, né il suo farsi cosciente dovrebbe dar luogo a difficoltà così grandi. Costretti quindi a istituire una terza

<sup>8</sup> Dopo aver identificato le tre qualità dello psichico Freud le problematizza e fa notare come queste tre qualità siano strettamente intrecciate. Freud parte dal presupposto, che poi si rivelerà sbagliato, che **(1)** la coscienza sia il nucleo organizzato e coerente della persona, cioè l'Io. Tuttavia questo nucleo apparentemente cosciente (che controlla, domina i movimenti, censura, rimuove...) **(2)** quando viene sottoposto ad analisi presenta aspetti strani: presenta al suo interno **(3)** qualcosa che gli si contrappone e che si manifesta attraverso una difficoltà nell'esprimersi. Il malato stimolato da domande e perfettamente sveglio fatica ad associare liberamente certi termini, si presenta dominato da una resistenza che c'è, ma di cui non è consapevole. **(4)** Tale resistenza viene dall'Io e tuttavia non è cosciente. Quindi: **(5)** nell'io stesso c'è qualcosa di inconscio, qualcosa che ha potenti effetti sull'io (tanto da metterlo in difficoltà durante le «libere associazioni») e tuttavia non diviene cosciente. Esso può divenir cosciente solo attraverso un particolare lavoro di analisi. La conclusione di Freud segna il superamento della prima topica: l'intreccio inestricabile di cosciente ed inconscio che si rivela all'interno dello stesso io rende ambiguo voler spiegare le nevrosi in questi termini. Si propone dunque una nuova contrapposizione tra Io coerente e rimosso.

specie di *Inc* non rimosso, dobbiamo riconoscere che il carattere dell'essere inconscio viene a perdere per noi in significato. Si riduce a una qualità plurivoca che non consente di trarre quelle ampie e rigorose conclusioni per le quali avremmo voluto utilizzarlo. D'altronde dobbiamo anche guardarci dal trascurare questo carattere, posto che alla fine fine la proprietà dell'essere o no cosciente rappresenta l'unico faro nella tenebra della psicologia del profondo<sup>9</sup>.

## SINTESI

- La psicoanalisi si fonda sulla preliminare distinzione tra coscienza e inconscio.
- Le difficoltà logiche che il concetto di inconscio presenta sono superate dall'evidenza cogente che proviene dall'esperienza clinica, dalla pratica dell'ipnosi e dall'interpretazione dei sogni.
- All'interno dell'inconscio si presenta un'ulteriore distinzione tra ciò che è capace di farsi cosciente («preconscio») e ciò che è rimosso e incapace di farsi cosciente («inconscio» in senso stretto).
- Tali qualità dello psichico sono tuttavia tutt'altro che univoche quando ci si accosta al lavoro analitico. Esse si trovano in un intreccio inestricabile e presentano una plurivocità problematica.
- La coscienza non coincide con l'io perché questo, sottoposto a stringente analisi, presenta una porzione inconscia che ha effetti potenti sulla sua capacità di rispondere alle libere associazioni. Si tratta del «rimosso» che oppone una strenua resistenza nell'io.
- L'inconscio non coincide tuttavia con il rimosso. Vi è nell'io anche una parte di inconscio che non è preconscio e neppure rimosso. Si tratta dell'inconscio pulsionale. Su queste basi Freud costruirà la seconda topica.

## VERIFICA

Quali elementi del positivismo sono riscontrabili nella psicoanalisi di Freud? Quali differenze?
Definisci l'inconscio e delinea le sue tipologie
In che senso Freud afferma «abbiamo trovato nell'io qualche cosa che pure è inconscio»?
«Per la maggior parte di coloro che hanno una formazione filosofica, l'idea di alcunché di psichico che non sia anche cosciente è talmente inconcepibile da apparire assurda e suscettibile di essere confutata in base ai puri principi della logica». Spiega questa affermazione di Freud.

---

<sup>9</sup> Avviene qui un'ulteriore precisazione che riguarda la «qualità» dell'«inconscio». Non tutto l'inconscio (in senso stretto) è il «rimosso». L'inconscio è qualcosa di più esteso: vi è qualcosa di inconscio in senso stretto (cioè non preconscio, non passibile di farsi cosciente) che fa parte dell'io, si tratta dell'inconscio pulsionale. L'inconscio presenta dunque due specie: il rimosso e il non-rimosso (oltre ovviamente al preconscio), e diventa così una qualità plurivoca, tutt'altro che chiara e distinta. Su queste basi Freud costruirà la seconda topica.

**TESTO 4:** S.Freud, *L'io e l'Es* (1923), Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp.35-41

## L'IO E L'ES

Ora che abbiamo in tal modo chiarito i rapporti fra la percezione, esterna e interna, e il sistema superficiale P-C, possiamo procedere nella costruzione della nostra immagine dell'Io. Noi lo vediamo estendersi dal suo primo nucleo che è il sistema P, così da comprendere innanzi tutto il Prec che si appoggia ai residui mnestici. L'io però, come abbiamo veduto, è anche inconscio.

Mi sembra che si possa trarre un gran vantaggio seguendo il suggerimento di un autore il quale, per motivi personali, si ostina invano a dichiarare di non avere nulla a che fare con la scienza, intesa nel suo significato più rigoroso ed elevato. Mi riferisco a Georg Groddeck, il quale ripetutamente insiste nel concetto che ciò che chiamiamo il nostro Io si comporta nella vita in modo essenzialmente passivo, e che – per usare la sua espressione – noi veniamo “*vissuti*” da forze ignote e incontrollabili<sup>1</sup>.

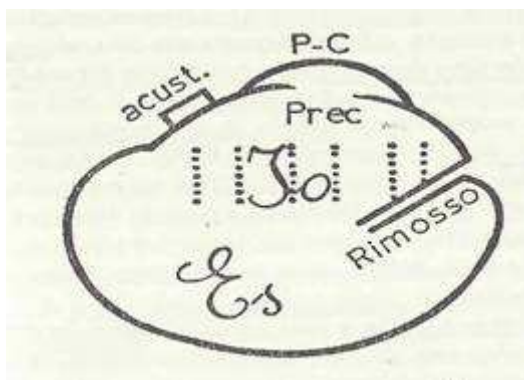
Abbiamo tutti provato tali impressioni, anche se esse non ci hanno sopraffatto al punto di farci escludere tutto il resto. Non disperiamo di trovare nel contesto della scienza il posto che compete alla concezione di Groddeck. Propongo di tenerne conto chiamando “*l'Io*” quell'entità che scaturisce dal sistema P e comincia col diventare *prec*; ma di chiamare l'altro elemento psichico in cui l'Io si continua e che si comporta in maniera *inc*, l' “*Es*” nel senso di Groddeck.

Vedremo ben presto se si possa trarre qualche vantaggio da una tale concezione ai fini della descrizione e comprensione dei fatti. Un individuo è dunque per noi un Es psichico, ignoto e inconscio, sul quale poggia nello strato superiore l'Io, sviluppatosi dal sistema P come da un nucleo. Sforzandoci di fornirne una rappresentazione grafica, aggiungeremo che l'Io non avviluppa interamente l'Es, ma solo quel tanto che basta a far sì che il sistema P formi la sua superficie [dell'Io], e cioè più o meno come il disco germinale poggia sull'uovo. L'Io non è nettamente separato dall'Es, ma sconfinava verso il basso fino a confluire con esso.

Ma anche il rimosso confluisce con l'Es, di cui non è altro che una parte. Il rimosso è separato nettamente soltanto dall'Io, mediante le resistenze della rimozione; può tuttavia comunicare con l'Io attraverso l'Es. Possiamo subito renderci conto che quasi tutte linee di demarcazione che abbiamo tracciato traendo spunto dalla patologia riguardano soltanto gli strati superficiali dell'apparato psichico, i soli, peraltro, che ci sono noti. Si può abbozzare per le relazioni di cui stiamo discutendo una rappresentazione grafica che non ha la pretesa di fornire una particolare interpretazione, essendo intesa esclusivamente a facilitare l'esposizione. Comunque accenniamo al fatto che l'Io porta un “berretto auditivo”, il quale, secondo quanto ci attesta l'anatomia del cervello, si trova da una parte soltanto. È, per così dire, posato di sghimbescio.

---

<sup>1</sup> G.Groddeck, *Il libro dell'Es*, trad.it. Laura Schwarz (Adelphi, Milano 1960)



È facile rendersi conto che l'Io è quella parte dell'Es che ha subito una modificazione per la diretta azione del mondo esterno grazie all'intervento del sistema P-C: in certo qual modo è una prosecuzione della differenziazione superficiale. L'Io si sforza altresì di far valere l'influenza del mondo esterno sull'Es e sulle sue intenzioni tentando di sostituire il principio di realtà al principio di piacere che nell'Es esercita un dominio incontrastato. La percezione ha per l'Io la funzione che nell'Es spetta alla pulsione. L'io rappresenta ciò che può dirsi ragione e ponderatezza in opposizione all'Es che è la sede delle passioni. Tutto ciò corrisponde alle ben note distinzioni popolari; ma va tuttavia inteso soltanto come situazione media o in senso ideale.

L'importanza funzionale dell'Io è testimoniata dal fatto che normalmente gli è attribuito il controllo delle vie di accesso alla motilità. L'Io può quindi essere paragonato nel suo rapporto con l'Es, al cavaliere che deve domare la prepotente forza del cavallo, con la differenza che il cavaliere cerca di farlo con mezzi propri, mentre l'Io lo fa con mezzi presi a prestito. Si può proseguire nell'analogia. Come il cavaliere, se non vuole essere disarcionato dal suo cavallo, è costretto spesso a ubbidirgli e a portarlo dove vuole, così anche l'Io ha l'abitudine di trasformare in azione la volontà dell'Es, come se si trattasse della volontà propria.

Sulla genesi dell'Io e sulla sua differenziazione dall'Es sembra aver agito anche un fattore diverso, oltre all'influenza del sistema P. Il corpo, e soprattutto la sua superficie, è un luogo dove possono generarsi contemporaneamente percezioni esterne e interne. È veduto come qualsiasi altro oggetto, ma alla palpazione dà luogo a due specie di sensazioni, una delle quali può essere equiparata a una percezione interna. È stata illustrata a fondo dalla psicofisiologia la maniera in cui dal mondo delle percezioni emerge la percezione del proprio corpo. Anche il dolore [fisico] sembra svolgervi una certa funzione, e il modo in cui in determinate malattie dolorose si ricava una nuova conoscenza relativa ai propri organi è forse paradigmatico per il modo in cui si perviene in generale alla rappresentazione del proprio corpo.

L'Io è anzitutto un'entità corporea non è soltanto un'entità superficiale, ma anche a proiezione di una superficie. Volendo cercare una analogia anatomica la cosa migliore è identificarla con l' "homunculus" del cervello degli anatomici, il quale si trova nella corteccia cerebrale a testa in giù, con i piedi protesi verso l'alto, mentre guarda all'indietro e reca a sinistra, come è nota, la zona del linguaggio.

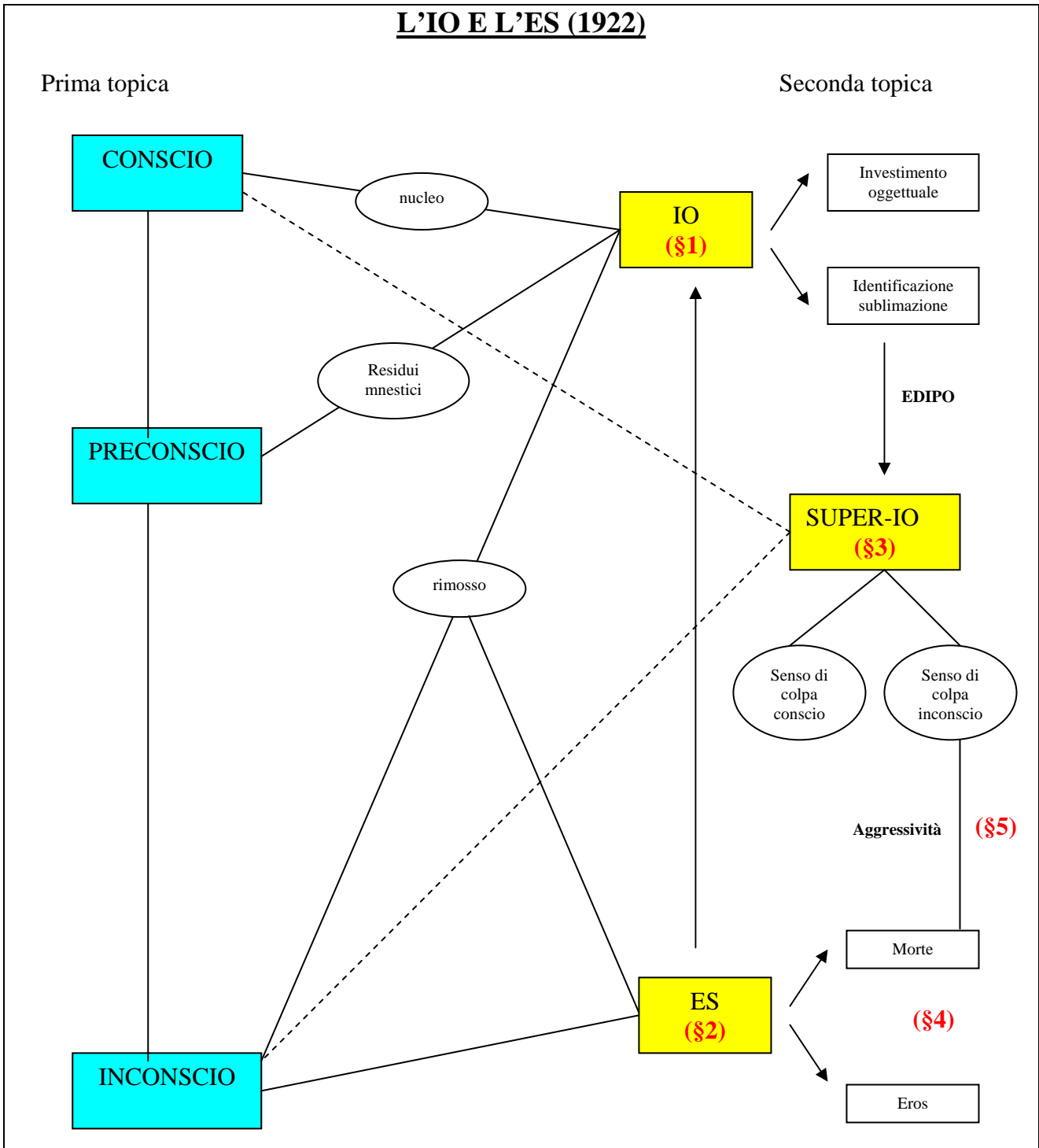
Il rapporto dell'Io con la coscienza è stata ripetutamente messa in rilievo; qui

però vanno descritti in modo nuovo alcuni importanti dati di fatto. Abituati a far nostro comunque il punto di vista di una valutazione sociale ed etica, non ci meraviglia sentire che la spinta delle passioni deteriori debba svolgersi nell'inconscio; in compenso ci aspettiamo che le funzioni psichiche trovino tanto più facilmente accesso sicuro alla coscienza quanto più elevata è il posto che occupano nella scala di quei valori. Ma l'esperienza psicoanalitica ci disinganna su questo punto. Abbiamo, da un lato prove che anche un lavoro intellettuale sottile e difficile, che normalmente richiede una rigorosa meditazione, può essere effettuato in modo preconsciouso senza pervenire alla coscienza. Non vi sono dubbi su casi di questo genere: essi si verificano ad esempio nel sonno. Un individuo, subito dopo il risveglio, può trovarsi in possesso della soluzione di un difficile problema matematico o di altra natura, al quale durante il giorno si era applicato invano.

Molto più strana è però un'altra esperienza. Apprendiamo dalle nostre analisi che vi sono persone nelle quali l'autocritica e la coscienza morale – e cioè prestazioni della psiche alle quali viene attribuito un valore grandissimo – sono inconscie e producono proprio in quanto tali i loro effetti più rilevanti. Il fatto che nell'analisi la resistenza rimanga inconscia non è dunque per nulla l'unica situazione di questa specie. Tuttavia la nuova esperienza, che ci costringe – a dispetto della nostra migliore consapevolezza critica a parlare di un "senso di colpa inconscio", è molto più imbarazzante e ci propone un nuovo enigma, specialmente se finiamo col renderci conta che un tale senso di colpa inconscio svolge in un gran numero di nevrosi una funzione decisiva da un punto di vista economico, opponendo i più potenti ostacoli sul cammino della guarigione. Volendo ritornare alla nostra scala di valori, dobbiamo dunque dichiarare che non soltanto le cose più profonde, ma anche quelle che per l'Io sono le più elevate, possono essere inconscie. E in questo modo è come se ci venisse data la dimostrazione di quanto abbiamo prima asserito a proposito dell'Io cosciente: che essa è prima di ogni altra cosa un Io-corpo.

**SCHEDA:**  
**L'IO E L'ES (1923) DI SIGMUND FREUD**

E' presentato di seguito uno schema dell'opera di Freud *L'io e l'es* del 1923. Si tratta di un'opera breve e accessibile. In essa è chiaro il passaggio dalla «prima topica» (conscio, preconscio, inconscio) presente nelle prime opere di Freud alla «seconda topica» delineata chiaramente in *L'io e l'es* (Io, Es, Super-Io). L'opera è articolata in 5 paragrafi, è accessibile, breve e può essere proposta alla libertà degli studenti la lettura integrale. Nello schema accanto ai nuclei fondamentali sono indicati tra parentesi i paragrafi dell'opera in cui questi nodi sono trattati in modo più specifico.



#### 4. LA FENOMENOLOGIA DI HUSSERL

- Nel panorama positivistico di inizio Novecento si alza la voce di un matematico moravo di famiglia ebrea: Edmund Husserl (1859-1938). Egli, dopo un tormentato peregrinare tra la matematica e la logica scopre la filosofia e sente l'esigenza di rifondarla dalle basi.
- In polemica con il «naturalismo della coscienza» egli afferma che l'unico modo per garantire una validità «scientifica» alla nostra conoscenza consiste nell'avviare un nuovo metodo filosofico che egli denomina «fenomenologia della coscienza». Compito di questo metodo è quello di cogliere le «essenze», le «strutture» a priori (i «fenomeni» che appaiono in visione intuitiva) della coscienza. Sono infatti queste «essenze» a priori a dare un fondamento oggettivo alle conoscenze. E tali «essenze» si pongono a monte di ogni conoscenza delle scienze della natura.
- Vengono presentati due testi.
- Il primo presenta la critica al naturalismo positivistico contenuta nelle pagine iniziali di un saggio breve ma importante di Husserl *La filosofia come scienza rigorosa* del 1911. L'accusa alle scienze della natura ritenute «scientifiche» è di ingenuità e di incapacità di autofondarsi. Dopo la critica emerge la proposta positiva di Husserl con un abbozzo di definizione della fenomenologia. (E.Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, ETS, Pisa 1990, pp.42-54 passim).
- Il secondo è tratto dalla principale opera scritta da Husserl *Le idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* del 1913 e descrive il momento preliminare della fenomenologia: l'epoché, cioè la sospensione del giudizio sull'esistenza o meno delle cose nel mondo, che consente di passare all'atteggiamento fenomenologico che intende cogliere la coscienza purificata dai suoi condizionamenti empirici e quindi nelle sue «forme» essenziali. (E.Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, pp.62-65).
- È inoltre presentato un brano di J.P.Sartre, autore che ha iniziato come fenomenologo per poi, come vedremo, spostarsi su posizioni esistenzialistiche. In questo breve brano egli descrive la struttura fondamentale della «coscienza pura» fenomenologicamente colta: l'«intenzionalità». Essa è la caratteristica fondamentale della coscienza, anteriore a ogni atto e non reperibile all'interno dell'analisi naturalistica della coscienza. (J.P.Sartre, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in «Nouvelle Revue Française», 1939, n.304, pp.129-130).

**TESTO 5:** E.Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa* (1911), ETS, Pisa 1990, pp.42-54 passim

## FILOSOFIA NATURALISTICA

Il naturalismo è un fenomeno conseguente alla scoperta della natura, della natura nel senso di un'unità dell'essere spazio-temporale secondo leggi naturali esatte. Con la progressiva realizzazione di questa idea in sempre nuove scienze della natura, da cui proviene una sovrabbondanza di conoscenze rigorose, si diffonde sempre più il naturalismo. In modo del tutto simile è cresciuto lo storicismo come fenomeno conseguente alla «scoperta della storia» e alla istituzione di nuove scienze dello spirito<sup>1</sup>. Seguendo gli usi della comprensione dominante, lo scienziato che studia la natura tende a riguardare tutto come natura, quello che studia lo spirito tutto come spirito, come formazione storica e quindi a fraintendere ciò che non può esser riguardato da tal punto di vista. Il naturalista perciò, rivolgendoci ora particolarmente a lui, non vede altro che natura ed anzitutto natura fisica. Tutto ciò che è, o è già fisico, appartenendo al nesso unitario della natura fisica, o è pur psichico, ma allora non è che una variabile dipendente dal fisico, nel caso migliore un «fatto parallelo secondario. Ogni ente ha natura psico-fisica, è determinato cioè da una rigida legalità. Non si tratta di alcunché di essenzialmente nuovo quando nel senso del positivismo (sia che esso inclini ad un Kant naturalisticamente interpretato o che rinnovi e riformi in modo conseguente Hume) la natura fisica viene risolta sensisticamente in complessi di sensazioni, colori, suoni, impressioni tattili etc., ma il così detto psichico vien risolto in complessi unitari di tali o tali altre «sensazioni»<sup>2</sup>.

Ciò che caratterizza tutte le *forme* del naturalismo estremo e conseguente, dal materialismo popolare fino al recente monismo sensistico ed all'energetismo, è da un canto il *naturalismo della coscienza*, comprese tutte le datità di coscienza immanenti-intenzionali, d'altro canto la *naturalizzazione delle idee* e perciò di ogni ideale e norma assoluti.

Alla fin fine il naturalismo senz'accorgersene distrugge se stesso<sup>3</sup>.

(...)

Naturalmente non colleghiamo le nostre analisi critiche alle più popolari

<sup>1</sup> Husserl delinea le due tendenze fondamentali della filosofia del suo tempo: da un lato le scienze della natura, caratterizzate dall'organizzazione della natura secondo leggi esatte (naturalismo), dall'altra le scienze dello spirito, o scienze storiche. Da un lato il metodo sperimentale e quantitativo, volto a «spiegare» la natura, dall'altro il metodo storico, volto alla «comprensione» dell'uomo (distinzione attuata per la prima volta dal filosofo Wilhelm Dilthey nella sua opera *Introduzione alle scienze dello spirito* del 1883). Husserl si colloca in questo panorama, tuttavia in modo critico: suo intento è quello di cambiarlo.

<sup>2</sup> Dopo aver delineato il campo in cui egli si trova, Husserl si concentra sulla filosofia naturalistica. La psicofisica positivista è qui descritta in termini precisi: il naturalista riduce tutto a natura fisica, tutta la realtà va letta nei termini delle leggi di natura e lo psichico è, come diceva Fechner, una variabile dipendente dal fisico. Esso viene spiegato a partire dalle sensazioni, dall'esperienza esterna e interna. Il riferimento al positivismo è qui esplicito.

<sup>3</sup> Il risultato del naturalismo è appunto una forma di «riduzionismo»: la coscienza viene trattata alla stregua di un elemento della natura, lo stesso si fa con le idee. Tutto è natura e tutto è riconducibile a rigide leggi quantitative. La prospettiva che si delinea è per Husserl autodistruttiva: come si vedrà il naturalismo, per Husserl, non è fondato «scientificamente» e presenta in se stesso insanabili lacune che per essere risolte richiedono l'intervento della filosofia: in particolare di una nuova filosofia.

riflessioni degli scienziati filosofeggianti, ma ci occupiamo della filosofia dotta che si presenta in una costituzione veramente scientifica, specialmente però di un metodo e una disciplina per i quali essa crede di avere ottenuto definitivamente il rango di scienza esatta. Essa è tanto sicura di ciò, che guarda con disprezzo ogni altro genere di filosofia. Il suo modo di filosofare scientifico-esatto vale per essa come la giovane e vigorosa meccanica esatta di un Galilei rispetto alla torbida filosofia della natura del Rinascimento, o la chimica esatta di un Lavoisier rispetto all'alchimia. Se ora ci domandiamo quale sia la filosofia esatta, anche se solo parzialmente costruita, siamo allora rimandati alla *psicologia* psicofisica e più precisamente *sperimentale*; cui pur nessuno negherebbe il rango di scienza rigorosa. Essa è la psicologia scientifico-esatta lungamente cercata ed ora finalmente realizzata. Logica e gnoseologia, estetica, etica e pedagogia avrebbero ottenuto infine mediante essa la loro fondazione scientifica e starebbero già per trasformarsi in discipline sperimentali. Inoltre la psicologia rigorosa sarebbe naturalmente la base di tutte le scienze dello spirito e perfino della metafisica, della quale essa non sarebbe però il solo fondamento, poiché alla fondamentazione (*Fundamentierung*) di questa universale teoria della realtà sarebbe parimenti interessata la scienza fisica della natura<sup>4</sup>.

A tutto ciò noi obiettiamo: anzitutto bisogna comprendere, come mostrerà una breve riflessione, che la psicologia in generale in quanto scienza dei fatti è inadatta a fornire fondamenti in quelle discipline filosofiche che hanno a che fare con i principi puri di ogni normatività, cioè della logica pura, dell'assiologia e della pratica pure. Possiamo esimerci da considerazioni più particolari, che evidentemente ci ricondurrebbero ai controsensi scettici già esaminati. Ma per ciò che concerne la *gnoseologia* (*Erkenntnistheorie*), che noi distinguiamo dalla logica pura intesa come *mathesis universalis* (in quanto non ha a che fare con la conoscenza), molto si può dire contro lo psicologismo e il fisicismo gnoseologici e qualcosa se ne deve qui accennare<sup>5</sup>.

(...)

Ora di tali argomenti non ne mancano.

Basta richiamarsi alla «ingenuità» con la quale, secondo ciò che si è detto, la

<sup>4</sup> La filosofia naturalistica crede di avere raggiunto lo statuto di «scienza esatta» al punto da considerarsi superiore a ogni altra filosofia, che viene considerata alla stregua di una dottrina superstiziosa, come la filosofia della natura del Rinascimento. La cosiddetta «filosofia esatta» è rappresentata dalla psicofisica, dalla psicologia sperimentale di Fechner e Wundt. Attraverso la psicofisica come scienza esatta, sperimentale, quantitativa si può arrivare a fondare ogni altro ambito che costituisce il sapere: la logica fonda i suoi principi nella psicologia sperimentale, l'etica pure deve spiegare i suoi imperativi su base psicofisica, la gnoseologia ha come modello il metodo sensistico e matematico-deduttivo, la pedagogia acquista valore ed efficacia nella misura in cui sa fondarsi sulle ricerche della psicologia sperimentale. Tutte le scienze dello spirito, quali la storia, la sociologia, l'antropologia vanno fondate sulla psicologia psicofisica e perfino la metafisica. La psicologia sperimentale diventa quindi, nell'ottica naturalistica, la scienza fondante tutte le altre. Probabilmente tra i bersagli polemici di Husserl c'è anche Franz Brentano, un filosofo che aveva interpretato la filosofia come una forma di psicologia nella sua opera più importante *La psicologia dal punto di vista empirico* (1874).

<sup>5</sup> La prima fondamentale obiezione di Husserl al naturalismo è che la psicologia è una scienza che parte dai fatti empirici, relativi, sottoposti al mutamento e come tale non può dare una fondazione adeguata di quei principi «puri», universali, validi a priori come quelli della logica e quelli dell'etica. I principi logici che come tali hanno validità universale e necessaria come possono fondarsi su fatti mutevoli percepiti per di più soggettivamente? Come è possibile spiegare l'universale e il necessario facendo ricorso al relativo e al soggettivo, il «puro», facendo ricorso all'empirico? Da qui nasce il rifiuto husserliano dello «psicologismo».

scienza della natura assume la natura come data, un'ingenuità che si direbbe immortale e che sempre si rinnova ad ogni passo del procedimento proprio di questa scienza, quand'essa ricorre alla pura e semplice esperienza – ed alla fine *ogni* metodo scientifico-sperimentale riconduce proprio all'esperienza<sup>6</sup>. La scienza della natura è sempre a *suo* modo molto critica, Ben poco valgono per essa le singole esperienze comunque accumulate. È piuttosto nell'ordinamento e nella connessione delle esperienze, nella reciprocazione di esperire e pensare, la quale è sottoposta a fisse regole logiche, che si distingue l'esperienza valida da quella non valida ed ogni esperienza acquista il suo grado di validità, si elabora cioè in generale una conoscenza oggettivamente valida. Ma per quanto possiamo esser soddisfatti da questa critica dell'esperienza, finché rimaniamo nella scienza della natura e pensiamo secondo i suoi punti di vista – è ancora possibile una ben diversa critica dell'esperienza, è anzi indispensabile; questa critica pone in questione l'intera esperienza in generale e insieme il pensiero scientifico-sperimentale<sup>7</sup>.

Come può l'esperienza in quanto coscienza produrre o trovare l'oggetto? Come si convalidano reciprocamente esperienze mediante esperienze? Com'è possibile tale convalida al di là della cancellazione oppure del rafforzamento soggettivi? Come può un gioco della coscienza secondo la logica dell'esperienza significare qualcosa che abbia valore oggettivo, valga cioè per le cose esistenti in sé e per sé? Come mai le regole di gioco della coscienza, per così dire, non sono irrilevanti per le cose? Come dev'esser intesa in tutto e per tutto una scienza della natura che pretende ad ogni passo di porre e conoscere la natura esistente in sé di contro al flusso soggettivo della coscienza? Tutto ciò diviene un enigma, tosto che vi si applica una seria riflessione, Com'è noto, la gnoseologia è la disciplina che vuol dare risposta a quelle domande ma che finora, nonostante il lavoro intellettuale impiegato dai massimi studiosi, non ha dato risposta in modo scientificamente chiaro, univoco, decisivo<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> L'accusa che Husserl muove alla scienza della natura è quella di «ingenuità»: la scienza della natura assume come data la natura, dà per scontata la sua esistenza di fronte a me, non la problematizza, non si pone nessun problema del rapporto tra la mia coscienza e il mondo esterno. Si tratta di un atteggiamento profondamente ingenuo.

<sup>7</sup> Husserl ammette che nel metodo scientifico c'è una dose di criticità: ogni singola esperienza non è presa per vera singolarmente e assolutizzata nella sua validità, essa non deve rimanere isolata, ma deve inquadrarsi e organizzarsi all'interno della connessione delle esperienze che reciprocamente si convalidano e si sostengono. L'esperire deve coordinarsi con la coerenza logica del pensiero che dà validità alle conoscenze. Tuttavia Husserl ritiene che questa «criticità» insita nella scienza sia del tutto insufficiente. Occorre andare alla radice e problematizzare, porre in questione, sottoporre a critica l'intera esperienza e il pensiero scientifico-sperimentale. Il dubbio cui si deve sottoporre l'esperire è un dubbio più radicale, simile a quello di Cartesio. Da questo dubbio occorre ripartire per «rifondare la filosofia».

<sup>8</sup> In queste domande Husserl esplicita la sua radicale problematizzazione dell'esperienza e del pensiero scientifico-sperimentale: quale rapporto c'è tra la coscienza e l'oggetto esterno ad essa? La prima è soggettiva, il secondo vuole essere oggettivo: in quale rapporto stanno? Come può il «flusso soggettivo della coscienza» pretendere di avere valore «in sé e per sé»? Il problema che Husserl mette in evidenza è quello del rapporto tra soggettivo e validità oggettiva, tra «regole del gioco della coscienza» e «valore oggettivo». Le esperienze sono soggettive, ulteriori esperienze che rafforzano o cancellano sono ancora soggettive, come è possibile allora una convalida che abbia valore oggettivo, che riguardi le «cose esistenti in sé e per sé»? Su questo interrogativo cade la «scientificità» delle scienze naturali e della psicologia sperimentale. Esse non sanno darsi una fondazione oggettiva, non sanno rispondere a queste domande: in questo sta il «controsenso di una gnoseologia scientifico naturalistica». Il problema di Husserl è fondamentalmente un problema

(...)

Inoltre, se la gnoseologia vuole studiare anche i problemi della relazione di coscienza ed essere, allora essa può aver sott'occhio soltanto l'essere come correlato della coscienza, come oggetto di intenzione coscienziale, cioè un percepito, ricordato, atteso, rappresentato in immagine, creduto, supposto, valutato etc. Si vede allora che la ricerca deve essere diretta ad una conoscenza scientifica di essenze da parte della coscienza, a ciò che la coscienza per su essenza «è» in tutte le sue distinte formazioni stesse, ma altresì a ciò che essa «significa» inoltre ai diversi modi, in cui essa, in conformità all'essenza di queste formazioni, intende qualcosa di *oggettivo, eventualmente «dimostrando» il suo esser «valido», «reale». Questa intenzione della coscienza può essere di volta in volta chiara, oscura, presentificante o ripresentificante, simbolica (signitiv) o immaginativa, diretta o mediata dal pensiero, attenzionale in un modo o in un altro ed assumere pertanto infinite altre forme*<sup>9</sup>.

(...)

Ci imbattiamo pertanto in una scienza – della cui enorme estensione i nostri contemporanei non hanno alcuna idea – che è sì scienza della coscienza ma non psicologia, cioè in una *fenomenologia della coscienza* contrapposta alla *scienza naturale della coscienza*. Poiché non si tratterà qui certamente d'un equivoco accidentale, si dovrà fin dappprincipio attendere che fenomenologia e psicologia debbono trovarsi in rapporti molto stretti, in quanto hanno ambedue a che fare con la coscienza, anche se in maniere diverse e in «atteggiamenti» (*Einstellungen*) diversi. Ciò che vorremmo dire è che la psicologia ha a che fare, con la «coscienza empirica», cioè con a coscienza nell'atteggiamento sperimentale, come qualcosa che esiste nella connessione della natura; invece la fenomenologia tratta con la coscienza «pura», cioè con la coscienza in atteggiamento fenomenologico<sup>10</sup>.

Se ciò è esatto, risulterebbe che, pur essendo vero che la psicologia può esser tanto poco filosofia quanto la scienza fisica della natura, deve però trovarsi per ragioni essenziali vicina alla filosofia, tramite la fenomenologia, e che deve

---

gnoseologico, cioè di fondazione di una teoria della conoscenza. La sua convinzione è che nessuno sia mai riuscito a risolvere in maniera esauriente questo problema. Lui ci vuole provare.

<sup>9</sup> Dopo aver criticato Husserl inizia ad abbozzare la sua soluzione del problema: se la questione è il rapporto tra coscienza ed essere, cioè tra soggettivo e oggettivo, la gnoseologia deve considerare l'essere non come isolato dal soggetto (o viceversa il soggetto come isolato dall'essere) ma come «correlato della coscienza» e come tale «oggetto di intenzione coscienziale». Appare qui un concetto fondamentale della fenomenologia di Husserl: quello di «intenzionalità» della coscienza. La coscienza non è puramente passiva di fronte al mondo, né idealisticamente costitutiva del mondo. Essa è rivolta-verso il mondo, tende-verso di esso, «ogni coscienza è coscienza-di». Per fondare scientificamente la conoscenza occorre dunque innanzitutto analizzare «ciò che la coscienza per sua essenza è», cioè le strutture, le forme, le essenze che appaiono costitutive della coscienza stessa e che si presentano nella molteplicità di atti della coscienza e quindi di funzioni conoscitive.

<sup>10</sup> Husserl definisce la sua nuova «scienza»: essa è la «fenomenologia della coscienza» e si contrappone alla «psicologia o scienza naturale della coscienza». Le due discipline dovranno stare in stretta relazione, tuttavia hanno due oggetti diversi e due atteggiamenti distinti: la psicologia ha per oggetto la «coscienza empirica», cioè naturale, sperimentale, la fenomenologia ha per oggetto la «coscienza pura», cioè le sue strutture, le sue forme essenziali che non possono essere colte se ci si ferma all'atteggiamento naturalistico-sperimentale. È qui abbozzata quella che successivamente Husserl chiamerà l'epoché, cioè quella sospensione del giudizio sul mondo naturale, fase preliminare del passaggio all'atteggiamento fenomenologico.

per: suo destino restare intimamente legata ad essa. In conclusione si dovrebbe prevedere che ogni gnoseologia psicologista dovrebbe la sua esistenza al fatto che, non comprendendo il senso autentico della problematica gnoseologica, soggiace alla confusione in cui era facile cadere tra coscienza pura ed empirica, o in altri termini alla «naturalizzazione» della coscienza pura<sup>11</sup>.

### Sintesi

- Husserl parte dalla critica al naturalismo e alla concezione naturalistica della psicologia empirica, cioè della psicofisica. Il suo intento è quello di fondare una nuova filosofia che abbia caratteri autenticamente «scientifici», ma in un senso diverso e più profondo rispetto alle cosiddette scienze esatte.
- La «filosofia esatta» costruita sulla psicologia sperimentale vorrebbe fondare ogni altra disciplina: dall'etica, alla logica, alla gnoseologia. Tuttavia presenta grossi limiti, il principale dei quali è la sua «ingenuità».
- Il problema irrisolto della psicologia empirica e che la rende insufficiente a fondare le discipline filosofiche che hanno a che fare con principi universali consiste nel rapporto irrisolto tra la soggettività e l'oggettività: come si possono fondare dei principi universali e puri su dei fatti empirici mutevoli e soggettivi? Occorre precisare meglio il rapporto tra soggetto e oggetto.
- Per risolvere questo problema Husserl individua una nuova disciplina «scientifica», con validità fondante che abbia come obiettivo «l'essere come correlato alla coscienza» e quindi le strutture formali, essenziali della coscienza stessa nella sua costituzione «intenzionale».
- Questa nuova filosofia scientifica è chiamata «fenomenologia della coscienza» e si contrappone alla «scienza naturale della coscienza»: la prima si occupa della «coscienza pura», la seconda della «coscienza empirica», tra l'una e l'altra scienza si deve attuare un radicale cambiamento di atteggiamento.

### VERIFICA

Cosa Intende Husserl con l'espressione «naturalismo della coscienza»?
<i>«Come può l'esperienza in quanto coscienza produrre un oggetto? Come si convalidano reciprocamente esperienze mediante esperienze? Com'è possibile tale convalida al di là della cancellazione oppure del rafforzamento soggettivi? Come può un gioco della coscienza secondo la logica dell'esperienza significare qualcosa che abbia valore oggettivo, valga cioè per le cose esistenti in sé e per sé? Come mai le regole di gioco della coscienza, per così dire, non sono irrilevanti per le cose?»</i> Commenta queste domande di Husserl individuando la critica alla psicologia sperimentale.
Qual è il nuovo oggetto di cui deve occuparsi la gnoseologia se vuole dare una fondazione scientifica alla conoscenza?
Definisci la «fenomenologia della coscienza» (max 5 righe)

<sup>11</sup> La conclusione di Husserl è il rifiuto della naturalizzazione della coscienza e la riaffermazione della distinzione tra coscienza empirica e coscienza pura. Sulla base di questa distinzione egli costruisce tutta la sua «fenomenologia».

## SCHEDA:

### HUSSERL E LA CRITICA AL NATURALISMO POSITIVISTICO NE LA FILOSOFIA COME SCIENZA RIGOROSA (1911)

Riportiamo di seguito un'analisi della critica di Husserl al positivismo contenuta nel testo *La filosofia come scienza rigorosa*. Si tratta di un testo breve e non particolarmente difficile, la cui lettura integrale può essere proposta alla libertà degli studenti, anche in vista dell'esame di stato.

(Tratto da M.Cinquetti, *Husserl e La filosofia come scienza rigorosa del 1911*, in «Il Mondo di Sofia», <<http://www.ilmondodisofia.it/articoli/12articoli.htm>>]

#### «RIFONDARE LA FILOSOFIA...»

*Fin dai suoi primi esordi la filosofia ha avanzato la pretesa di essere scienza rigorosa, anzi la scienza che soddisfa le supreme esigenze teoretiche e rende possibile dal punto di vista etico-religioso una vita governata da pure norme razionali. (...)*

*Alla pretesa di esser scienza rigorosa la filosofia non ha saputo dare soddisfazione in alcuna epoca del suo sviluppo.* (Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa* trad.it. di Filippo Costa, ETS editrice, Pisa 1990, p.36).

Con queste parole inizia l'opera di Husserl: da un lato la convinzione profonda che la filosofia deve saper dare risposte rigorose e certe, dall'altro la consapevolezza che queste risposte non sono mai state date in tutta la precedente filosofia.

Il panorama filosofico, nel quale Husserl si muoveva agli inizi del Novecento, era caratterizzato dalla tendenza a dividere il sapere in due branche principali: da un lato le *scienze della natura* con il loro metodo sperimentale, i loro evidenti progressi esaltati dal positivismo, il loro modo di procedere rigoroso, analitico, induttivo e deduttivo sul modello della logica e della matematica; dall'altro, le *scienze dello spirito*, dette anche *scienze storiche*, rivolte alla comprensione dell'uomo e della sua "esperienza vissuta", non riducibile in rigide leggi come la natura, ma coglibile scientificamente attraverso la "partecipazione simpatetica" e il "rivivere".

Husserl, insoddisfatto della situazione del sapere a lui contemporaneo, vede incombente il rischio di uno scetticismo dilagante e critica duramente le filosofie espressione delle due tendenze fondamentali del sapere del suo tempo: il naturalismo (frutto delle scienze della natura) e lo storicismo (frutto delle scienze dello spirito), di cui contesta lo statuto di scienze rigorose.

Egli intende dare un nuovo ruolo alla filosofia, non di semplice supporto alle scienze empiriche della natura e dello spirito, ma di chiarificazione preliminare e fondamentale dei problemi filosofici, una chiarificazione senza la quale non avrebbe senso nessun'altra scienza.

Husserl parla della necessità di una *nuova svolta* nella filosofia, che rifondi da capo, dal basso, su un fondamento privo di ogni dubbio l'edificio filosofico. Forte è il richiamo a Socrate e Platone, a Cartesio, a Kant con la sua Critica della ragione:

*Se nel nostro tempo deve verificarsi a buon diritto una svolta filosofica, è necessario che essa sia animata dall'intenzione di rifondare la filosofia nel senso di una scienza rigorosa.* (p.41).

Contro l'indebolimento dell'impulso filosofico scientifico, occorre dirigersi agli inizi autentici, alle formulazioni decisive dei problemi, al giusto metodo.

#### CRITICA ALLA FILOSOFIA NATURALISTICA

##### Il naturalismo.

*Il naturalismo è un fenomeno conseguente alla scoperta della natura nel senso di un'unità dell'essere spazio-temporale, secondo leggi naturali esatte. (...)*

*Tutto ciò che è, o è già fisico, appartenendo al nesso unitario della natura fisica, o è pur psichico, ma allora non è che una variabile dipendente dal fisico.* (pp.42-43).

Per il naturalismo delle scienze empiriche tutto è natura, tutto è realtà fisica, tutto è scomponibile secondo leggi rigide e precise. Secondo il naturalismo più estremo e conseguente anche la realtà dello psichico, la realtà umana, la coscienza vanno trattate allo stesso modo. Si ha dunque quello che Husserl chiama il "naturalismo della coscienza" e la "naturalizzazione delle idee" e perciò di ogni ideale e norma assoluti:

*Al dominio della scienza rigorosa appartengono, pertanto, anche tutti gli ideali teoretici, assiologici, pratici, che il naturalismo, travisandoli in senso empiristico, al tempo stesso falsifica.* (p.46).

### **Ingenuità del naturalismo.**

La critica di Husserl verso questo atteggiamento entra nei particolari, evidenziando le conseguenze scettiche e assurde. Secondo il naturalismo, la filosofia esatta è la psicologia sperimentale-scientifica che avrebbe il compito di fondare “scientificamente” logica e gnoseologia, estetica, etica e pedagogia... A questa affermazione Husserl si oppone decisamente:

*La psicologia in generale in quanto scienza dei fatti è inadatta a fornire fondamenti in quelle discipline filosofiche che hanno a che fare con i principi puri di ogni normatività, cioè della logica pura, dell'assiologia e della pratica pure. (p.48).*

La più forte contestazione che Husserl avanza nei confronti del naturalismo della psicologia sperimentale è la sua “ingenuità”, con la quale essa dà per scontata la natura fisica, assume la natura come *data*, per cui essa c'è, è di fronte, senza essere messa minimamente in discussione. Occorre invece porre in questione l'intera esperienza e insieme il pensiero scientifico-sperimentale:

*Come può l'esperienza in quanto coscienza produrre o trovare un oggetto? Come si convalidano reciprocamente esperienze mediante esperienze? (...) Come può un gioco della coscienza secondo la logica dell'esperienza significare qualcosa che abbia valore oggettivo, valga cioè per le cose esistenti in sé e per sé? Come mai le regole di gioco della coscienza, per così dire, non sono irrilevanti per le cose? Come dev'esser intesa in tutto e per tutto una scienza della natura che pretende ad ogni passo di porre e conoscere la natura esistente in sé di contro al flusso soggettivo della coscienza? (pp.50-51).*

Tutti problemi, questi, che diventano enigmi non risolvibili nell'ottica di una gnoseologia scientifico-naturalistica e psicologica. E' necessario studiare i problemi della relazione di coscienza e di essere e tenere presente l'essere come correlato della coscienza, come oggetto di intenzione coscienziale. Occorre dunque determinare ciò che la coscienza per sua essenza è in tutte le sue formazioni, studiare l'intera coscienza, entrare in tutte le sue *forme*, in tutte le sue funzioni conoscitive in modo da arrivare ad una conoscenza prescientifica, fondamento di ogni conoscenza scientifica.

### **La fenomenologia della coscienza.**

Questa “analisi d'essenza” finalizzata alla chiarificazione delle strutture della coscienza prende il nome di *fenomenologia della coscienza* contrapposta alla *scienza naturale della coscienza* (p.54): la prima ha per oggetto la *coscienza pura*, la seconda la *coscienza empirica*.

Il fine di questa nuova scienza è quello di stabilire un piano preliminare di certezze sulle quali costruire tutte le altre scienze e senza sostituirsi ad esse:

*Il metodo sperimentale è inevitabile ogni volta che si tratta di fissare connessioni intersoggettive di fatti. Ma esso presuppone l'analisi della coscienza stessa, cosa che nessun esperimento può dare. (p.57).*

*Può pretendere alla “esattezza” una psicologia che lascia senza fissazione scientifica e senza elaborazione metodica i concetti che determinano i suoi oggetti? (p.62).*

E' necessario allora cogliere i presupposti del metodo sperimentale, i concetti psicologici puri di cui la psicologia non può fare a meno, ma che essa non ricava dal dato reale dell'esperienza, bensì da un'analisi *a priori*. L'oggetto di questa nuova scienza è chiaramente il soggetto, lo psichico, la coscienza che Husserl contrappone al “*mondo dei corpi nello spazio e nel tempo*” che solo si può considerare natura. Il “*mondo dello psichico*” infatti non può essere considerato come gli oggetti naturali e questo per due principali motivi:

1) Nella sfera psichica, a differenza della natura, non esiste alcuna differenza tra *fenomeno ed essere*:

*Un fenomeno (psichico) non è quindi un'unità sostanziale, non ha qualità reali, non conosce parti reali, mutamenti reali né causalità, presi tutti questi termini in senso scientifico naturale. Attribuire ai fenomeni una natura, studiarli secondo le loro componenti reali e secondo le loro connessioni causali – tutto ciò è assurdo, non meno di quanto lo sarebbe volersi domandare quali siano le proprietà causali, le connessioni causali etc. dei numeri. E' questo l'assurdo della naturalizzazione di qualcosa la cui essenza esclude l'essere della natura. (p.69).*

2) *Sperimentare lo psichico* è radicalmente diverso dallo sperimentare il fisico:

*Ciò che un essere psichico è, non può dircelo l'esperienza nello stesso senso che vale per l'ente fisico. Lo psichico non è anzi esperito come manifestantesi; è “Erlebnis” e Erlebnis intuito nella riflessione, appare come sé mediante se stesso, in un flusso assoluto. (p.70).*

Occorre dunque una ricerca puramente immanente allo psichico e che rifiuti di *reificare la coscienza*, come se fosse parte della natura, al contrario di quanto avviene nella psicologia sperimentale:

*Ogni psichico così esperito ha perciò (...) una posizione d'ordine entro un nesso comprensivo, entro un'unità "monadica" della coscienza, unità che nulla ha a che fare con la natura, con lo spazio, il tempo, la sostanza e la causa, ma possiede le sue forme del tutto proprie. (p.70).*

Husserl, dopo aver evidenziato gli errori, dopo la *pars destruens*, inizia quindi a delineare in positivo in cosa consiste il suo metodo fenomenologico:

*Se i fenomeni come tali non sono natura, essi hanno tuttavia un'essenza coglibile in visione immediata e in maniera adeguata. (p.73).*

E' l'intuizione e la visione immediata ciò che permette di cogliere le essenze, i significati fondamentali. Questa intuizione sembra avere però dei passaggi, anche se non sono ben chiariti e distinti nelle pagine successive. Comunque Husserl precisa subito che, nel suo metodo, non vi è nulla di "mistico" e introduce due livelli di essenze:

*L'intuizione d'essenza non nasconde più difficoltà o segreti "mistici" che la percezione. Quando noi intuitivamente portiamo a piena chiarezza e a piena datità il "colore", allora il dato è una "essenza" e quando in pura visione, guardando da percezione a percezione, portiamo a datità ciò che è percezione, la percezione stessa, quest'identico di singolarità percettive a piacere, allora abbiamo colto vedendo l'essenza percezione. (p.74).*

In questo parallelismo tra percezione sensibile e intuizione d'essenza Husserl sembra dire che l'intuizione di cui sta parlando è una forma di intuizione intellettuale, quella che Kant aveva considerato impossibile per l'uomo, capace solo di intuizione sensibile. Tale intuizione però si rivela di due differenti livelli:

- il primo livello è quello dei contenuti e fenomeni sensibili, come il "colore", il "suono" etc.;
- il secondo livello è quello degli "atti-d'-io" o "stati-d'-io", come la percezione, la fantasia, il ricordo, il sentimento.

Subito di seguito sembra che ci siano dei passaggi nel metodo fenomenologico, dei gradi di ascesa e che non si tratti quindi di un processo interamente immediato:

*Dove arriva l'intuizione, l'aver-coscienza intuitivo, ivi giunge la possibilità di una corrispondente ideazione (...) o della "visione d'essenza. (p.74).*

Vi è quindi forse una distinzione tra *intuizione* e *ideazione*: con la prima si potrebbe intendere il "puro vedere", un "aver coscienza" senza pregiudizi, uno stato di "apertura a", di "estasi" preliminare; la seconda è la visione vera e propria delle essenze. Come si passi da un momento all'altro non è, a mio modesto avviso, ben chiarito, tuttavia credo sia da segnalare questa precisazione.

Questa ideazione tuttavia non è, secondo Husserl, una "creazione" assoluta e arbitraria da parte del soggetto (egli non è un idealista assoluto), ma è una "fissazione" di qualcosa che esso trova e che "si lascia fissare":

*Per chi non ha pregiudizi si comprende da sé che le "essenze" colte in visione d'essenza si lasciano fissare, almeno in gran quantità, in stabili concetti e pertanto creano la possibilità di enunciati stabili, a loro modo oggettivi e assolutamente validi. (p.74).*

Alla luce di quanto detto, la fenomenologia si rivela una scienza preliminare che ha il compito di una chiarificazione complessiva dei fondamenti e dei significati che stanno alla base di qualsiasi altra scienza:

*Essa può solo conoscere essenze e rapporti d'essenza e perciò produrre e definitivamente produrre tutto ciò che è necessario alla comprensione chiarificativa di ogni conoscenza empirica e di ogni conoscenza in generale: la chiarificazione dell' "origine" di tutti i "principi" logico-formali e logico-naturali e di altri principi-guida, inoltre di tutti i problemi di correlazione dell' "essere"(...) e della "coscienza". (p.79).*

**TESTO 6:** E.Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, pp.62-65

## L'EPOCHE' FENOMENOLOGICA

Rileveremo ancora una volta un punto importante. Io trovo costantemente alla mano, di fronte a me la realtà spazio-temporale, a cui appartengo io stesso ed appartengono tutti gli altri uomini, che si trovano in essa e ad essa si riferiscono nel mio medesimo modo. La realtà, e la parola stessa lo dice, io la trovo in quanto io de sto dentro una esperienza omogenea e mai interrotta, la trovo come esistente e la *a s s u m o e s i s t e n t e*, 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 come lo presumo, questo o quell'elemento o va cancellato da esso a titolo di «apparenza», «allucinazione» e simili; ma, nel senso della tesi generale, esso è sempre mondo esistente. Conoscerlo più comprensivamente, fedelmente e in ogni riguardo più perfettamente di quanto sappia fare la mera sapienza empirica, risolvere tutti i problemi di conoscenza scientifica che si presentano sul terreno di questa, tale è lo scopo delle scienze dell'atteggiamento naturale. Sono le scienze abitualmente «positive», le scienze della positività naturale<sup>1</sup>. (...)

Invece di permanere in questo atteggiamento, noi vogliamo mutarlo radicalmente. Si tratta ora di persuadersi, della possibilità di principio di questo mutamento. La tesi generale, per cui il mondo circostante reale è consaputo non solo concettualmente, ma come «realtà» esistente, non è costituita evidentemente da un *s o l o a t t o* specifico, quale sarebbe un *giudizio* predicativo esplicito sopra la esistenza del mondo. Anzi, essa è qualcosa che dura stabilmente per tutta la durata dell'atteggiamento, ossia per tutta la nostra vita naturale allo stato di veglia. Quanto noi di volta in volta percepiamo e chiaramente od oscuramente ci rappresentiamo del mondo naturale, in breve quanto ne sappiamo sperimentalmente prima di ogni pensare, presenta nella sua totalità, e in ogni parte articolata che se ne tragga fuori, il carattere di essere «*q u i*», «*a l l a m a n o*»: un carattere, su cui essenzialmente è possibile fondare un esplicito (predicativo) giudizio d'esistenza tutt'uno con esso. Esprimendo questo giudizio, siamo però consapevoli in esso di aver tematizzato e afferrato predicativamente quello che, appunto come carattere di «*alla mano*», si trovava già, non tematicamente né cogitativamente né predicativa mente, nell'esperire originale o nell'aver esperito<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Husserl all'inizio illustra quello che è da lui definito «atteggiamento naturale», quello del senso comune e delle scienze positive. In questo atteggiamento il mondo esterno è considerato come esistente di fronte a me, «sempre là», la realtà fuori di me è un dato scontato e non problematizzato. C'è un mondo fuori di me, io lo trovo di fronte a me, lo assumo esistente. E' l'atteggiamento diffuso, comune. A tale senso comune si aggiunge e si sovrappongono le scienze positive che cercano di conoscerlo in modo «più comprensivo», cioè cercando di armonizzare le apparenti contraddizioni e riconducendo ad unità sempre più comprensive (tali sono le leggi universali e necessarie) i dati della «mera sapienza empirica» del senso comune. Come si vedrà Husserl vuole prendere le distanze da questo atteggiamento naturale.

<sup>2</sup> La tesi dell'autore è esplicitata: occorre cambiare radicalmente l'atteggiamento naturale, porsi in un'ottica nuova, diversa. Per fare questo è necessario rendersi conto della quantità di pregiudizi che permeano tutta la nostra esperienza naturale. Husserl mette in evidenza come la tesi

Ora, noi possiamo procedere verso questa tesi potenziale e non espressa esattamente come verso quella giudicativamente esplicita. Un simile sempre possibile procedimento è, ad es., il tentativo di dubbio universale che Descartes intraprese per uno scopo del tutto diverso dal nostro, cioè in vista della fissazione di una sfera dell'essere assolutamente esente da dubbio. Ci rifacciamo di qui, lo dichiariamo subito, in quanto il tentativo di dubbio universale ci serve *s o l t a n t o c o m e* appoggio metodico per rilevare grazie ad esso certi punti che sono impliciti nella sua essenza stessa<sup>3</sup>.

Il tentativo di dubbio universale rientra nel campo della nostra completa libertà: noi possiamo tentare di dubitare di tutto e di ogni cosa, anche se ne siamo fermamente certi in base ad una evidenza pienamente adeguata.

Riflettiamo su quello che troviamo nell'essenza di un simile atto. Chi tenta di dubitare, cerca di revocare in dubbio ogni «essere», ogni espressione predicativa del tipo «questo è!», «questo si comporta così!» e simili. La modalità di essere non ha qui importanza. Ad es., chi dubita che un oggetto, del cui *e s s e r e* non dubita, sia costituito così e così, costui pone in dubbio soltanto l' *e s s e r e – c o s ì – c o s t i t u i t o*. È chiaro inoltre che non possiamo dubitare di un essere e simultaneamente nello stesso atto di coscienza (nell'unità di forma della simultaneità) attribuire la tesi esistenziale al substrato di questo essere, cioè averlo presente col carattere di «alla mano». In termini equivalenti: non possiamo simultaneamente mettere in dubbio e tenere per certa la medesima materia di essere. È anche evidente che il tentativo di mettere in dubbio qualcosa che era consaputo come «alla mano» esige una certa interruzione della tesi; e questo appunto ci interessa<sup>4</sup>. Non si tratta di una trasformazione della tesi nell'antitesi, della posizione nella negazione; e nemmeno si tratta di trasformare la tesi in supposizione, in indecisione, in dubbio (preso in qualunque senso); simili cose non dipendono dal nostro *l i b e r o a r b i t r i o*. Si tratta di qualcosa di assolutamente caratteristico. Noi non

---

dell'esistenza di un mondo fuori di me non è nemmeno esplicitata in un giudizio, ma è una convinzione implicita, un presupposto dato per scontato che non viene mai posto in discussione finché ci si trova nell'atteggiamento naturale. Esplicitare questa tesi in un giudizio non è altro che rendere manifesto un convincimento già da sempre assunto per vero, anche se non espresso.

<sup>3</sup> Il tentativo di problematizzare la scontatezza della convinzione secondo la quale esiste un mondo esterno a me che io colgo come tale è posta in sintonia (seppur solo parziale) con il tentativo cartesiano di dubitare di tutto. Anche Husserl vuole problematizzare e mettere in dubbio tutto ciò che appare scontato nell'atteggiamento naturale, nel senso comune (del quale partecipano anche le scienze positive). In lui, come in Cartesio (e ciò è quello che a lui più interessa, non tanto il dubitare in sé) tale dubbio non è fine a se stesso ma vuole avere un valore metodico: esso è utile in quanto serve a ricostruire un sapere saldo, rifondare la filosofia. E' questa la strada per arrivare ad una filosofia come «scienza rigorosa» (cf. sopra la scheda *Husserl e la critica al positivismo ne La filosofia come scienza rigorosa del 1911*).

<sup>4</sup> L'atto di dubitare è espressione della libertà del soggetto che può spingere il suo dubbio fino a mettere in discussione le cose più evidenti: anche le evidenze più piene possono essere dubitate. Questo non significa però scadere nello scetticismo o nel relativismo. Dubitare infatti comporta delle conseguenze ricche dal punto di vista speculativo, conseguenze che Husserl illustra. Innanzitutto (prima conseguenza) va precisato che c'è una differenza netta tra dubitare dell'essere di una cosa e dubitare delle «modalità di essere» di una cosa: nel primo caso metto in dubbio l'essere stesso della cosa, la sua esistenza, nel secondo metto in dubbio solo il suo «esser-così». Inoltre (seconda conseguenza) vige anche per il dubbio il principio di non-contraddizione: non si può «simultaneamente» mettere in dubbio e tenere per certa la stessa «materia di essere». Infine (terza conseguenza) dubitare di qualcosa che era considerato esistente di fronte a me («alla mano») significa *interrompere la tesi dell'atteggiamento naturale*. E' proprio su quest'ultimo punto che si sofferma Husserl, che sembra invece meno interessato ai primi due.

rinunziamo alla tesi che abbiamo posta, non modifichiamo la nostra convinzione, che rimane quella che è fin tanto che non introduciamo nuovi elementi di giudizio: cosa che appunto non facciamo. E tuttavia si verifica una modificazione, in quanto, mentre la tesi permane in sé quella che è, noi per così dire la mettiamo «fuori azione», la «neutralizziamo», la mettiamo «in parentesi»<sup>5</sup>. Essa sussiste sempre, come ciò che è stato messo in parentesi sussiste ancora dentro le parentesi, o come ciò che è stato neutralizzato sussiste ancora fuori del rapporto di neutralizzazione. Possiamo anche dire: la tesi è un *Erlebnis*, ma noi non ne facciamo alcun uso; e questo non è da intendere in senso di privazione (come quando diciamo di un incosciente che non sa fare alcun uso di una tesi); piuttosto questa espressione ed altre parallele valgono come allusive indicazioni di una determinata caratteristica modalità della coscienza, che si dirige sulla semplice tesi originaria e la modifica appunto in maniera tipica (sia essa espressa o meno in una posizione predicativa d'esistenza). Questa trasvalutazione è cosa di nostra piena libertà, e si contrappone a tutte le presenze di posizioni concettuali che vanno coordinate alla tesi e sono con questa incompatibili, come in genere a tutte le prese di posizione nel genuino significato della parola<sup>6</sup>.

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; non ci interessa ogni analitica componente di quel tentativo di dubbio, e quindi nemmeno la sua analisi esatta ed esauriente. Noi ne ricaviamo soltanto il fenomeno della «messa in parentesi» che evidentemente non è legato al fenomeno del tentativo di dubbio, sebbene ne possa essere facilmente ricavato, ma che piuttosto si può presentare anche in altre connessioni non meno che da solo. Riguardo ad ogni tesi noi possiamo esercitare in piena libertà questa caratteristica εποχή, una certa sospensione di giudizio, che è compatibile con l'indiscussa, o magari in discutibile e evidente, convinzione della verità. La tesi viene posta «fuori azione», messa «in parentesi», e si tra-

<sup>5</sup> Cosa significa «interrompere la tesi dell'atteggiamento naturale»? Husserl chiarisce qui il senso vero della sua *epoché*. Non si tratta affatto di trasformare l'affermazione dell'esistenza del mondo in negazione, non si tratta di negare che c'è un mondo fuori di me, Husserl non dice che non c'è realtà al di fuori della coscienza. Non si tratta nemmeno di passare dall'affermazione al dubbio, alla supposizione riguardo al mondo esterno. Secondo Husserl questo non rientra nella nostra libertà: è chiaro che c'è qualcosa fuori di me, è chiaro che sono in qualche modo "bombardato" dalla molteplicità dei dati provenienti dall'esterno. Negare o dubitare di questo sarebbe un abuso della nostra libertà.

<sup>6</sup> Il mondo dunque non è negato, non è semplicemente supposto, la tesi dell'atteggiamento naturale c'è e rimane. L'*epoché* intende invece semplicemente «metterla tra parentesi», essa è (come per gli scettici antichi) una «sospensione del giudizio», che non si risolve quindi né in senso positivo, né in senso negativo. Ciò che è messo in parentesi non viene meno, continua ad esserci, solo che non ne facciamo uso. Husserl sostiene che per un'indagine scientifica e capace di fondare su fondamenta salde la conoscenza occorre «prescindere» dalle convinzioni dell'atteggiamento naturale, non fare uso del pregiudizio circa l'esistenza e la corrispondenza del mondo esterno col mio contenuto coscienziale. Si tratta di aprire una nuova modalità di coscienza: una coscienza «pura» e non «empirica», si tratta di portare l'indagine sul piano delle strutture a priori della coscienza, antecedenti, fondanti ogni esperienza empirica (il progetto non è molto diverso da quello kantiano).

muta così nella modificazione «tesi in parentesi», come il giudizio si tramuta in «giudizio in parentesi»<sup>7</sup>.

Naturalmente non si può senz'altro identificare questa coscienza con quella dell'«immaginare», come quando ad es. immaginiamo che delle naiadi conducano una danza; dove non ha luogo nessuna: n e u t r a l i z z a z i o n e di una convinzione valida per noi: sebbene sia d'altra parte evidente la stretta parentela dell'una e dell'altra coscienza. Non si tratta infatti, in questo caso, dell'immaginare nel senso di assumere o supporre, come accade ambigualmente nel discorso comune, ad es. in questa espressione: «io immagino (faccio la supposizione) che la cosa stia così e così»<sup>8</sup>.

È da notare inoltre che correlativamente nulla impedisce di parlare di m e s s a i n p a r e n t e s i anche riguardo ad una o g g e t t i v i t à c o m u n q u e p o s t a, a qualunque regione o categoria essa appartenga. In questo caso si mira a neutralizzare ogni tesi d'essere riferentesi a tale oggettività, trasformandola nella corrispondente modificazione «in parentesi». Peraltro, a voler essere precisi, l'immagine delle parentesi si adatta meglio alla sfera degli oggetti, mentre l'espressione del mettere fuori azione conviene alla sfera degli atti o della coscienza<sup>9</sup>. (...)

- **SINTESI E VERIFICA:** completare il seguente schema a partire dal testo:

Atteggiamento naturale	(Epoché)		Atteggiamento fenomenologico
=	Cosa è	Cosa non è	=

<sup>7</sup> Compare qui il termine vero e proprio di *epoché* (εποχή), di «sospensione del giudizio», con cui la tesi dell'atteggiamento naturale viene messa in parentesi e fuori azione, senza tuttavia essere negata. In questo Husserl prende le distanze da Cartesio. Egli trasformava la tesi in antitesi, arrivava a negare il mondo e la sua esistenza esterna chiudendo l'uomo nel cerchio della coscienza, dal quale poi usciva solo grazie alla garanzia posta dall'esistenza di Dio. Husserl raccoglie solo l'aspetto metodico del dubbio cartesiano, la sua pregnanza e fecondità per la speculazione, non la sua negazione del mondo.

<sup>8</sup> Neutralizzare fenomenologicamente con l'*epoché* non significa semplicemente «immaginare», nel senso di supporre, ipotizzare, perché l'atto di immaginare (supporre) si situa comunque sempre all'interno delle convinzioni dell'atteggiamento naturale, senza porle affatto in parentesi, senza prescindere da esse.

<sup>9</sup> Qui l'autore sembra allargare il significato dell'*epoché*. Finora la «messa in parentesi» riguardava la tesi dell'atteggiamento naturale, si trattava dunque di un atto di coscienza, di una serie di convinzioni radicate nella coscienza. Il discorso si fa qui «correlativo»: non solo la coscienza empirica, con la sua tesi e il suo atteggiamento, va messa tra parentesi, ma con essa anche tutti i «correlati oggettivi» della coscienza empirica stessa. Si allude qui alla struttura fondamentale della coscienza secondo Husserl: l'intenzionalità, il fatto cioè che la coscienza è sempre «coscienza-di» qualche cosa, di un «oggetto» trascendente ad essa. Come la coscienza empirica coi suoi atti va messa tra parentesi (o meglio, qui dice, «messa fuori azione») così vanno «messi tra parentesi», neutralizzati gli oggetti così come sono colti dalla coscienza empirica. In seguito alla neutralizzazione si avrà allora una coscienza «pura» essenziale e, correlativamente, delle oggettività pure, ridotte alla loro legalità essenziale, a priori, alle loro strutture costitutive fondanti. Sull'intenzionalità si veda il testo successivo di Sartre, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità* (infra).

**TESTO 7:** J.P.Sartre, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in «Nouvelle Revue Française», 1939, n.304, pp.129-130

La mangiava con gli occhi»: questa frase, e molti altri indizi, rivelano a sufficienza l'illusione, comune al realismo e all'idealismo, secondo la quale conoscere è mangiare. La filosofia francese, dopo cento anni di accademismo, è ancora a questo punto. Tutti abbiamo letto Brunschvicg, Lalande e Meyerson, abbiamo tutti creduto che lo Spirito-Ragno attirasse le cose nella sua tela, le ricoprisse di una bava bianca e lentamente le deglutisse, riducendole alla sua stessa sostanza.

Che cos'è una tavola, una roccia, una casa! Un insieme di «contenuti di coscienza» un ordine di questi contenuti. Oh, filosofia alimentare! Nulla, d'altra parte, sembrava più evidente: la tavola non è forse il contenuto attuale della mia percezione, la mia percezione non è lo stato presente della mia coscienza? Nutrizione, assimilazione. L'assimilazione, diceva Lalande, delle cose alle idee, delle idee tra loro e degli spiriti tra loro.

Le possenti asperità del mondo venivano corrose da queste diligenti diastasi: assimilazione, unificazione, identificazione. Invano i più rudi tra noi, i più semplici, cercavano qualcosa di solido, qualcosa che non fosse lo spirito; dappertutto non incontravano che una nebbia soffice e rarefatta: se stessi.

Contro la filosofia digestiva dell'empirio-criticismo e del neo-kantismo: contro ogni forma di «psicologismo», Husserl insiste nell'affermare che non è possibile dissolvere gli oggetti nella coscienza.

Voi vedete questo albero; ma lo vedete nel luogo stesso in cui si trova, sul bordo della strada, in mezzo alla polvere, solo e contorto sotto il caldo, a ottanta chilometri dalla costa mediterranea. Esso non potrà entrare nella vostra coscienza perché non è della sua stessa natura. A questo punto voi credete di poter riconoscere Bergson e il primo capitolo di *Matière et Mémoire*; ma Husserl non è un realista: di questo albero, sul suo pezzo di terra screpolata, egli non fa un assoluto che entrerà poi in comunicazione con noi. La coscienza e il mondo sono dati nello stesso momento: per sua stessa essenza. Il mondo è insieme, esterno alla coscienza e relativo ad essa. Infatti Husserl vede nella coscienza un fatto irriducibile, che nessuna immagine fisica può rendere; salvo forse l'immagine rapida e oscura dell'esplosione. Conoscere è «esplosione verso», strapparsi dalla umidità intimità gastrica per correre al di là di sé, verso ciò che non è sé, laggiù accanto all'albero e tuttavia fuori, perché esso mi attrae e mi respinge e io non posso perdermi più di quanto l'albero non possa diluirsi in me: fuori di esso, fuori di me.

Non riconoscete in questa descrizione le vostre esigenze e i vostri presentimenti? Sapete bene che l'albero non siete voi, che non potete farlo entrare nei vostri stomaci oscuri, e che la conoscenza non può, senza malafede, paragonarsi al possesso.

Nello stesso attimo la coscienza si è purificata essa è chiara come un grande vento, non ha nulla in sé tranne un movimento per sfuggirsi, uno scorrere fuori di sé; se per assurdo, entrassimo «in» una coscienza, saremmo presi da un turbine e gettati fuori, accanto all'albero, in piena polvere, perché la coscienza non ha un «di dentro». La coscienza altro non è se non il di fuori di se stessa ed è questa fuga assoluta, questo rifiuto di essere sostanza, che la fanno coscienza.

Immaginate ora una serie di esplosioni che ci strappino a noi stessi, che non lascino neppure a un «noi stessi» il tempo di formarsi dietro di esse, ma che ci gettino invece al di là, nella polvere arida del mondo, sulla dura terra, tra le cose immaginate di essere così respinti, abbandonati dalla nostra stessa natura in un mondo indifferente, ostile e restio. Avrete colto il senso profondo della scoperta che Husserl esprime in questa famosa frase: «Ogni coscienza è coscienza *di* qualche cosa.»

Non occorre di più per porre termine alla ovattata filosofia dell'immanenza, dove tutto si compie per compromessi, scambi protoplasmatici, attraverso una tiepida chimica cellulare.

La filosofia della trascendenza ci getta sulla strada maestra, in mezzo alle minacce, sotto una luce accecante. Essere, dice Heidegger, è essere-nel-mondo. Questo «essere-nel» va inteso in senso dinamico. Essere è esplodere nel mondo, è partire da un nulla di mondo e di coscienza per palesarsi d'improvviso coscienza-nel-mondo. Se la coscienza cerca di riprendersi, di coincidere alla fine con se stessa, al caldo, chiuse le imposte, si annulla. Husserl chiama «intenzionalità» la necessità per la coscienza di esistere come coscienza d'altro da sé.

Ho parlato prima della conoscenza per farmi meglio intendere: la filosofia francese, che ci ha formati non conosce ormai altro che l'epistemologia. Ma per Husserl e gli altri fenomenologi, la coscienza che noi prendiamo delle cose non si limita alla conoscenza di esse.

La conoscenza o «rappresentazione» pura, non è che una delle possibili forme della mia coscienza «di» questo albero; io posso inoltre amarlo, temerlo, odiarlo; e quel superamento di se stessa operato dalla coscienza, superamento che chiamiamo intenzionalità, si ritrova nell' amore, nel timore e nell' odio. Odiare un altro è ancora un modo di esplodere verso di lui, è trovarsi improvvisamente di fronte a uno straniero di cui si vive, di cui si soffre la qualità obiettiva di odiabile.

Così, a un tratto, le famose reazioni «soggettive», odio, amore, timore, simpatia che galleggiavano nella maleodorante salamoia dello spirito, se ne distaccano: esse non sono che modi di scoprire il mondo. Sono le cose che ci si rivelano d'un tratto come odiose, simpatiche, orribili, amabili; essere terribile è una *proprietà* di questa maschera giapponese, una inesauribile, irriducibile proprietà che costituisce la sua stessa natura – e non la somma delle nostre reazioni soggettive di fronte a un pezzetto di legno scolpito. Husserl ha reinserito l'orrore e la grazia nelle cose; ci ha restituito il mondo degli artisti e dei profeti: spaventoso, ostile, pericoloso, con approdi di grazia e di amore. Ha fatto piazza pulita in vista di un nuovo trattato delle passioni, che si ispirerà a una verità così semplice e così profondamente malintesa dai nostri raffinati: se noi amiamo una donna è perché essa è amabile.

Eccoci liberati da Proust. Liberati, nello stesso tempo, dalla «vita interiore»: invano cercheremmo, come Amiel, come un bambino che s'abbraccia le spalle, le carezze, le lusinghe della nostra intimità, perché finalmente tutto è fuori, persino noi stessi: fuori nel mondo tra gli altri. Non in un ipotetico rifugio scopriremo noi stessi: ma per la strada, per la città, in mezzo alla folla, cosa tra le cose, uomo tra gli uomini.

*Gennaio 1939*

## 5. HEIDEGGER E L'ESISTENZIALISMO

- Discepolo di Husserl, Martin Heidegger (1889-1976), si dissocia dal maestro interpretando in modo originale il metodo fenomenologico e dando vita alla cosiddetta «filosofia dell'esistenza».
- Contrariamente alla «coscienza pura» di Husserl Heidegger dà una lettura della realtà umana in termini di «Esserci» (*Dasein*) sottolineandone il carattere di coinvolgimento emotivo (attraversi i termini di «cura» e «angoscia»), di collocazione in una situazione di fatto («gettatezza») che non può essere messa tra parentesi.
- Il mondo in cui l'Esserci si trova è un mondo non di essenze, ma di mezzi, caratterizzati e qualificati in base alla loro utilizzabilità. L'uomo è in una relazione di «commercio» di «prendersi cura maneggiante e usante» con il mondo.
- Il primo brano proposto è tratto dall'opera più famosa di Heidegger *Essere e tempo* (1927). Esso espone la circolarità del processo interpretativo cui è chiamato l'Esserci dell'uomo. Il «circolo ermeneutico» descrive in modo evidente la condizione umana di coinvolgimento nel mondo: non esiste la possibilità di uscire dal circolo perché esso è radicato nella costituzione esistenziale dell'Esserci. Lo «spettatore disinteressato» della fenomenologia di Husserl è sostituito dall'Esserci come «interpretante». (M.Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp.188-190 e 193-195).
- Il secondo brano proposto è tratto invece da un «esistenzialista», un filosofo che ha reinterpretato Heidegger e la sua filosofia dell'esistenza in termini originali: Jean Paul Sartre (1905-1980). Nella sua opera più importante *L'essere e il nulla* (1943) egli dà una descrizione della coscienza come per-sé contrapposto all'in-sé pieno e identico a se stesso degli oggetti. Il per-sé è caratterizzato da due strutture immediate che lo rendono sfuggente e continuamente non riducibile in termini cosali: la «presenza a sé» e la «fatticità». (J.P.Sartre, *L'essere e il nulla*, EST Editrice Saggiatore, Torino 1997, pp.112-118 passim).

**TESTO 8:** M.Heidegger, *Essere e tempo* (1927), Longanesi, Milano 1976, pp.188-190 e 193-195

## COMPRESIONE E INTERPRETAZIONE (§ 32)

L'Esserci, in quanto comprensione progetta il suo essere in possibilità. Questo comprendente *essere-per le possibilità*, a causa del contraccolpo che le possibilità, in quanto aperte, hanno sull'Esserci, è un poter-essere<sup>1</sup>. Il progettare proprio della comprensione ha una possibilità di sviluppo sua propria. A questo sviluppo del comprendere diamo il nome di *interpretazione [Auslegung]*. In essa la comprensione, comprendendo, s'appropria di ciò che ha compreso. Nell'interpretazione, la comprensione non diventa altra da sé ma se stessa. L'interpretazione si fonda esistenzialmente nella comprensione: non è dunque questa a derivare da quella. L'interpretazione non consiste nell'assunzione del compreso, ma nella elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione. Conformemente all'indirizzo, di questo esame preparatorio dell'Esserci quotidiano studieremo il fenomeno dell'interpretazione nel quadro della comprensione inautentica, considerata però nella sua modalità genuina<sup>2</sup>. Muovendo dalla significatività, aperta nella comprensione del mondo il prendente cura esser-preso l'utilizzabile giunge a conoscere quale appagatività possa aver, luogo con l'ente che via via si incontra. Che la visione ambientale preveggenza scopra, significa che essa interpreta il «mondo» già compreso<sup>3</sup>. L'utilizzabile accede *esplicitamente* alla visione comprendente. Ogni apprestare, ordinare, assestare, migliorare, completare, si realizza in modo tale che l'utilizzabile ambientale sia esplicitato nel suo « per » e divenga oggetto del prendersi cura proprio in base a questa esplicitazione. Ciò che nella visione ambientale preveggenza viene esplicitato nel suo « per » in quanto tale, ciò che

<sup>1</sup> L'Esserci, cioè l'uomo, è caratterizzato dal suo «Ci» cioè dal suo «essere-nel-mondo» e insieme dalla sua costante «apertura» verso l'essere. L'uomo si trova dunque collocato spazialmente e temporalmente, non è mai un soggetto neutro. In quanto tale l'esserci è caratterizzato originariamente dalla struttura della «comprensione» la quale è «emotivamente tonalizzata». Nella comprensione l'Esserci scopre «come stanno le cose a proposito dell'essere che gli è proprio» (ET, p.184). Per potersi comprendere in senso pieno la comprensione deve essere non solo rivolta al passato, ma deve avere un carattere di «progetto» cioè di apertura verso il futuro. L'uomo è dunque un progetto sempre aperto sul futuro, caratterizzato dalla struttura della possibilità. Già da queste espressioni si può rilevare la radicale differenza di impostazione rispetto alla fenomenologia di Husserl, molto più attenta ad enucleare una sorta di «soggetto puro».

<sup>2</sup> La comprensione proprio perché caratterizzata dall'apertura al mondo e al futuro ha uno sviluppo ulteriore: Heidegger chiama questo sviluppo «interpretazione». In essa la comprensione si appropria di sé, approfondisce se stessa, elabora le possibilità presenti e progettate (cioè «gettate avanti», proiettate) nella comprensione.

<sup>3</sup> La comprensione propria della struttura dell'Esserci «apre» un significato alle cose del mondo: l'uomo è «prendente cura», cioè nel mondo e tra gli enti si accosta ad essi coinvolto emotivamente, «preoccupato», in questo suo accostarsi agli enti li comprende come «utilizzabili» cioè come «mezzi», strumenti atti ad appagare dei suoi bisogni, dei suoi desideri. Gli enti non sono pure essenze impersonali, ma per ogni uomo sono visti e compresi come dei mezzi «utilizzabili». La «visione ambientale preveggenza» propria dell'uomo è appunto questa apertura con cui l'Esserci vede e ispeziona il mondo e l'ambiente circostante con cura attenta e preoccupazione costante.

è compreso *esplicitamente*, ha la struttura del *qualcosa in quanto qualcosa*<sup>4</sup>. Quando la visione ambientale preveggenza chiede che cosa sia un determinato utilizzabile, la risposta conforme alla visione ambientale preveggenza è la seguente: «esso è per...» L'indicazione del «per-che-cosa» non è semplicemente la denominazione di qualcosa; ciò che è denominato viene compreso in quanto costituisce ciò che in quanto tale è chiamato in questione. Ciò che nella comprensione è aperto, il compreso è sempre accessibile alla comprensione 'in modo tale che in esso possa esser esplicitamente scoperto il suo «in quanto». L'«in quanto» esprime la struttura esplicativa del compreso; come tale costituisce l'interpretazione<sup>5</sup>. Il commercio con l'utilizzabile intramondano, guidato dalla visione ambientale preveggenza e caratterizzato dal «vedere» ambientalmente l'utilizzabile *in quanto* tavolo, porta, vettura, ponte, non deve necessariamente rendere esplicito in una *asserzione* determinata ciò che esso interpreta ambientalmente. La più semplice visione pre-predicativa dell'utilizzabile è già in se stessa comprendente-interpretante. Ma la mancanza dell'«in quanto» non sta proprio a testimoniare che ci troviamo innanzi alla pura e semplice percezione di qualcosa? No, perché ogni vedere è già sempre comprendente-interpretante<sup>6</sup>. Esso porta con sé la presenza esplicita delle relazioni di rimando (del «per») proprie della totalità di appagatività entro la quale ha luogo la comprensione dell'ente che si incontra. L'articolazione del compreso, quale ha luogo nel corso dell'approccio che comprende l'ente nella forma dell'«in quanto qualcosa», *precede* ogni asserzione tematica sopra l'ente stesso. L'asserzione tematica non è la matrice dell'«in quanto» ma la sua prima espressione; la quale è possibile solo perché l'«in quanto» pre-esisteva come esprimibile<sup>7</sup>. Il fatto che alla semplice visione possa mancare l'esplicitezza dell'asserzione, non autorizza a negarle ogni interpretazione articolante e quindi la struttura dell'«in quanto». La semplice visione delle cose che incontriamo per prime nell'«aver-a-che-fare-con...» porta con sé in modo così originario la struttura dell'interpretazione, che un procedimento percettivo deliberatamente privo di «in quanto» richiederebbe un apposito atteggiamento<sup>8</sup>. L'«aver-solo-

<sup>4</sup> Ogni utilizzabile è oggetto di un prendersi cura, è un oggetto-per, è finalizzato a un uso, ogni azione sull'oggetto è un'esplicitazione del suo carattere di «mezzo» «per» uno scopo. Il qualcosa non è dunque un qualcosa neutro, ma è sempre un qualcosa «in quanto» qualcosa.

<sup>5</sup> La visione ambientale, l'indagine attenta e preoccupata da parte dell'uomo sul mondo circostante, interroga gli enti come utilizzabili e cerca di capire «per-che-cosa» essi sono fatti. Obiettivo della comprensione è appunto quello di capire non tanto il semplice «nome» di un ente, ma la sua finalità, il suo essere «in quanto». A partire da questa struttura della comprensione si costituisce l'interpretazione.

<sup>6</sup> La comprensione che passa attraverso il «commercio» con gli enti intramondani, utilizzabili, guidata dalla «visione ambientale preveggenza», precede ogni tematizzazione, ogni asserzione, ogni predicazione. La comprensione può essere anche pre-predicativa, cioè non esplicitarsi in un predicato, non essere consaputa, ma essere semplicemente una «visione». Anche se non esplicitiamo l'«in quanto» esso è già incluso nel semplice vedere, poiché ogni vedere attua già una «comprensione-interpretazione», cioè cogli già l'ente come un intreccio di relazioni e mai come neutro.

<sup>7</sup> L'ente colto nella visione ambientale preveggenza è già compreso come portatore di un intreccio di relazioni di rimando (è un ente «per») che lo qualificano come uno strumento capace di appagare certi bisogni. Quindi è come tale già un ente «in quanto qualcosa» e non un'essenza pura. L'asserzione tematica, esplicita, la predicazione è solo l'espressione di queste relazioni che però ci sono già come «esprimibili» sebbene non espresse.

<sup>8</sup> La semplice visione delle cose che nasce dallo spontaneo «avere a che fare con esse» contiene già in sé in modo originario una comprensione e quindi una interpretazione anche se non è

più-davanti-a-sé» qualcosa presuppone quello sguardo fisso che è caratteristico del non-comprendere-più. Il conoscere privo di «in quanto» è una forma difettiva del vedere comprensivo genuino; non è quindi più originario di questo, ma derivato da esso. Il fatto che l'«in quanto» sia onticamente inespresso non deve indurre nell'errore di trascurarlo come costituzione esistenziale a priori di ogni comprensione<sup>9</sup>.

(...)

Anche la comprensione, in quanto apertura del Ci, riguarda sempre l'essere-nel-mondo nella sua totalità. In ogni comprensione del mondo è con-compresa l'esistenza e viceversa. Ogni interpretazione si muove nella struttura del «pre» che abbiamo descritta. L'interpretazione, che è promotrice di nuova comprensione, deve aver già compreso l'interpretando<sup>10</sup>. Si tratta di un fatto già notato da tempo, benché solo nell'ambito di forme derivate di comprensione e di interpretazione come l'interpretazione filologica. Questa cade nel dominio della conoscenza scientifica. Un tal genere di conoscenza richiede la rigorosa giustificazione dei propri asserti. Il procedimento dimostrativo scientifico non può incominciare col presupporre ciò che si propone di dimostrare. Ma se l'interpretazione deve sempre muoversi nel compreso e nutrirsi di esso, come potrà condurre a risultati scientifici senza avvolgersi in un circolo tanto più che la comprensione presupposta è costituita dalle convinzioni ordinarie degli uomini e del mondo in cui vivono? Le regole più elementari della logica ci insegnano che il *circolo* è *circulus vitiosus*<sup>11</sup>. Ne deriva la rimozione a priori dell'interpretazione storiografica dal dominio del conoscere rigoroso. Poiché il costituirsi del circolo è un fatto che non può essere eliminato, la storiografia finisce per doversi accontentare di procedimenti conoscitivi meno rigorosi. Si crede di poter in qualche modo ovviare a questa mancanza di rigore facendo appello al «significato spirituale» dei suoi «oggetti». Anche secondo l'opinione

---

esplicitata tematicamente, anche se non c'è consapevolezza. In altre parole ogni fatto che cogliamo è carico di interpretazione.

<sup>9</sup> Pretendere di atteggiarsi a un mero «aver davanti a sé» le cose è impossibile, vorrebbe dire non comprendere ciò che si ha davanti, avere uno sguardo fisso e difettoso. È chiara qui l'allusione a Husserl e al suo metodo fenomenologico che presuppone la neutralizzazione, l'*epoché*, la purificazione da ciò che è empirico e da ogni precomprensione del mondo naturale. Secondo Heidegger tale atteggiamento è una forma difettiva e derivata del «vedere comprensivo genuino». Anche se l'«in quanto» non è espresso, esso è comunque un «a priori» ineliminabile se a costo di neutralizzare la comprensione stessa. Non esiste un «vedere puro», non esiste la possibilità di mettere in parentesi l'«in quanto».

<sup>10</sup> La struttura della comprensione-interpretazione da parte dell'Esserci non è una visione d'essenze che presuppone un'*epoché*, cioè una neutralizzazione dei pregiudizi sul mondo esterno, ma presenta una struttura circolare. È chiara la polemica con la fenomenologia di Husserl. La comprensione è inclusa nell'esistenza viceversa in una relazione inestricabile: esistere, essere-nel-mondo implica per Heidegger «comprendere» in qualche modo il mondo, non c'è uno sguardo neutro e impersonale, già si è visto come l'«in quanto» sia un «a priori» ineliminabile. Per questo ogni interpretazione parte da un presupposto, da un «pre», da una preliminare comprensione sulla quale si costruisce l'interpretazione promuovendo ulteriore nuova comprensione: lo schema circolare che si delinea è dunque il seguente: (1)(pre-)comprensione → (2)interpretazione → (3)(nuova)comprensione. È il cosiddetto «circolo ermeneutico».

<sup>11</sup> Emerge qui una precisa distinzione del metodo ermeneutico rispetto al metodo dimostrativo scientifico delle scienze naturali. Queste ultime si muovono in un circolo: si parte dalla comprensione presupposta, cioè «le convinzioni ordinarie degli uomini e del mondo», si procede a interpretarla fino a giungere a una nuova e più articolata comprensione. Nel procedimento delle scienze naturali invece non si può presupporre ciò che si deve dimostrare. La differenza che si delinea è simile a quella tra «scienze della natura» e scienze dello spirito» attuata da Dilthey.

dello storiografo, l'ideale sarebbe, certo, che il circolo potesse essere evitato e trovasse fondamento la speranza di poter un giorno costruire un storiografia indipendente dall'autore come si presume lo sia a scienza della natura <sup>12</sup>.

*Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si mira ad evitarlo o semplicemente lo si « sente » come un'irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo.* Non è il caso di modellare comprensione e interpretazione su un particolare ideale conoscitivo, che, in ultima analisi, è pur sempre una forma derivata di conoscere, smarritasi nel compito in sé legittimo della conoscenza della semplice-presenza nella sua incomprendibilità essenziale. Il chiarimento delle condizioni fondamentali della possibilità dell'interpretazione richiede, in primo luogo che non si disconosca in partenza l'interpretare stesso quanto alle condizioni essenziali della sua possibilità. L'importante non sta nell'uscir fuori del circolo ma nello starvi dentro nella maniera giusta <sup>13</sup>. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della *pre-struttura* propria dell'Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo *vitosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario; possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza, e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema <sup>14</sup>. Poiché la comprensione, per il suo senso esistenziale stesso, è il poter-essere dell'Esserci, le presupposizioni ontologiche del conoscere storiografico trascendono in modo essenziale l'idea di rigore delle scienze esatte. La matematica non è più rigorosa della storiografia, ma semplicemente più ristretta quanto all'ambito dei fondamenti esistenziali per essa rilevanti. Il «circolo» del conoscere appartiene alla struttura del senso e è un fenomeno radicato nella costituzione esistenziale dell'Esserci, nella comprensione interpretante. L'ente per cui, in quanto esser-nel-mondo, ne va del suo essere stesso, ha una struttura circolare di carattere ontologico. Ma poiché il «circolo»

<sup>12</sup> La conoscenza storica è radicalmente diversa dalla conoscenza scientifica «rigorosa». Il circolo ermeneutico non può essere eliminato, le precomprensioni non possono essere neutralizzate, l'uomo è intriso di esse nella sua stessa esistenza. L'idea di poter costruire una storiografia «indipendente dall'autore» è impossibile, non esiste uno «spettatore disinteressato» come auspicava Husserl, ma ogni uomo è profondamente interessato nella sua comprensione del mondo. Va tuttavia sottolineato che Heidegger usa un «si presume» riferito alla oggettività della scienza della natura che lascia intendere qualche dubbio al riguardo...

<sup>13</sup> Il circolo ermeneutico non è in realtà un circolo vizioso, o un'irrimediabile imperfezione. Lo si può vedere così solo se si parte dal presupposto che il modello ideale di conoscenza è quello delle scienze della natura. In realtà per Heidegger si tratta di un modello di conoscenza derivato e difettoso che si è smarrito e ha perso di vista la conoscenza più originaria e più autentica che è quella del comprendere-interpretare. Il circolo non va dunque evitato, come fanno o vorrebbero fare le scienze della natura, ma va assunto e bisogna stare in esso nel modo giusto, affinché non sia un semplice circolo vizioso, ma sia promotore di nuova comprensione.

<sup>14</sup> Il circolo non deve essere affatto vizioso, ma in esso sta il «conoscere più originario». Nel circolo comprensione-interpretazione-comprensione, l'interpretazione non deve appiattirsi sulla comprensione iniziale, il suo compito primo è proprio quello di non lasciarsi imporre i pregiudizi delle opinioni comuni, insiti nella precomprensione, ma, a partire da essi, fare in modo che si possano scoprire le «cose stesse». Il richiamo alle «cose stesse» è chiaramente fenomenologico. Tuttavia alle cose stesse ci si arriva non tramite l'epoché trascendentale, come in Husserl, ma tramite un approfondimento della precomprensione iniziale. In questo approfondimento sta la «scientificità» del sapere storico.

è un'immagine che cade nel dominio ontologico della semplice-presenza (sussistenza), bisognerà guardarsi, in generale dal caratterizzare ontologicamente con questo fenomeno un ente come l'Esserci <sup>15</sup>.

## Sintesi

- L'uomo è l'Esserci, cioè una realtà radicata spazialmente e temporalmente e caratterizzata da un'apertura ontologica al mondo e al futuro. In quanto tale esso è originariamente «comprensione», cioè non una «tabula rasa», ma è intriso di preconcetti e pregiudizi.
- L'apertura costante dell'Esserci al mondo e la futuro porta l'uomo a proiettare verso sempre nuove possibilità la sua comprensione. Questo sviluppo del comprendere, in cui la comprensione si appropria di ciò che ha compreso, prende il nome di interpretazione.
- Il modo in cui l'uomo si rapporta al mondo è la «visione ambientale preveggenze» cioè una visione piena di cura e di attenzione verso il mondo e gli enti che sono in esso. Non è possibile una neutralizzazione di questa cura.
- Ogni ente del mondo è quindi non un oggetto neutro, ma un «oggetto-per» caratterizzato da una finalità, un mezzo, un «utilizzabile». Come tale è originariamente caratterizzato dall'«in quanto».
- La struttura dell'«in quanto» è originaria e precede ogni sua tematizzazione. Essa è tale anche se non esplicitata predicativamente o non con saputa pienamente. Ogni vedere è già sempre comprendente-interpretante.
- La struttura del conoscere dell'esserci parte quindi sempre da un «pre» ineliminabile e non neutralizzabile: essa è un circolo tra (pre)comprensione – interpretazione - (nuova)comprensione.
- Come tale essa presenta una struttura radicalmente diversa rispetto a quella delle scienze della natura. Non è possibile costruire delle scienze storiche indipendenti dal soggetto. Non è possibile uscire dal circolo, occorre starci dentro nel modo corretto.
- Compito dell'interpretazione è quello di non appiattirsi sulla precomprensione, di non lasciarsi imporre le sue convinzioni, ma, a partire da essa, far emergere le cose stesse.
- La conoscenza delle scienze storiche è più originaria e genuina perché tiene conto della struttura dell'Esserci. La conoscenza della matematica è derivata e difettosa perché non tiene conto dell'intera struttura esistenziale dell'uomo.

## VERIFICA

Prova a definire L'Esserci di Heidegger (max 3 righe)
Prova a individuare le differenza tra l'esserci di Heidegger e la coscienza pura della fenomenologia di Husserl
Che cos'è il circolo ermeneutico? (5 righe)
Cosa significa «L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta»
Quale differenza c'è tra le scienze della natura e le scienze storiche

<sup>15</sup> La storiografia appare in questo passaggio non meno rigorosa della matematica. Essa è invece più originaria perché parte dalla considerazione complessiva dell'esistenza dell'Esserci e dalle sue strutture (la comprensione). La matematica invece restringe il suo campo alla conoscenza degli enti come semplici-presenze senza preoccuparsi di comprendere pienamente i fondamenti esistenziali che stanno alla sua base. La conclusione di Heidegger è dunque che l'Esserci dell'uomo ha una struttura circolare radicata nella sua struttura esistenziale.

**TESTO 9:** J.P.Sartre, *L'essere e il nulla* (1943), EST Editrice Saggiatore, Torino 1997, pp.112-118  
passim

«L'essere della coscienza» abbiamo scritto nell' *Introduzione*, «è un essere il cui essere è in questione nel suo essere» Ciò significa che l'essere della coscienza non coincide con sé in una piena adeguazione. L'adeguazione (piena), che è quella dell'in-sé, si esprime in questa semplice formula: l'essere è ciò che è. Non vi è nell'in-sé alcuna particella d'essere che sia distante da sé. Non vi è nell'essere così concepito il minimo indizio di dualità; esprimeremo ciò dicendo che la densità del. l'essere in sé, è infinita. È la pienezza. Il principio d'identità può essere detto sintetico, non solamente perché limita la sua portata ad una zona definita d'essere, ma soprattutto perché raccoglie in sé l'infinito della densità. A è A, significa: A esiste sotto un'infinita compressione, ad una densità infinita. L'identità è il concetto limite dell'unificazione; non è vero che l'in-sé abbia bisogno di un'unificazione sintetica del suo essere: al suo limite estremo, l'unità svanisce e passa nell'identità. L'identico è l'ideale dell'uno e l'uno sopravviene nel mondo per mezzo della realtà umana. L'in-sé è pieno di sé e non si potrebbe immaginare pienezza più totale, adeguazione più perfetta di contenuto a contenente: non c'è il minimo vuoto nell' essere, la minima fessura per la quale il nulla possa infiltrarsi.

La caratteristica della coscienza, al contrario, è di essere una decompressione d'essere impossibile, infatti, definirla come coincidenza con sé. Di questo tavolo, io posso dire puramente e semplicemente che è *questo* tavolo. Ma di una mia fede non posso limitarmi a dire che è fede: la mia fede è coscienza (di) fede. Si è spesso detto che l'indagine riflessiva altera il fatto della coscienza sul quale indaga. Lo stesso Husserl confessa che il fatto «di essere visto» comporta per ogni *Erlebnis* una modificazione totale. Ma crediamo di avere dimostrato che la prima condizione di ogni riflessività è un *cogito* preriflessivo. Questo cogito, certamente non pone oggetti, rimane intracosciente. Ma non è per ciò meno omologo al cogito riflessivo in quanto si presenta come la necessità prima per la coscienza irriflessa d'essere vista da se stessa; esso comporta dunque originariamente il carattere distintivo, d'esistere per un testimone, benché il testimone per cui la coscienza esiste, sia essa stessa. Così, per il solo fatto che la mia fede è percepita come fede, essa *non è più altro che fede*, ossia già non più fede, bensì fede turbata. Così il giudizio ontologico, «la fede è coscienza (di) fede» non può in alcun caso, essere preso per un giudizio d'identità: il soggetto e l'attributo sono radicalmente differenti, e questo tuttavia, nell'unità indissolubile di un medesimo essere.

(...)

Così siamo costretti a concludere che la coscienza (di) fede è fede. E cogliamo alla sua origine questo doppio gioco di rimando: la coscienza (di) fede è fede, e la fede è coscienza (di) fede. In nessun caso si può dire che la coscienza è coscienza, né che la fede è fede. Ciascun termine rimanda all'altro e passa nell'altro e purtuttavia ciascun termine è differente dall'altro. Abbiamo già visto che la fede, ed il piacere, e la gioia, non possono esistere *prima* di essere coscienti, la coscienza è la misura del loro essere; ma non è meno vero che la fede, per il fatto stesso che non può esistere che come *turbata*, esiste, fin

dall'origine come sfuggente a sé, come rompente l'unità di tutti i concetti in cui la si voglia racchiudere.

Così la coscienza (di) fede e fede sono un solo e medesimo essere, la cui caratteristica è l'immanenza assoluta. Ma quando lo si vuole cogliere, questo essere scivola tra le dita e ci troviamo di fronte ad un abbozzo di dualità, ad un gioco di riflessi, perché la coscienza è un riflesso; ma proprio in quanto riflesso è riflettente, e se tentiamo di coglierla come riflettente svanisce e noi ricadiamo sul riflesso.

(...)

Notiamo subito che il termine in-sé, che abbiamo preso a prestito dalla tradizione per designare l'essere trascendente, è improprio. Al limite della coincidenza con sé, infatti, il sé svanisce, per lasciar posto all' essere identico. Il sé non può essere una proprietà dell' essere in-sé. Per natura è un *riflesso*, come indica abbastanza la sintassi, ed in particolare il rigore logico della sintassi latina nonché le precise distinzioni che la grammatica stabilisce fra l'uso di *eius* e quello di *sui*. Il sé rimanda, ma rimanda precisamente al *soggetto*. Indica un rapporto del soggetto con se stesso, e questo rapporto è precisamente una dualità ma una dualità particolare, perché esige dei particolari simboli verbali. D'altra parte, il sé non designa l'essere né in quanto soggetto, né in quanto complemento. Se, infatti, considero il "sé (= si)" di «egli si annoia» - per esempio - constato che esso si schiude per lasciar apparire dietro di sé il soggetto stesso. Non è affatto il soggetto, perché il soggetto senza rapporto a sé si condenserebbe nell'identità dell'in-sé; e non è un'articolazione consistente del reale, perché lascia apparire il soggetto dietro di sé. Infatti il sé non può essere percepito come un esistente reale. Il soggetto non può *essere* sé, perché la coincidenza con sé, come abbiamo già visto, fa scomparire il sé. Ma non può *non essere* sé, perché il sé è indicazione del soggetto stesso. Il sé rappresenta dunque una distanza ideale nell'immanenza del soggetto in rapporto a sé, un modo di *non essere la propria coincidenza*, di sfuggire all'identità, pur ponendola come unità; insomma un modo di essere in equilibrio continuamente instabile fra l'identità come coesione assoluta senza traccia di diversità, e l'unità come sintesi di una molteplicità. È ciò che chiameremo la *presenza a sé*. La legge d'essere del *per-sé*, come fondamento ontologico della coscienza, è d'essere se stesso sotto forma di presenza a sé.

(...)

#### *La fatticità del per-sé*

Tuttavia il per-sé è. È, sia pure a titolo d'essere che non è ciò che è e che è ciò che non è. Perché, quali che siano gli scogli che finiscono col farlo naufragare, il proponimento della sincerità è almeno concepibile. È, a titolo di "evento" nel senso in cui posso dire che Filippo II è *stato*, che il mio amico Pietro è, esiste; è, in quanto appare in una condizione che non ha scelto, come Pietro è un borghese francese del 1942, come Schmitt *era* un operaio berlinese del 1870; è, in quanto è buttato là in un mondo, abbandonato in una "situazione", è, in quanto pura contingenza, in quanto per esso, come per le cose del mondo, come per questo muro, quest'albero, questa tazza, si può porre la domanda fondamentale: «Perché questo essere è così e non altrimenti?». E, in quanto vi è in esso qualche cosa di cui non è il fondamento: la sua *presenza al mondo*.

Questa percezione dell'essere da parte di se stesso, come non costituente il proprio fondamento è al fondo di ogni *cogito*. E' notevole, a questo riguardo, che tale percezione si rivela immediatamente al *cogito riflessivo* di Cartesio.

Quando Cartesio vuole trarre profitto dalla sua scoperta, percepisce se stesso come un essere imperfetto, «perché dubita». Ma in questo essere imperfetto, constata la presenza dell'idea di perfetto. Scopre quindi uno sfasamento tra il tipo d'essere che può concepire e l'essere che egli è. E' questo sfasamento o carenza d'essere che è all'origine della seconda prova dell' esistenza di Dio. Se infatti si scarta la terminologia scolastica, che cosa rimane di questa prova? Il senso netto che l'essere che possiede in sé l'idea di perfetto non può essere il proprio fondamento, altrimenti si sarebbe prodotto conformemente a tale idea. In altri termini: un essere che fosse il proprio fondamento non potrebbe sopportare la minima sfasatura fra ciò che è e ciò che concepisce, perché si produrrebbe secondo la sua comprensione dell'essere e non potrebbe concepire che ciò che è. Questa apprensione dell' essere come una carenza d'essere nei confronti dell' essere, è anzitutto una percezione da parte del *cogito* della sua contingenza. Io penso, quindi sono. Che cosa sono? Un essere che non è il proprio fondamento, che, in quanto essere, potrebbe essere altro da ciò che è, nella misura in cui non spiega il suo essere. Questa intuizione prima della nostra contingenza, Heidegger la presenterà come la giustificazione prima del passaggio dall'in autentico all' autentico. Essa è inquietudine, richiamo della coscienza (*Ruf des Gewissens*), sentimento di colpevolezza. A dire il vero, la descrizione di Heidegger lascia troppo chiaramente apparire la preoccupazione di fondare ontologicamente un'Etica di cui pretende di non preoccuparsi, come anche di conciliare il suo umanismo con il senso religioso del trascendente. L'intuizione della nostra contingenza non è assimilabile ad un sentimento di colpevolezza. Resta comunque assodato che, nell'apprensione di noi stessi da parte di noi stessi, noi risultiamo alla nostra considerazione forniti dei caratteri di un fatto ingiustificabile.

## Appendice. SCHEMA COMPARATIVO

Presentiamo di seguito uno schema generale che può essere utilizzato come lavoro di sintesi da far svolgere agli studenti o «in itinere» durante lo svolgimento del modulo andando a completare le parti di volta in volta approfondite oppure alla fine del modulo all'interno di una verifica sommativa. Lo schema è una tabella in cui vengono intersecati tra di loro gli autori. Lo studente nella casella di intersezione tra i due autore è chiamato a annotare analogie, differenze di metodo o di contenuto tra i due autori. Nella casella in cui l'autore si interseca con se stesso si riempie con la definizione di COSCIENZA che quello stesso autore ha delineato.

	<b>Fechner e la psicofisica</b>	<b>BERGSON</b>	<b>FREUD</b>	<b>HUSSERL</b>	<b>HEIDEGGER</b>	<b>SARTRE</b>
<b>Fechner e la psicofisica</b>						
<b>BERGSON</b>						
<b>FREUD</b>						
<b>HUSSERL</b>						
<b>HEIDEGGER</b>						
<b>SARTRE</b>						