

EDMUND HUSSERL

7

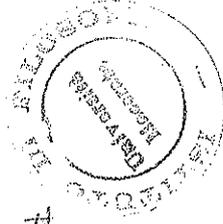
MEDITAZIONI CARTESIANE

Edizione italiana a cura di Filippo Costa

Titolo originale:
CARTESIANISCHE MEDITATIONEN

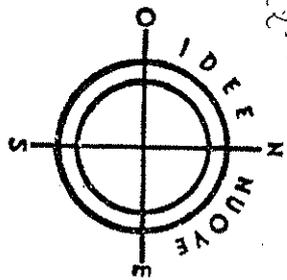
© 1950, M. Nijhoff
Traduzione dal tedesco di
FILIPPO COSTA

II EDIZIONE RIVEDUTA



Università degli Studi
Istituto di Filosofia
18-2-86

FILIPPO COSTA
15



VALENTINO BOMPIANI
MILANO 1970

© 1960, Casa Editrice Valentini Bompiani
Via Pisacane, 26 - Milano
CL 04-0126-9

me, ma che, per il loro stesso senso, sono ben *altri*? Non abbiamo dunque fatto torto al realismo trascendentale? Questo potrebbe mancare di fondata fenomenologia, ma in linea di principio avrebbe ragione in quanto ricerca una via che va dall'immanenza dell'ego alla trascendenza dell' "altro".

In quanto fenomenologi non potremmo in seguito a ciò dire altro che la natura ed il mondo in generale, costituiti immanentemente nell'ego, hanno dietro di sé come dati primissimi il mondo stesso esistente *in sé*, dovendosi perciò ricercare la via che conduce ad esso. Dobbiamo perciò dire che già la questione della possibilità d'una conoscenza effettivamente trascendentale, innanzitutto della possibilità che io, partendo dal mio ego assoluto, pervenga agli altri, che appunto perché altri non sono realmente in me, ma sono in me solo consaputi, non è un problema che possa ricevere una impostazione fenomenologica pura. Non è già subito evidente che il mio campo trascendentale di conoscenza non oltrepassa la mia sfera trascendentale di esperienza e ciò che vi è incluso sinteticamente? Non è evidente che tutto ciò è insieme determinato e prodotto dal mio proprio ego trascendentale?

Tuttavia non tutto è forse esatto in tali considerazioni. Prima di assumere una posizione decisiva riguardo a questi pensieri e alle *evidenze naturali* che vi hanno luogo e prima di abbandonarci ad argomentazioni dialettiche e ad ipotesi così dette "metafisiche", la cui presunta possibilità si mostrerà forse come un completo non senso, sarebbe stato meglio comprendere ed eseguire, in un concreto lavoro sistematico, il compito di esposizione fenomenologica che qui si annuncia nel concetto dell'*alter ego*. Noi dobbiamo renderci conto della intenzionalità esplicita e di quella implicita in cui l'alter ego si annunzia e si verifica sul piano del nostro ego trascendentale, ed intendere come, in quali intenzionalità, in quali sintesi, in quali motivazioni viene a formarsi in me il senso "alter ego" e si prova, sotto il titolo di esperienza concordante dell'estraneità, come un essere nel suo modo proprio di

Quinta Meditazione

SCOPERTA

DELLA TRASCENDENTALE SFERA D'ESSERE COME INTERSOGETTIVITÀ MONADOLOGICA

§ 42. Esposizione del problema dell'esperienza dell'estraneo in opposizione all'accusa di solipsismo.

Collegiamo le nostre nuove meditazioni ad una obiezione che potrebbe sembrare ben grave. Essa riguarda niente meno che la pretesa della fenomenologia trascendentale ad essere filosofia trascendentale e di poter quindi, nella forma di una problematica e di una teoria costitutive che si muovano nell'ambito dell'ego trascendentale ridotto, risolvere i problemi trascendentali del mondo oggettivo. Se io, che medito, mediante l'epoché fenomenologica mi riduco al mio' assoluto ego trascendentale, non sono allora divenuto il *solus ipse* e non rimango tale, fin tanto che sotto il titolo "fenomenologia", effettuo un'autoesplicazione conseguente? E la fenomenologia, che voleva risolvere i problemi dell'essere oggettivo e darsi già come filosofia, non sarebbe allora da stigmatizzare come solipsismo trascendentale?

Riflettiamo meglio. La riduzione trascendentale mi lega alla corrente dei miei puri vissuti coscienziali ed alle unità costituite mediante le attualità e le potenzialità di questi vissuti. Appare ora chiaro e naturale che tali unità sono inseparabili dal mio ego e che pertanto appartengono alla concretezza stessa dell'ego.

Ma come va ora la cosa per gli altri ego che non sono pur mere rappresentazioni o meri oggetti rappresentati; esistenti in me, unità sintetiche che possono trovarsi in

presenza autentica [*in seiner Weise als selbst da*]. Queste esperienze e i loro risultati sono già fatti trascendentali della mia sfera fenomenologica. In che altro modo potrei io, se non problematizzandoli, esporre il senso dell'essere-altro in tutti i suoi lati?

§ 43. I modi ontico-noematici in cui si dà l'altro, come guide trascendentali per la teoria costitutiva della esperienza dell'estraneità.

Innanzitutto nell'esperienza dell'altro, così com'esso mi si dà direttamente quando io ne approfondisco il contenuto ontico-noematico (puramente come correlato del mio cogito, la cui struttura particolare dev'essere ancora mostrata), io non otrengo che una guida trascendentale. Nella meravigliosa varietà di questo contenuto s'annuncia di già la molteplicità d'aspetti e la difficoltà del compito fenomenologico. Per esempio, io ho esperienza degli altri, come altri che sono, in molteplicità d'esperienze concordanti e variabili; da un canto, io ne ho esperienza come di oggetti mondani, ma non come mere cose naturali (sebbene sotto un certo aspetto anche come tali). Essi sono esperiti come esercitanti un dominio psichico sui corpi naturali che loro appartengono. Intrecciasi quindi in modo tutto proprio ai corpi, come oggetti *psico-fisici*, gli altri sono nel mondo. D'altro canto io li esperisco come soggetti per questo mondo, che hanno di esso esperienza, come dello stesso mondo che io esperisco e che per ciò hanno esperienza di me pure, di me appunto in quanto esperisco il mondo e gli altri che vi stanno. Io potrei quindi, seguendo questa direzione, esporre ancora diverse determinazioni noematiche.

Or dunque in ogni caso io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto, il mondo insieme agli altri; il senso di questa esperienza implica che gli altri non siano quasi mie formazioni sintetiche private, ma che costituiscano un mondo in quanto a me

estraneo, come *intersoggettivo*, un mondo che c'è per tutti ed i cui oggetti sono disponibili a tutti. Pur tuttavia ognuno ha le sue esperienze, le sue manifestazioni ed unità di manifestazione, il suo fenomeno mondano, mentre il mondo esperito in sé è di contro ad ogni soggetto che ha esperienza ed ai suoi fenomeni mondani.

Come si spiega ciò? Per non sbagliare, debbo tener per certo che ogni senso, che qualsiasi essere ha o può avere per me, sia per il suo *quid* che per il suo "esserci effettivamente reale", è un senso in quanto risiede o anche proviene dal mio vivere intenzionale o dalle sintesi costitutive ch'esso effettua, senso che mi si chiarisce e discopre nei sistemi di verificazione concordante. Per procurare un campo di soluzioni a tutte le questioni possibili che vogliono in generale avere senso pieno, anzi per porle e progressivamente risolverle, è dunque bene cominciare a spiegare l'intenzionalità aperta oppure implicita, in cui per me *si fa* l'essere degli altri e viene ad esporsi secondo il suo giusto valore di riempimento.

Questo problema si presenta dunque a tutta prima come un problema speciale, quello dell'*esserci-per-me* degli altri ed è quindi il tema della *teoria trascendentale della esperienza dell'estraneità*, ossia della cosiddetta *Einfühlung*. Ma subito si vede che l'importanza di una tale teoria è molto maggiore di quel che sembra a prima vista, in quanto essa partimenti *fonda una teoria trascendentale del mondo oggettivo* ed anzi completo, specialmente in riguardo alla natura oggettiva. Come già abbiamo più sopra accennato, al senso d'essere che ha il mondo, specialmente la natura in quanto oggettiva, appartiene l'*esserci-per-ognuno*, come sempre da noi contenzionato quando parliamo di effettiva realtà oggettiva. Inoltre, al mondo dell'esperienza appartengono oggetti con predicati *spirituali*, che per loro origine e senso rimandano a dei soggetti o, in generale, a soggetti estranei ed alla loro intenzionalità attivamente costitutiva. Lo stesso vale per tutti gli oggetti culturali (libri, strumenti, opere d'ogni genere) che perciò contengono immediatamente il senso esperien-

ziale dell' "esserci-per-ognuno" (cioè per ognuno della comunità correlativa, come per esempio quella europea, o eventualmente in senso più ristretto quella francese ecc.).

§ 44. Riduzione dell'esperienza trascendentale alla sfera appartenitiva.

Si tratta ora della costituzione trascendentale e perciò del senso trascendentale dei soggetti esterni e, per una conseguenza ulteriore, d'una storia universale del senso che, emanando dall'interno, rende per me possibile in assoluta originarietà il mondo oggettivo; pertanto il senso della soggettività estranea, del quale qui si fa questione, non può esser ancora quello dell'essere oggettivo e mondano degli altri. Per procedere rettamente, bisogna adempiere ad una prima esigenza metodologica, quella di compiere una specie singolare di epoché tematica al di dentro della sfera trascendentale dell'universalità. Noi escludiamo innanzitutto dal campo tematico tutto ciò che ora è questionabile, cioè noi facciamo astrazione da tutti i prodotti costitutivi dell'intenzionalità riferita mediatamente o immediatamente alla soggettività estranea e delimitiamo dapprima l'intero contesto di quell'intenzionalità, attuale o potenziale, in cui l'ego costruisce sé nel suo essere proprio e le unità sintetiche da quest'essere inseparabili e per ciò stesso ad esso attribuite (a).

La riduzione alla mia sfera trascendentale di proprietà, ossia la riduzione al mio concreto io-stesso trascendentale, fatta astrazione da tutto ciò che mi risulta come estraneo nella sua costituzione trascendentale, ha qui un senso insolito. Nell'atteggiamento naturale della "mondanità" io trovo distinti, sotto forma di contrapposizione, me e gli altri. Se astraggo dagli altri, intesi nel senso usuale, io rimango solo. Ma una tale astrazione non è radicale, un tale esser-solo non altera per nulla il senso naturale e mondano dell' "esser-esperibile-per-ognuno", senso che affetta anche l'io (inteso in maniera naturale) e che

non andrebbe perduto anche se una pestilenza universale non avesse lasciato esistere che me solo. Nell'atteggiamento trascendentale e parimenti nella astrazione costitutiva di cui abbiamo parlato, il mio io — cioè l'io di me che medito — preso nella sua proprietà trascendentale, non è invece ridotto ad un mero fenomeno correlato, come un comune uomo-io al di dentro del fenomeno intero che è il mondo. Si tratta piuttosto di una *struttura essenziale della costituzione universale*, in cui l'ego trascendentale vive come costitutivo di un mondo oggettivo.

Ciò (b) che mi è specificamente proprio in quanto sono un ego, il mio essere concreto come monade, che esiste puramente in me stesso e per me stesso in proprietà esclusiva, comprende ogni intenzionalità e quindi anche quella che è diretta verso l'estraneità, solo che per ragioni metodologiche deve restare in un primo tempo tematicamente esclusa la sua opera sintetica (la realtà effettiva di ciò che mi è estraneo). Nella intenzionalità così delineata si costituisce il nuovo senso d'essere che oltrepassa il mio ego monadico nella identità che gli è propria e si costituisce un ego non come "io stesso", che però si *rispecchia* nel mio io proprio, nella mia monade. Il secondo ego non è semplicemente presente, datoci in autenticità, ma è costituito come alter ego, ove quest'ego incluso nella espressione "alter ego" sono proprio io stesso nel mio proprio essere. L'*altro*, per il suo senso costitutivo, rinvia a me stesso; l'altro è rispecchiamento di me stesso e tuttavia esso non è propriamente un rispecchiamento, un analogo di me stesso, né addirittura un analogo in senso comune. L'ego è quindi, dapprima, delimitato nel suo essere proprio e nei suoi momenti costitutivi, non solo per quel che riguarda i vissuti, ma anche per le unità di valore che sono da lui inseparabili; così riguardato ed articolato, esso deve dar luogo al problema della possibilità per il mio ego, di costituire, al di dentro della sua appartenenza qualcosa di veramente "estraneo", in una attività che ha per titolo "esperienza dell'estraneo". Tutto ciò ha un senso che esclude il costituito dai momenti

concreti del concreto io-stesso che costituisce il senso in certo modo come analogo dell'io. Ciò riguarda dapprima un aler ego qualunque, ma poi tutto ciò che a partir da questo ottiene delle determinazioni di senso, in breve un mondo oggettivo nel suo pieno e proprio significato.

Questa problematica guadagnerà in intelligibilità, se noi procederemo a caratterizzare la sfera di proprietà del-
Pego e ad effettuare esplicitamente l'epoché astrattiva che la produce. L'esclusione tematica dei prodotti costitutivi dell'esperienza dell'estraneità ed insieme di tutti i modi di coscienza che si riferiscono all'estraneità, non equivale ora semplicemente all'epoché fenomenologica operata in riguardo alla spontanea posizione di valori d'essere nella estraneità, come quell'epoché già esercitata direttamente ed in attitudine spontanea verso la oggettività che è per noi. L'atteggiamento trascendentale è e rimane già sempre presupposto; in virtù di esso tutto ciò che per l'innanzi ci si è presentato in maniera diretta come essere vien preso esclusivamente come *fenomeno*, come senso presunto che può confermarsi, solo in quanto esso, identificandosi in sistemi costitutivi da rivelare, ha acquistato e mantiene per noi un senso d'essere. A questa rivelazione e quest'illustrazione del senso noi ci siamo ora preparati, mediante l'epoché di nuovo genere, in modo più preciso nella maniera seguente.

In quanto trascendentalmente atteggiato, io cerco innanzitutto di delimitare la sfera del *mio-proprio* al di dentro del mio orizzonte trascendentale di esperienza. E' la sfera, dico dapprima, del *non-estraneo*. Comincio poi a liberare astrattivamente quest'orizzonte d'esperienza da ogni estraneità. E' proprio del fenomeno trascendentale "mondo", che questo sia dato direttamente in esperienza concordante; si deve pertanto, in uno sguardo generale sul mondo, fare attenzione al modo in cui l'estraneità interviene nel determinare un senso ed in tanto escluderla astrattivamente. In tal modo noi astraiamo dapprima da ciò che dà all'uomo ed agli animali il loro senso specifico come essere vivente, per così dire, del genere

dell'io; successivamente astraiamo da tutte le determinazioni del mondo fenomenale che per il loro senso rimangono ad *altri* come soggetti-*io* e quindi li presuppongo. Lo stesso per tutti i predicati culturali. Potremo a questo proposito dire anche che noi astraiamo da ogni *spiritualità estranea* come da ciò che produce il senso specifico di tutta l'estraneità che è qui in questione. Né si deve trascurare il carattere della "ambivalenza per ciascuno", della presenza e raggiungibilità per ciascuno, e della possibilità per ciascuno d'interessarsi o non interessarsi di qualcosa nel corso della vita e delle tendenze; è questo infatti il carattere che, essendo proprio a tutti gli oggetti del mondo fenomenale, costituisce la loro estraneità. Esso sarà quindi da escludere astrattivamente.

Qui dobbiamo constatare una cosa importante. Nella astrazione ci rimane, del fenomeno "mondo", un certo strato unitario e coerente, che è il resto del correlato trascendentale dell'esperienza del mondo, procedente con continuità e coerenza. Noi possiamo, nonostante la nostra astrazione, procedere continuamente nell'esperienza intuitiva, rimanendo con ciò esclusivamente in quello strato del mondo. Questo strato unitario è piuttosto caratterizzato dal fatto che esso ha funzione di fondamento; ciò vuol dire che io non posso possedere l'estraneità come esperienza, né quindi il senso "mondo oggettivo" come senso d'esperienza, senza avere quello strato in una esperienza reale ed effettiva, mentre la reciproca non vale.

Consideriamo il risultato della nostra astrazione più da vicino; vediamo quindi che cos'è che essa ci lascia. Nel fenomeno "mondo", come mondo che appare in senso oggettivo, si distingue uno strato inferiore come *natura appartenente* [eigenheitliche Natur], che deve restare ben distinto dalla mera natura in senso assoluto, e perciò da quella che costituisce il tema della ricerca naturale. Invero, anche questa sorge mediante l'astrazione, cioè astraindo da tutto ciò che è psichico e dai predicati del mondo oggettivo che sorgono dalla presenza delle persone umane. Ma quel che si ottiene in quest'astrazione della ricer-

ca naturale è uno strato che appartiene al mondo oggettivo stesso (che nell'atteggiamento trascendentale è come il senso "mondo oggettivo" spettante agli oggetti) ed è quindi pur esso oggettivo; parimenti ciò da cui si fa astrazione è da parte sua un oggettivo (psichicità oggettiva, predicari di cultura oggettivi ecc.). Ma nella nostra astrazione scompare già del tutto il senso detto "oggettivo" che appartiene a tutto ciò che è mondano come risultato della costituzione intersoggettiva esperibile per ciascuno. In tal modo appartiene alla mia proprietà, purificata da ogni senso di soggettività estranea, un senso di "mera natura" che ha perduto anche l'"essere-per-ciascuno" e che perciò non può in alcun modo esser preso per uno strato astrattivo del mondo stesso o meglio del suo senso. Tra i corpi di questa *natura* colti in modo appartenitivo io trovo poi il *mio corpo* nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico [*Körper*] ma proprio corpo organico [*Leib*], oggetto unico entro il mio strato astrattivo del mondo; al mio corpo ascrivo il campo della esperienza sensibile, sebbene in modi diversi di appartenenza (campo delle sensazioni tattili, campo delle sensazioni termiche ecc.). Questo corpo è la sola ed unica cosa in cui io direttamente *governo ed impero*, dominando singolarmente in ciascuno dei suoi *organi*. Io percepisco, posso sempre percepire, con le mani sensazioni tattili e cinesiche, con gli occhi sensazioni visive, ecc.; i fenomeni cinesici degli organi scorrono nell'*io faccio* e sottostanno al mio *io posso*. In seguito, ponendo in giuoco le cinesi, posso urtare, spingere e cioè *agire* direttamente e quindi indirettamente con il mio corpo. Nella mia attività percettiva percepisco (o posso percepire) tutta la natura e in essa la mia corporeità propria che in quest'atto è perciò riferita a se stessa. Ciò diviene possibile perché io *posso* percepire una mano *per mezzo* di un'altra, l'occhio per mezzo della mano e così via, ove l'organo funzionante deve farsi oggetto e l'oggetto organo funzionante. Lo stesso dicasi per la possibile azione originaria della *natura* e della stessa corporeità mediante la corporeità che è

quindi riferita a se stessa anche praticamente.

La posizione emergente del mio corpo appartenivamente ridotto significa già un tratto della posizione emergente della *essenza appartenitiva* propria del fenomeno oggettivo "io come quest'uomo qui". Se riduco appartenivamente altri uomini ottengo corpi appartenitivi, se me come uomo ottengo il mio *corpo* e la mia *anima*, o me stesso quale unità psicofisica nella quale si trova il mio io personale che in questo corpo e *per mezzo di* esso opera sul *mondo esterno* e patisce da esso. Si è così costituito in generale il mio io personale come unità psicofisica in virtù dell'esperienza costante di questi singolari riferimenti egologici con il corpo organico. Compiuta la purificazione appartenitiva del mondo esterno, del corpo organico e del complesso psicofisico, ho perso il mio senso naturale d'essere un io, poiché rimane escluso ogni rapporto di senso ad un possibile *noi*, come soggetti o come oggetti ed è anche escluso ogni mio essere mondano in senso naturale. Nella mia unità spirituale io resto ancora, tuttavia, come polo identico dei miei molteplici vissuti puri, momenti della mia intenzionalità attiva o passiva e di tutte le abitudini che si costituiscono o si costituiscono in base a quest'intenzionalità.

Così noi, mediante questa speciale separazione astrattiva del senso della estraneità, abbiamo mantenuto come resto una specie di mondo, una natura ridotta ad appartenenza, cui mediante il corpo organico fisico abbiamo subordinato l'io psicofisico con anima e corpo e io personale, pure *particolarità uniche* di questo mondo così ridotto. Manifestamente capitano qui anche quei predicati che derivano il loro significato da quest'io, come per esempio i predicati di "valore" e di "lavoro". Tutto ciò (ecco la ragione di tante virgolette) non costituisce affatto alcunché di mondano nel senso naturale, ma solo quel che è esclusivamente mio proprio nella mia esperienza del mondo; esso penetra in ogni dove quest'esperienza e vi si mantiene anche in connessione intuitiva unitaria. Quel che noi dunque distinguiamo in articolazioni entro questo fenome-

meno-mondo appartenitivo è qualcosa di concretamente unitario, come si vede anche per il fatto che la forma spazio-temporale — ma presa solo come forma corrispondente appartenitivamente ridotta — entra in questo mondo così ridotto. V'entrano altresì gli "oggetti", le "cose", l'"io psicofisico" ridotti, stanti l'uno fuori dall'altro.

Ma qui ci imbatiamo in un fatto strano, ossia in una catena di evidenze che nella loro stessa connessione suonano come paradossi. Per aver posto in ombra la estraneità, non abbiamo toccato l'intero vivere psichico del mio io, di questo mio io *psicofisico*, entro cui sta il mio vivere nell'esperienza del mondo, e quindi nemmeno la mia reale o possibile esperienza dell'estraneità. La totalità della costituzione del mondo esistente per me, così come la sua divisione ulteriore in sistemi di appartenenza e di estraneità, è quindi inerente al mio essere psichico. Io, l'*uomo-io* (io psicofisico) ridotto sono qui costituito come membro del *mondo*, con il mio molteplice fuori-dime; ma sono io stesso che nella mia psiche costituisco tutto ciò e lo porto intenzionalmente in me. Se infatti si dovesse dimostrare che tutto quel che è costituito appartentivo, quindi anche il *mondo* ridotto, appartengono, in qualità di determinazione interna indistinguibile, all'essere concreto del soggetto costituente, allora si troverebbe nella autoesplicazione dell'io il suo mondo appartenitivo come *interno* mentre d'altro lato l'io, percorrendo immediatamente questo mondo, troverebbe se stesso come membro delle esteriorità del mondo e si distinguerebbe dal *mondo esterno*.

§ 45. L'ego trascendentale e l'autoapperezione appartenitivamente ridotta come uomo psicofisico.

Le ultime meditazioni, come tutte quante le meditazioni, noi le abbiamo compiute nell'atteggiamento della riduzione trascendentale, cioè dell'io meditante come ego trascendentale. Si vuol sapere ora come io, l'uomo-io ridotto

ad ente puramente appartenitivo, entro il fenomeno-mondo pur esso così ridotto, mi rapporto all'io come ego trascendentale e come questo si rapporta all'io di prima. L'ego trascendentale è risultato dalla *mesa in parentesi* dell'intero mondo oggettivo e di tutte le altre oggettività (anche ideali). Mediante quest'atto io son divenuto consocio di me come ego trascendentale, che nel suo vivere costitutivo costituisce tutto ciò che mi è oggettivo; l'io di tutte le costituzioni, il quale sta nei suoi vissuti attuali o potenziali e nelle sue abitudini d'io e in queste spiritualità e in questi momenti costituisce anche, come ogni che di oggettivo, così anche se stesso in quanto ego identico. Possiamo dire ora: in quanto io, come quest'io determinato, ho costituito come correlato il mondo che è per me e continuo in seguito in questa attività di costituzione, in tanto ho compiuto, sotto l'espressione "io in senso abituale" (che conviene all'io umano-personale al di dentro dell'intero mondo costituito), una *autoapperezione mondanizzante* in sintesi costitutive corrispondenti, che io mantengo costantemente in valore ed in formazione ulteriori. Ogni trascendentalità appartenitiva compare in me, come quest'ego ultimo, *nella mia psiche* come alcunché di psichico in virtù di questa mondanizzazione. Io ritrovo l'apperezione mondanizzante e posso ora dalla psiche, come fenomeno e come parte del fenomeno "uomo", ritornare a me come ego trascendentale universale ed assoluto. Se io quindi, come tale ego, riduco il mio fenomeno del mondo oggettivo ad un mio essere appartenitivo e se ora vi aggiungo ciò che posso mai trovare come mio, come appartenente a me (mentre non può più esser mantenuto alcunché di *estraneo* dopo questa riduzione), bisognerà che questa intera appartenenza del mio ego si ritrovi nel fenomeno-mondo ridotto come l'appartenenza della *mia psiche*, solo che però, come componente della mia apperezione del mondo, essa è qualcosa di *trascendentalmente secondario*. In quanto noi ci teniamo all'ultimo ego trascendentale e all'universo di ciò che è in lui costituito, vediamo che gli ap-

partiene immediatamente la divisione del suo intero campo trascendentale di esperienza, nella sfera della sua proprietà da un canto — insieme allo *strato coerente* della esperienza del mondo, in cui ogni estraneità è *messa in ombra* — e nella sfera dell'estraneità dall'altro. Ma qui si trova anche ogni coscienza dell'estraneità ed ogni modo di apparire *di essa* nella prima sfera. Ciò che l'ego trascendentale costituisce in quel *primo strato* come non-estraneo — come *proprio* — appartiene di fatto a lui come una componente del suo concreto essere proprio, cosa che sarà ancora da dimostrare; poiché esso è inseparabile dal suo essere concreto. Al di dentro e per mezzo di questo essere-proprio, l'ego costituisce però il mondo *oggettivo*, come universo di un essere a lui estraneo e, in primo luogo, l'estraneo del modo "alter ego".

S 46. L'appartentività come sfera delle attualità e delle potenzialità del flusso dei vissuti.

Finora noi abbiamo caratterizzato solo indirettamente il concetto fondamentale dell'*a-me-proprio* come non-estraneità, che da parte sua riposava sul concetto dell'*altro* e quindi lo presupponeva. Ma per illustrarne il senso, è importante fare emergere la caratteristica positiva di questo "proprio", e in special modo dell'*ego nella mia proprietà*. Le ultime frasi del paragrafo precedente ne hanno dato solo un'indicazione. Rifacciamoci dunque ad un punto di vista più generale.

Quando nell'esperienza si rileva un oggetto concreto come qualcosa a sé e quando vi si dirige l'attenzione dello sguardo comprensivo, allora, in tale prensione semplice, esso ci si appropria come mero oggetto indeterminato della intuizione empirica. Determinato e ulteriormente determinantesi, esso lo diviene quando l'esperienza propria segue sotto forma di un'esperienza determinante ed anzi descrittiva dell'oggetto stesso in base ad esso, ossia sotto forma di una pura esplicitazione. Questa esperienza, pro-

cedendo in sintesi articolate sul fondamento dell'oggetto dato in identità con se stesso nella sintesi intuitiva continuata della identificazione, sviluppa, in legami di intuizioni particolari, le determinazioni proprie dell'oggetto stesso, ossia le determinazioni *interne*. Queste compaiono originariamente come tali che *in esse* l'oggetto identico, stesso, per ciò che esso è, anzi per ciò che è *in sé e per sé*, è in se stesso, e vi si esplica nelle proprietà particolari il suo essere identico, ossia ciò che esso — in particolare — è. Questo contenuto proprio ed essenziale è anticipato ancora solo in generale e nella maniera di un orizzonte; esso non si costituisce originariamente che per l'esplicitazione (come provvisto del senso seguente: carattere interno, proprio ed essenziale, parte speciale, proprietà).

Applichiamo ora tutto ciò. Quando io nella riduzione trascendentale riflesso su di me, come ego trascendentale, io sono dato per me come questo ego *nella* maniera della percezione, anzi in percezione comprensiva. Io divengo consapevole anche di ciò, che io per l'innanzi c'ero già *come dato* per me, ma senza essermi colto, in modo originariamente intuitivo (in senso più ampio, percepito). Ma così, io sono dotato in ogni caso di un orizzonte aperto ed infinito di proprietà interne ancora non dischiuse. Anche ciò che mi è proprio mi si dischiude mediante l'esplicitazione che dalle operazioni e prodotti di questa ottiene il suo senso originario. Esso si svela originariamente nel dirigersi dello sguardo d'esperienza esplicitante su me stesso, sul mio *io-sono*, dato in maniera percettiva e ancora apodittica e sulla sua identità con se stesso, la quale permane nella sintesi continua ed apparentiva dell'originaria esperienza di sé. La proprietà essenziale di quest'identico si caratterizza come possibile o reale esplicitazione di esso, come ciò entro cui soltanto io dispiego il mio proprio essere identico, per la sua identità nei momenti particolari.

Or qui si deve osservare quanto segue: sebbene a buon diritto io parli della auto-percezione ed anzi ne parli riguardo al mio ego concreto, tuttavia non è con ciò detto che io mi muova sempre in percezioni particolari mie pro-

prie, come nel caso della esplicazione di una cosa visiva data percettivamente, di modo che per ciò stesso io ottenga espliciti percettivi e niente altro. Tuttavia è un dato primo dell'esplicazione del mio proprio essenziale orizzonte di essere, che io m'imbattra nella mia temporalità immanente e quindi nel mio essere sotto forma di infinità aperta sia d'un corso di vissuti, sia di tutte le mie proprietà che vi sono in certo modo incluse, alle quali appartiene anche la mia attività esplicativa.

Ora questa esplicazione, scorrendo nel presente vivente, può ritrovare nel modo di una proprietà percettiva solo qualcosa che scorra nel presente vivente. Essa scopre il mio passato proprio nella maniera più originaria possibile, mediante ripresentazioni al ricordo. Sebbene quindi io sia dato costantemente a me in maniera originale e possa procedere ad esplicitare la mia proprietà essenziale, quest'esplicazione si compie tuttavia per la maggior parte in atti di coscienza che non sono percezioni dei rispettivi momenti essenziali a me propri. Solo così mi può essere disponibile il mio corso di vissuti, poiché in esso io vivo come io intendo prima, nelle sue essenze e quindi nelle potenzialità che manifestamente mi sono appunto proprie ed essenziali. Le possibilità del genere "io-possibile" o "io-potrei", riferite all'apertura di queste o quelle serie di vissuti, quindi anche le possibilità del genere "io-possso-prevedere" o "rivedere", e la possibilità di penetrare e scoprire l'orizzonte del mio essere temporale, appartengono tutte manifestamente a me stesso in modo proprio ed essenziale.

Ma l'esplicazione è sempre originale quando sul piano dell'esperienza originale di sé dispiega l'oggetto sperimentato stesso e lo porta al livello di quella autodarietà che in questo caso è *quanto di più originario possa pensarsi*. In questa esplicazione si svolge l'evidenza apodittica dell'autopercezione trascendentale (dell'io-sono), sebbene entro certi limiti già prima determinati. In assoluta evidenza apodittica emergono solo, mediante l'autoesplicazione, le forme universali di struttura in cui io sono come

ego, in cui cioè sono e posso solo essere in essenziale universalità. Tra queste stanno (se pur non siano i soli) i modi d'essere sotto forma di una certa vita universale in generale o sotto forma di costante autocostruzione dei suoi vissuti propri come momenti temporali entro il tempo universale e così via. A questi a priori apodittico universale che ha una universalità indeterminata, ma ha pure la sua determinabilità, partecipa quindi ogni esplicazione dei singoli dati egologici come per esempio l'evidenza, pur imperfetta, del ripresentarsi al ricordo del passato proprio di ciascuno. La partecipazione all'apoditticità si mostra nella stessa forma apodittica della legge: quanta apparenza, tanto essere (che l'apparenza non fa che nascondere e falsificare). Questa legge, noi possiamo porla in questione, ricercarla e ritrovarla seguendo una via segnata prima, seppure solo approssimandoci al suo contenuto del tutto determinato. Questo stesso contenuto, col senso che ha di poter esser identificato certamente sempre di nuovo ed in tutte le sue parti ed i suoi momenti, è una *idea* valida a priori.

§ 47. Alla piena concretezza monadica dell'apparientività appartiene anche l'oggetto intenzionale. Trascendenza immanente e mondo primordiale.

Manifestamente, la sfera di proprietà, essenziale a me come ego, non si estende soltanto — e questo è degno di particolare attenzione — alle attualità o potenzialità del corso dei vissuti ma, come ai sistemi costitutivi, così anche alle unità costituite, questo però solo entro certi limiti. Cioè, se ed in quanto l'unità costituita è inseparabile dalla costituzione originale stessa, nel modo d'una unità concreta immediata, in tanto l'essere percettivo, come il percepire costitutivo, appartiene alla mia proprietà concreta.

Ciò non riguarda solo i dati sensibili che, presi come meri dati di sensazione, si costituiscono come dati miei

propri, nei ranghi del mio ego; ma piuttosto vale anche per tutte le mie abitualità che mi sono parimenti proprie e che, a partire dai miei propri atti che le determinano, si costituiscono come convinzioni stabili, tali che io, come io polare (nel senso speciale del mero io-polo), ottengo in esse le determinazioni specificamente egologiche. D'altro lato, si trovano qui anche oggetti *trascendenti*, per es. oggetti della *sensibilità esterna*, unità di molteplicità di modi di apparizione sensibile, se però io, come ego, tengo conto solo di ciò che è costituito come oggettività del fenomeno spaziale, in modo realmente originiale, mediante la mia propria sensibilità e le mie appercezioni proprie, *dalle quali esso non è concretamente separabile*.

Vediamo quindi che in questa sfera sta l'intero mondo, da noi già ridotto mediante l'esclusione delle componenti di senso della estraneità, e che questo mondo, così ridotto, deve pertanto ben a ragione ritenersi come possesso concreto definitivo e positivo dell'ego, o anzi come *proprietà* dell'ego stesso. Poiché noi lasciamo fuori di considerazione le formazioni intenzionali del "sentimento dell'essere altrui" [*Einfühlung*], ossia dell'esperienza dell'estraneità, noi abbiamo una natura ed una corporeità che si costituisce come oggettività spaziale e come unità trascendente di fronte al corso dei vissuti coscienziali, ma pur come mera molteplicità di oggettività d'una esperienza possibile, ove quest'esperienza non è altro che il mio proprio corpo organico e quel che vi è esperito non è altro che un'unità sintetica, non distinguibile da questa corrente di vita e dalle sue potenzialità.

In tal modo divien chiaro che l'ego concretamente preso possiede un universo del "suo-proprio-stesso" che si potrà svelare mediante un'esplicazione originale del suo ego sum apodittico, la quale è essa stessa apodittica o per lo meno lascia intravedere in sé una forma apodittica. Al di dentro di questa *sfera dell'originale* (ossia della auto-esplicazione originale) noi troviamo anche un *mondo trascendente* che sorge dalla riduzione al suo-proprio-stesso

(nel senso positivo già ora proposto) sul fondamento del fenomeno intenzionale "mondo oggettivo"; eppure si trovano anche in questo campo tutte le apparenze fluttuanti, fantasie, mere possibilità, oggettività eidetiche, corrispondenti come *trascendenze*, in quanto sono sottoposte solo alla nostra riduzione di appartenenza. Questo è ancora il campo di ciò che, mi è essenzialmente proprio, di ciò che io sono in me stesso nella mia concretezza piena, o come pure diciamo, nella mia *monade*.

§ 48. La trascendenza del mondo oggettivo come grado superiore di fronte alla trascendenza primordiale.

Il fatto che questa mia essenza di proprietà può in generale venire per me in contrasto con qualcos'altro, o il fatto che io, quale io sono, possa divenir conscio di un altro che io non sono, di uno a me estraneo, presuppone che non tutti i miei propri modi di coscienza rientrano nella cerchia di quelli che sono i modi della mia autocoscienza. Poiché l'essere reale ed effettivo si costituisce originariamente mediante la concordanza dell'esperienza, esso deve produrre in me, nel mio essere proprio, altre esperienze in sistemi di concordanze oltre l'esperienza-di-sé e del sistema delle sue concordanze, quindi anche del sistema dell'esplicazione di sé in proprietà sue.

Il problema è ora quello di vedere come sia da intendere il fatto che l'ego abbia in sé intenzionalità di questa nuova specie e possa sempre di nuovo formarne conferendovi un senso d'essere per il quale l'ego stesso *trascende interamente il suo proprio essere*. Come può un essere reale ed effettivo che è per me (ed appunto in quanto tale) esser non solo qualcosa di intenzionato da me, ma proprio qualcosa che, verificandosi in me con la sua coerenza propria, risulti tuttavia essere altro dal punto di intersezione, per così dire, delle mie sintesi costitutive? E dunque, quest'essere, una mia proprietà dalla quale non

si può concretamente separare? Ma già la possibilità del più vuoto presumere l'estraneo è problematica, se è pur vero che ognuno di questi modi di coscienza contiene la sua possibilità d'esser rivelato e d'esser portato di fronte ad esperienze che soddisfano o deludono la presunzione stessa e se è ancora vero che esso nella genesi della coscienza rimanda a simili esperienze dello stesso oggetto presunto o di uno simile.

Il fatto dell'esperienza dell'estraneo (del non-io) ci si presenta come esperienza di un mondo oggettivo e perciò dell'altro (il non-io nella forma di un altro io); è stato un risultato importante della riduzione appartentiva, eseguita su tali esperienze, l'aver posto in risalto uno strato intenzionale secondario di queste esperienze, nel quale ci si mostra un *mondo* ridotto come trascendenza immanente. Nell'ordine della costituzione di un mondo estraneo all'io, *esterno* al mio io proprio concreto (ma niente affatto esterno nel senso spaziale-naturale) vi è una trascendenza (o un *mondo*) in sé prima, *primordiale*, che, nonostante la sua idealità come unità sintetica del sistema infinito delle mie potenzialità, è pur tuttavia una *parte determinante del mio essere concreto proprio come ego*.

Deve ormai potersi intendere come su di un piano superiore e fondato venga ad effettuarsi il conferimento del senso [*Sinngebung*] per la *trascendenza oggettiva* vera e propria, costitutivamente secondaria, in quanto *esperienza oggettiva* [*Erfahrung*]. Non si tratta qui di scoprire una genesi che scorra nel tempo ma una analisi statica. Il mondo oggettivo mi sta innanzi continuamente presente, come la dedità della mia esperienza oggettiva viva e in divenire che anche, per ciò che ancora non è esperienza, continua a valere come abitualità. Si tratta di porre in questione questa esperienza stessa e di scoprire intenzionalmente il modo del suo conferimento di senso, il modo quindi con cui essa può essere esperienza e confermarsi come evidenza dell'essere effettivo provvisto di una essenza propria esplicabile che non è mia essenza propria né

mia parte integrante, mentre può ottenere tuttavia senso e conferma solo nell'essere mio.

§ 49. Prime linee del processo di esplicazione intenzionale dell'esperienza dell'estraneità.

Il senso ontico "mondo oggettivo" si costituisce sul fondo del mio *mondo* primordiale in parecchi gradi. Come primo è da rilevare il grado di costituzione de "l'altro" o della "alterità in generale" che è il piano dell'ego, escluso dal mio concreto essere proprio (ossia da me come *ego primordiale*). Unitamente a ciò, ed anzi appunto a motivo di ciò, si compie un *innalzamento di grado del senso al di sopra del mio mondo primordiale*, per cui esso diviene fenomeno di un determinato mondo *oggettivo*, il mondo uno e medesimo per ognuno, compreso me stesso. Pertanto *ciò che prima era in sé estraneo (il primo non-io) è ora l'altro io*. E ciò rende possibile la costituzione di un nuovo piano infinito di estraneità, della natura oggettiva e del mondo oggettivo in generale, cui appartengono gli altri ed io stesso. Sta nell'essenza di questa costituzione che sorge dagli altri, come "puri altri" (che però non hanno ancora senso mondano) il fatto che i per me *altri* non restano separati l'uno dall'altro, ma costituiscono piuttosto (naturalmente nella sfera della mia proprietà) una comunità-d'io comprendente me stesso ove gli io stanno l'uno insieme all'altro e l'uno per l'altro, *infine una comunità di monadi*, la quale è fatta in modo da costituire (nella sua propria intenzionalità di costituzione in comunità) *un unico identico mondo*. In questo mondo rientrano ora tutti gli io, ma secondo l'appercezione obiettivante con il senso di "uomini", o meglio uomini psicofisici come oggetti mondani.

La intersoggettività trascendentale ottiene con questa formazione di comunità una sfera d'intersoggettività, in cui si costituisce intersoggettivamente il mondo oggettivo, di modo che come *noi* trascendentale essa è già soggetti-

bile, ed elaborare realmente l'idealismo trascendentale della fenomenologia.

§ 50. L'intenzionalità indiretta dell'esperienza dell'estraneità come "appresentazione" (appercezione analogica)

Difficoltà vere e proprie, di fatto non lievi, costituiscono ora, dopo che abbiamo già definito il grado preliminare di trascendentalità tanto significativo, la definizione e la articolazione della sfera primordiale, che costituisce il primo dei passi già annunciati verso la costituzione del mondo oggettivo, ossia il passaggio agli altri. Sono difficoltà che risiedono quindi nell'illustrazione trascendentale dell'esperienza dell'estraneità, presa questa nel senso per cui l'altro non è ancora pervenuto ad assumere il senso "uomo".

Esperienza è coscienza originale; infatti nel caso della esperienza di un uomo in generale noi diciamo che l'altro ci sta innanzi, presente in carne ed ossa. D'altro lato questo tipo di presenza non ci impedisce di ammettere immediatamente che veramente qui dinanzi a noi non è l'altro io stesso, con i suoi momenti coscientiali e i suoi fenomeni stessi (ossia quel che per lui è fenomeno) e nulla di ciò che appartiene alla sua stessa essenza propria si porta alla dritta originaria. Se il caso fosse questo, se cioè l'essenzialità propria dell'altro si potesse attingere in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento della mia propria essenza e in conclusione egli stesso ed io saremmo un'unica cosa. Lo stesso accadrebbe per il suo corpo organico, se questo non fosse altro che il corpo fisico, il quale è solo un'unità costituente si nelle mie esperienze reali o possibili, appartenente alla mia sfera primordiale come formazione esclusiva della mia sensibilità. Dev'esserci qui una certa intenzionalità indiretta che proceda a partire dallo strato inferiore del mondo primordiale, posto sempre a fondamento; è que-

vità per il mondo ed anche per il mondo umano, forma nella quale l'intersoggettività si è data un'effettiva realizzazione oggettiva. Se però qui si distinguono da un canto la sfera intersoggettiva di proprietà e d'altro canto il mondo oggettivo, allora sarà anche per me necessario, in quanto come ego io mi pongo sul piano della intersoggettività costituita con le risorse della mia propria essenzialità, riconoscere che il mondo oggettivo non la trascende più in senso proprio, né trascende la sua essenza intersoggettiva propria, ma piuttosto le inerisce come trascendenza immanente. Detto più propriamente, il mondo oggettivo come idea, come correlato ideale di una esperienza intersoggettiva condotta o conducibile idealmente sempre innanzi in maniera concordante — esperienza intersoggettiva partecipata dalla comunità — è riferito essenzialmente alla stessa intersoggettività, costituita nell'idealità di una apertura sconfinata, i cui soggetti singoli son provvisti di sistemi costitutivi coerenti che si corrispondono l'un l'altro. Pertanto alla costituzione del mondo oggettivo appartiene per essenza un'armonia di monadi, anzi quella costituzione armonica particolare che le monadi hanno e quindi una genesi che si attua armonicamente nelle singole monadi. Questa non è però intesa come struttura metafisica dell'armonia tra le monadi; tanto meno le monadi stesse sono delle invenzioni o ipotesi metafisiche. Si tratta invece di un fatto che inerisce alla descrizione dei contenuti intenzionali che si trovano nei fatti del mondo di esperienza esistente per noi. Bisogna ancora una volta osservare a questo punto che, come è stato già notato in molti modi, le idee delineate non sono fantasie o modi di un essere come-se; che esse sorgono già insieme ad ogni esperienza oggettiva in maniera costitutiva ed hanno i loro modi di rettizza e della loro attiva formazione scientifica.

Ciò che noi abbiamo testé addotto costituisce un'anticipazione del processo dei gradi dell'esplicazione intenzionale, che noi dobbiamo compiere se vogliamo risolvere il problema trascendentale, preso nell'unico senso pensa-

sta mediazione che rende rappresentabile il momento della "co-presenza" [*Mit da*], la quale non è ancora la presenza stessa né può mai diventare presenza di sé, diretta [*Selbst-da*]. Si tratta qui dunque di una specie d'atto di "rendere-co-presente", d'una specie di *appresentazione*.

Una tale appresentazione è già presente nell'esperienza esterna, in quanto il lato effettivamente visto di una cosa e che ci si pone innanzi *appresenta* sempre e necessariamente un lato posteriore della cosa stessa e ne presume un contenuto più o meno determinato. D'altronde non può trattarsi, nel caso nostro, di quel preciso genere di appresentazione che già costituisce la natura primordiale, poiché questo genere possiede la possibilità d'una conferma mediante una presentazione riempitiva corrispondente (per cui il lato posteriore diviene lato anteriore); cosa che per altro, nel caso di quell'altra appresentazione che deve condurre ad un'altra sfera di originalità, dev'essere esclusa a priori. Come può nella mia sfera di appresentazione motivarsi l'appresentazione di un altro e perciò il senso detto "altro", anzi effettivamente in una esperienza esterna, come è già richiesto ed indicato dalla parola appresentazione (che vuol dire render consapevole nello stesso tempo presente)? Non può qui bastare il generico "rendersi presente" [*Vergegenwärtigung*]. Questo può avere carattere di appresentazione solo in quanto è un "darsi al presente" [*Gegenwärtigung*], cioè un autentico darsi-da-sé; solo in quanto richiesto dal presente esso può avere carattere di appresentazione, allo stesso modo in cui nell'esperienza esterna delle cose l'esistenza motiva percettivamente la coesistenza.

La base fondamentale d'una percezione autentica ci vien fornita dal processo continuo della percezione del mondo primordiale ridotto, percezione che, articolandosi nella maniera sopra descritta, s'inserisce nella struttura generale della costante autoperccezione dell'ego. Si tratta ora di sapere che cos'è che in questa veduta dev'essere specialmente preso in considerazione e come si produce la motivazione del processo in cui si rivela l'operazione in-

tenzionale, veramente complicata, dell'appresentazione che ha effettivamente luogo.

Una prima direzione può fornircela il senso della parola "altri", "altro io". Altro significato alter-ego e l'ego che è qui implicito sono io stesso, costituito entro la mia proprietà primordiale, anzi come unica unità psicofisica (come uomo primordiale), o come io personale che domina sul mio corpo unico e che in maniera immediata esercita anche un'azione sul mondo primordiale; peraltro esso è il soggetto d'una vita intenzionale concreta, d'una sfera psichica che si riferisce a se stesso ed al mondo. Tutto ciò, proprio nella tipizzazione che sorge dal vivere esperiente, è ora a nostra disposizione insieme alle forme familiari di esplicazione e complicazione. Noi non abbiamo ricercato mediante quali intenzionalità, che da canto loro sono molto complicate, si sia costituito tutto ciò; è questo un piano del tutto proprio d'importanti ricerche al quale non ci siamo ancora introdotti né potevamo introdurci.

Ammettendo adesso che un altro uomo entri nel nostro dominio percettivo, vediamo che, riducendo ciò in senso primordiale, nel dominio percettivo della mia natura primordiale si fa luogo un corpo che, per esser primordiale, è naturalmente un mero momento costitutivo di me stesso (*transcendenza immanente*). Poiché in questa natura o mondo il corpo organico è in effetti l'unico corpo fisico che sia originariamente costituito e che possa originariamente costituirsi come organico, ossia come organismo funzionale, anche quell'altro corpo, che è pur compreso come organico, deve possedere il senso di una *trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo*. Ma tutto ciò esclude pertanto una giustificazione realmente diretta e primordiale dei predicati della specifica corporeità, una giustificazione cioè tratta da percezioni vere e proprie. È chiaro innanzitutto che solo una somiglianza, interna alla mia sfera di primordionalità, tra quel corpo ed il mio può fare del primo un *altro* corpo.

Vi sarebbe quindi una certa apperccezione di rassomi-

gianza ma non mai, in ogni caso, un ragionamento per analogia. L'appercezione non è un sillogismo, un atto di pensiero. Ogni appercezione, in cui noi cogliamo d'un tratto e verificiamo degli oggetti che ci si presentano come dati, come il mondo comune già dato, e di cui intendiamo senz'altro il senso con il proprio orizzonte, rimanda nell'intenzione ad una *produzione prima* in cui si sarebbe costituito per la prima volta l'oggetto che ha un tale senso. Anche le cose sconosciute di questo mondo sono note, in senso generale, per il loro tipo. Noi abbiamo di già visto cose analoghe, seppur non proprio queste. È così che ogni esperienza quotidiana contiene una trasposizione per analogia di un senso oggettivo, già originariamente determinato, al caso nuovo, nell'atto di anticipare, in una comprensione, l'oggetto come oggetto provvisto di un senso simile. Per quanto v'è qualcosa di presente come già dato, per tanto ha luogo una tale trasposizione, per cui avviene di nuovo che, quello che in ulteriori esperienze si riveli come provvisto di un senso effettivamente nuovo, può avere funzione produttiva e fondare una presenza già data di senso più ricco. Il fanciullo, per esempio, che già vede oggetti come cose, intende quasi per la prima volta il senso finale delle forbici, sicché da ora in poi egli vedrà senz'altro le forbici al primo sguardo; non però naturalmente, per una riproduzione esplicita o in una comparazione o in un ragionamento. Pertanto la maniera in cui nascono le percezioni e successivamente per se stesse fanno dei rimandi intenzionali alla loro genesi, mediante il loro senso e orizzonte di senso, è molto varia. Alle formazioni graduali del senso oggettivo corrispondono quelle dell'appercezione. Alla fine, ritorniamo sempre alla distinzione radicale delle appercezioni in un'appercezione che per la sua genesi appartiene puramente alla sfera primordiale, ed un'altra appercezione o un altro genere di appercezione, che compare con il senso "alter ego" e, che, in virtù d'una genesi superiore, stabilisce, su questo senso, un senso nuovo.

§ 51. "Appaiamento" come componente costitutiva, per associazione, dell'esperienza dell'estraneo.

Dobbiamo ora indicare la caratteristica propria della comprensione analogica per la quale un corpo è accolto entro la mia sfera primordiale come mio corpo organico proprio che è sempre altresì corpo fisico. C'imbattiamo per prima cosa nel fatto seguente: il fattore originale che qui produce la donazione originaria è costantemente vivo e presente, sicché la donazione originaria rimane sempre in processo di vivente attività. Troviamo poi quest'altra proprietà, di cui abbiamo già conosciuto la necessità: ciò che in virtù della relazione analogica viene presentato non può mai darsi realmente al presente diretto, alla percezione autentica. Alla prima proprietà si connette quest'altra: l'ego e l'alter-ego sono dati pur sempre e necessariamente in un *appaiamento originario*.

L'appaiamento, ossia il presentarsi configurato come un paio e successivamente come gruppo o moltitudine, è un fenomeno universale della sfera trascendentale (e parallelamente della sfera psicologico-intenzionale). Aggiungiamo subito che per quanto un appaiamento è attuale, per tanto si estende quel genere mirabile di donazione originaria di apprensione analogica, donazione che rimane sempre viva ed attuale; e noi abbiamo rilevato quest'appercezione come la proprietà prima ed originaria della esperienza della estraneità, che però non è esclusivamente propria di questa esperienza.

Spieghiamo innanzitutto l'essenziale dell'appaiamento (e poi della formazione di una pluralità) in generale. Ess'è forma originaria di quella sintesi passiva che noi, in opposizione alla sintesi passiva della *identificazione* designammo come *associazione*. In un'associazione appaiante il caratteristico è questo, che, nel caso più primitivo, due elementi sono dati intuitivamente ed espressamente nell'unità della coscienza e per ciò stesso in pura passività, anche in maniera essenziale; e quindi, indipendentemente dal fatto che siano osservati oppure no, in quanto sono ap-

parizioni distinte, fondano fenomenologicamente un'unità di somiglianza e sono perciò sempre costituiti come un paio. Quando sono più di due, si costituisce allora un gruppo, una pluralità fenomenalmente unitaria fondata in appaiamenti singoli. Con un'analisi ulteriore noi troviamo essenziale a questo fenomeno un *passaggio di comprensione intenzionale* [*ein intentionales Uebergehen*] che ha luogo geneticamente (ed essenzialmente), per tanto che i dati che si appaiano sono consaputi insieme e pure distintamente. Più precisamente questi dati si richiamano vicendevolmente in un'attività vivente e si identificano spingendosi l'uno sull'altro con il loro senso oggettivo. Questa identificazione può essere totale o parziale; essa ha sempre un suo grado ed il suo caso limite è la *eguaglianza*. L'atto dell'identificazione consiste nello spostare il senso tra i dati appaiati, cioè nell'appercipire l'uno secondo il senso dell'altro, per tanto però che i momenti di senso, realizzati nell'oggetto esperto e posti nella coscienza dell'*alterità*, non rendano impossibile questo passaggio.

Nel caso che particolarmente ci interessa dell'associazione e dell'appercezione dell'alter ego mediante l'ego, l'appaiamento si ha solo quando l'altro viene nel mio campo di percezione. Io, come io psicofisico primordiale, mi tengo costantemente distinto entro il mio campo primordiale di percezione, sia che faccia attenzione a me stesso, che mi applichi in qualche attività oppure no. In particolare, c'è sempre il mio corpo sensibilmente distinto che, per di più, è affetto, in modo primordiale e originale, dal senso specifico della corporeità organica. Se ora un corpo appare distinto nella mia sfera primordiale e mi si presenta come *simile* al mio essere corporeo, tale cioè che possa formare un appaiamento fenomenale col mio corpo, è senz'altro chiaro che quel corpo deve assumere il senso di corpo organico dal mio corpo stesso mediante un trasferimento di senso. Ma l'appercezione è veramente così comprensibile in modo chiaro? Si tratta di una mera appercezione mediante passaggio di senso, come qualunque altra? Che cos'è che rende "estraneo" quel corpo e non

semplicemente un *secondo* corpo mio? Qui si deve chiaramente prender in considerazione quel che vien designato come il secondo carattere fondamentale dell'appercezione in questione, che cioè nella mia sfera primordiale non può realizzarsi in modo autentico ed originale nessun tratto del senso trasferito di specifica corporeità organica.

§ 52. Appercezione come un tipo di esperienza provvisto d'una maniera sua propria di conferma.

Ma a questo punto sorge il difficile problema di rendere come mai sia possibile l'appercezione e non possa invece essere eliminata. Come accade (così come i fatti c'insegnano) che il senso, passato dall'uno all'altro membro, sia assunto come provvisto d'una validità d'essere e come contenuto di determinazioni *psichiche* appartenenti all'altro corpo, mentre tali determinazioni non possono mai mostrarsi in autenticità nel dominio originale della sfera primordiale (la sola di cui disponiamo)?

Guardiamo più da vicino questa situazione intenzionale. L'appresentazione che mi dà l'altro nella sua irraggiungibile originalità è frammista ad una presentazione originale (quella del corpo altrui come parte della natura datami in modo apparentivo). Ma in quest'intraccio il corpo organico estraneo e l'io estraneo che vi domina mi sono dati nel modo d'una esperienza unitaria trascendente. Ogni esperienza è riferita ad altre che soddisfano e confermano gli orizzonti dell'appresentazione; esse includono ora, sotto forma di anticipazione non-intuitiva, le sintesi potenzialmente verificabili dell'ulteriore esperienza concordante. Considerando l'esperienza dell'estraneo, è chiaro che il loro processo di riempimento e verifica non può aver successo che *mediante nuove appresentazioni trascorrenti in sintetica concordanza* e secondo il modo in cui le appresentazioni debbono il loro valore d'essere al nesso di motivazioni che ha sempre le sue presentazioni ap-

partentive, seppur cangianti.

Come guida indicativa per un'opportuna chiarificazione può bastare la seguente proposizione: il corpo organico estraneo, di cui ho esperienza, si notifica progressivamente come vero corpo organico solo nel suo *comportamento esteriore* mutevole ma sempre concordante che è tale da mostrar sempre il suo aspetto psichico, indiziante apprensivamente la psichicità che deve ora comparire nella pienezza d'una esperienza originale. E così dev'essere nel mutarsi del comportamento da una fase all'altra. Se la concordanza non ha luogo il corpo organico viene esperito come mera parvenza.

Il carattere d'essere dell'*estraneo* si fonda su questo processo in cui l'originalmente irraggiungibile è raggiunto e confermativamente. Tutto ciò che può mai rendersi presente e manifestarsi come originale sono soltanto io stesso o appartiene a me come mia proprietà. Ciò che mediante me stesso e la mia appartenenza è esperito nel modo derivato [*fundierten*] d'una esperienza che non può soddisfarsi primordinalmente e non si dà da sé in modo originale ma è indiziato da conferme conseguenti, è *estraneo*.

Ess'è dunque pensabile solo come analogo della appartenività. Ha luogo necessariamente, in virtù della sua costituzione di senso, come *modificazione intenzionale* del mio io che è stato il primo ad oggettivarsi, cioè del mio mondo primordiale. L'*altro* ha fenomenologicamente luogo come *modificazione di me stesso* (ossia di quell'io che possiede da parte sua questo carattere di essere *mio* in virtù dell'appaiamento che ha ora necessariamente luogo determinando l'opposizione). È chiaro che intanto è oggetto di apprensazione, nella modificazione analogica, tutto ciò che appartiene alla concretezza di quest'io, dapprima come suo mondo primordiale e poi come ego intrinsecamente concreto. In altre parole, per l'apprensazione si costituisce nella mia monade un'altra monade.

Qualcosa di simile — per mostrare un paragone istruttivo — accade al di dentro della mia proprietà, anzi al di

dentro della mia sfera di vivente presenzialità, ove il mio passato m'è dato solo mediante il ricordo, nel quale è caratterizzato come passato, come un presente che è già passato, ossia in modificazione intenzionale. La verifica d'esperienza del passato come modificazione si compie poi necessariamente nelle sintesi di concordanza della riprensazione al ricordo; solo così il passato si conferma come tale. Come ora il mio passato, portomi nel ricordo, trascende il mio presente vivente come modificazione di esso, così analogamente l'essere *estraneo*, dato nell'apprensazione, trascende l'essere mio proprio (proprio cioè nel senso oramai puro e semplice della appartenività primordiale). Dall'una parte e dall'altra, la modificazione sta come momento di senso, nel senso stesso; essa è il correlato dell'intenzionalità che la costituisce. Così come io costituisco, nel mio presente vivente, il mio passato, entro il dominio della *percezione interna*, in virtù di ricordi coerenti che affiorano al mio presente, allo stesso modo si può, nella mia sfera primordiale o nel mio ego, costituire l'ego estraneo mediante apprensazioni che compaiono in essa motivate dal suo contenuto; queste si possono cioè costituire in atti di presenzialità di nuovo tipo, che hanno come correlato una modificazione di nuovo genere. Certamente, finché io considero delle presenzialità nella mia sfera appartenitiva, l'io che fa da centro, correlativamente determinato, non è che l'unico identico io-stesso. Ma ad ogni essere estraneo, in quanto contiene entro di sé un orizzonte di concretezza, dato in apprensazione che necessariamente gli appartiene, è proprio un io dato in apprensazione, che non sono però io stesso ma la mia modificazione, l'altro io.

Un'esplicazione realmente sufficiente delle connessioni noematiche che costituiscono l'esperienza dell'estraneità, connessioni assolutamente necessarie per illustrare completamente la loro opera costitutiva, ossia della loro opera prodotta per associazione costitutiva, non è in verità ancora compiuta, con le considerazioni che si sono finora addotte. C'è bisogno di un completamento per ar-

rivare ad una perfetta comprensione evidente della possibilità e della portata d'una costituzione trascendentale del mondo oggettivo e quindi dell'idealismo fenomenologico trascendentale.

§ 53. Le potenzialità della sfera primordiale e la loro funzione costitutiva nell'appercezione dell'altro.

Il mio corpo fisico, in quanto riferito a se stesso, ha i suoi modi di darietà del *qui* centrale; ogni altro corpo, compreso il corpo dell'*altro* ha il modo del *là*. Questa orientazione verso "là" sottostà alla libera variazione in virtù delle mie cinestesi. In tal modo nella mia sfera primordiale è costituita l'unica natura spaziale attraverso il mutamento delle orientazioni; questa costituzione ha anzi luogo in quanto la natura è riferita intenzionalmente alla mia corporeità fungente percettivamente. Ora il fatto che il mio corpo fisico si colga e si possa cogliere tal quale ogni altro corpo esistente nello spazio od ogni altro corpo mobile nella natura, è manifestamente connesso alla possibilità espressa in queste parole: io posso mutare la mia posizione nel libero mutamento degli stati cinestesi, e specialmente per la libertà che ho di andare intorno, di modo tale che posso cambiare ogni "là" in un "qua", il che significa che posso assumere una qualsiasi posizione dello spazio. Ciò implica che se percepissi una cosa da un "là", io non la vedrei, pur essendo essa la stessa, che in diversi ed altri modi di apparizione corrispondenti, che sono propri della stessa qualificazione "esserci", dunque a ciascuna cosa non solo appartengono costitutivamente i sistemi di apparizione che corrispondono al mio momentaneo *esser-da-qui*, ma anche quelli precisamente corrispondenti al cambiamento di posizione che mi sposta nel "là". E lo stesso accade per ogni altro "là".

Ora non dovrebbero queste connessioni caratterizzate associativamente, o piuttosto le formazioni annesse alla costituzione primordiale della mia natura, essere tenute

in considerazione essenziale, per illustrare l'attività associativa dell'esperienza dell'estraneo? In verità io appercepisco l'altro non semplicemente come un duplicato di me stesso, in quanto cioè io possiedo la mia sfera originale ed una ad essa simile e perciò i miei modi di apparizione spaziale che mi son propri in base al mio "essere qui"; ma piuttosto (a veder la cosa più da vicino) in quanto io ho quei fenomeni che avrei potuto avere identicamente in se stessi quando mi fossi recato là e vi fossi stato. Inoltre, l'altro è appercepito in appercezione come *io* di un mondo primordiale, ossia come io di una monade nella quale è originariamente costituito ed esperito il suo corpo organico nel modo del "qui" assoluto, anzi come centro funzionale del dominio che esso esercita. Quindi, in questa appercezione, il corpo, che appare nella *mia* sfera monadica nel modo del "là" e che viene appercepito come corpo fisico estraneo, come corpo organico dell'alter ego, costituisce l'indizio dello *stesso* corpo, ma nel modo del "qui" come lo esperisce l'altro nella *sua* sfera monadica. E tutto ciò in maniera concreta, con tutte le intenzionalità costitutive che questo modo implica.

§ 54. Illustrazione del senso proprio dell'appercezione che esperisce l'estraneità.

Quel che si è testé detto concerne manifestamente il processo dell'associazione costituente il modo della *alterità*. Non si tratta d'una associazione immediata. Quel corpo (di colui che sarà tosto l'altro) appartenente al mio mondo ambiente primordiale è per me corpo nel modo del *là*. Il suo modo di apparizione non forma il paio in associazione diretta con il modo di apparizione che effettivamente possiede il mio corpo (nel modo del "qui"), ma risveglia e riproduce un'appercezione simile, appartenente al sistema costitutivo del mio corpo organico come corpo nello spazio. Quest'appercezione richiama l'aspetto

che avrebbe il mio corpo, *se io fossi là*. Anche qui si compie un appaiamento, sebbene quel richiamo non divenga un ricordo diretto ed intuitivo. In questo appaiamento non entra solo il modo di apparizione, risvegliato dappri- cipio proprio dal mio corpo, ma il mio corpo stesso, come unità sintetica di questo modo di apparizione e di tutti i suoi molteplici altri modi divenuti familiari. In tal modo si rende possibile e si fonda l'appercezione analogica mediante la quale il corpo esterno che è là ottiene analogicamente il senso di corpo organico in base al mio corpo organico stesso. Successivamente esso acquista, per analogia con il mio mondo primordiale, il senso di corpo organico di un altro *mondo*. Il carattere generale di questa appercezione, come di ogni appercezione che sorge in maniera associativa, può ora esser così descritto: con l'identificazione associativa dei dati che fondano l'appercezione si compie un'associazione di grado superiore. Uno di questi dati è costituito dai modi di apparizione di un oggetto intenzionale, indice di un sistema (costituitosi per evocazione associativa) di apparizioni molteplici, nelle quali l'oggetto si mostra nella sua autenticità; l'altro dato si integra allora come fenomeno di qualche cosa, anzi di un oggetto intenzionale. Non è però come se l'unità e la molteplicità *trasferite* in quest'ultimo dato si limitassero a completarlo per mezzo dei modi di apparizione propri al primo dato; gli è piuttosto che l'oggetto appreso in maniera analogica, o meglio il sistema di fenomeni che esso *indica*, si adegua, pure in maniera analogica, all'apparizione analoga che questo sistema intero ha rievocato. Ogni trasposizione a distanza, sorgente per appaiamento associativo, è nello stesso tempo una fusione entro di esso, fin tanto che non sorgono incompatibilità tra i dati, ossia è similitudine o pareggiamento del senso dell'uno con quello dell'altro.

Ritorniamo ora al nostro caso dell'appercezione dell'alter ego; ovviamente ciò che è presente come oggetto di appercezione dalla parte di quel corpo là, non è un elemento psichico del mio primordiale *mondo ambiente*, e

in generale non è nulla della mia sfera di appartenenza. Io sono corporeamente qui, centro di un mondo primordiale orientato verso di me. Perciò tutta la mia proprietà primordiale come monade ha il contenuto della mia localizzazione, del mio "qui" e non già il generico contenuto di una localizzazione qualunque e nemmeno di quell'esseri- tà determinato che si cambia entro un certo "io posso ed io faccio". L'una cosa esclude l'altra, esse non possono stare insieme. Ma in quanto il corpo estraneo, posto nello spazio là, entra in una associazione, appaiante con il mio corpo, posto nello spazio qui e dacché si presenta in percezione, divenendo nucleo di una appercezione, ossia dell'esperienza di un ego co-esistente, quest'ego dovrà allora, in conformità all'intero processo di produzione di senso che l'associazione costituisce, essere necessariamente appercepto come ego che è ora coesistente nel modo dell'"esser-là" (*come se io fossi là*). Il mio proprio ego, dato nella percezione costante di sé, possiede ora attualmente il contenuto del suo esser-qui. E dunque un ego che viene appercepto come altro. Quel che è primordiale- mente incompatibile entro la coesistenza diviene poi compatibile perché il mio ego primordiale costituisce, per appercezione apperceptiva, l'ego che è per lui altro. Quest'appercezione ultima non esige per sua natura e non ammette mai il riempimento mediante presentazione.

Facilmente s'intende anche il modo in cui quest'appercezione estranea fornisce sempre nuovi contenuti apperceptivi nel continuo procedere delle operazioni associative e produce quindi la conoscenza determinata dei contenuti mutevoli dell'alter ego. D'altra parte si comprende facilmente come si rende possibile una conferma conseguente mediante l'intreccio tra la presentazione costante e le richieste associative indirizzate ad essa nel modo dell'aspettazione. Il primo contenuto determinato dev'essere manifestamente formato dall'intelazione della corporeità organica dell'altro e del suo comportamento specifico; si tratta qui della intelazione delle membra come mani che hanno la funzione del tatto o quella di rimuove-

re qualcosa, come piedi che hanno la funzione del camminare, come occhi che hanno la funzione di vedere ecc. In tutto ciò l'io è dapprima determinato solo come ciò che domina sul corpo e in quanto si afferma costantemente secondo quel modo noto per cui l'intero aspetto, assunto dal corso della sensibilità per me visibile in maniera primordiale, deve corrispondere costantemente ai processi che nella loro tipicità mi sono noti, in virtù del mio proprio dominio corporeo. Successivamente risulta comprensibile il sentimento dell'essere altrui [*Einfühlung*] riferito a contenuti determinati della sfera psichica superiore. Anche questi si presentano come indizi corporei dal comportamento corporeo nel mondo esterno, per esempio del contegno di chi è addolorato, lieto ecc. Ma tutto ciò non mi diviene comprensibile che in base al mio comportamento proprio in circostanze analoghe. Gli eventi psichici superiori, molteplici e già noti, riassumono così il loro stile di connessioni sintetiche e delle forme in cui queste connessioni vanno costituendosi; essi mi si possono rendere comprensibili per gli addentellati associativi che hanno con lo stile del mio processo vitale che mi è empiricamente familiare nella sua tipica approssimativa. Qui opera anche ogni intelligenza che io compio degli altri, nel senso che essa apre la possibilità di nuove associazioni e di nuove lezioni. E reciprocamente, dato che ogni associazione per appaiamento è reversibile, ogni intelligenza compiuta rivela la vita psichica propria di ciascuno secondo somiglianza e diversità ed in nuovi atti di distinzione la rende capace di procurare nuove associazioni.

§ 55. La formazione della comunità delle monadi e la prima forma di oggettività come natura intersoggettiva.

Ancor più importante è intendere e chiarire quella comunità che in virtù dell'esperienza dell'estraneità si stabilisce immediatamente tra me, io psicofisico primordina-

le che domino su e con il mio corpo organico primordiale, e l'altro che viene esperito nell'appresentazione; anzi, in modo concreto e radicale, tra il mio ego monadico ed il suo. Quel che si costituisce come *prima cosa* sotto forma di comunità e che è *fondamento di tutte le altre formazioni intersoggettive di comunità* è la comunanza della natura in pari tempo alla comunanza del corpo organico estraneo e dell'io psicofisico estraneo che fa il paio con il mio io psicofisico proprio. Dato che la soggettività estranea sorge per appresentazione al di dentro della cerchia chiusa della essenzialità propria alla mia soggettività, che ha qui però il senso ed il valore di una soggettività essenzialmente *altra*, si potrebbe a tutta prima scorgere qui la presenza di un problema oscuro, quello del modo in cui deve venire ad effettuarsi una formazione di comunità in generale, anzi sotto la forma originaria di un mondo esistente in comunità. Il corpo organico estraneo, in quanto si manifesta nella mia sfera primordiale, è anzitutto un corpo fisico della mia natura primordiale, mia unità sintetica, e come tale non può quindi essere separato da me stesso, in quanto è una parte e una determinazione della mia proprietà essenziale. Se esso ha poi funzione appresentativa, insieme ad esso io ho coscienza dell'*altro*, già con il suo corpo organico, che gli è dato nel modo di apparizione del suo "esser-qui assoluto". Ma come accade che, in generale, io possa parlare dello *stesso* corpo, mentre questo nella mia sfera primordiale appare nel modo dell'*esser-là* e invece nella sfera sua propria nel modo dell'*esser-qui*? Tutte e due le sfere primordiali, la mia cioè, che per me come ego è la sfera originale, e la sua, che mi è data per appresentazione, non sono forse separate da un abisso che io non posso superare, poiché ciò significherebbe che io dovrei ottenere un'esperienza originale, non già un'appresentazione, dell'altro come tale? Se noi ci manteniamo a ciò che ci consta di fatto, come esperienza dell'estraneità, quale viene in ogni tempo ad effettuarsi, troviamo che in realtà il corpo sensibile veduto è senz'altro esperito come il corpo dell'altro e non

solo come un indizio della presenza dell'altro; non è già questo fatto un enigma?

Come avviene l'identificazione del corpo della mia sfera originale con quello che si costituisce, nell'altro ego, senz'alcuna relazione con il primo e che, una volta acquistata la sua identità, si dice lo stesso corpo organico dell'altro? Com'è in generale possibile? Tuttavia l'enigma sorge solo quando ambedue le sfere originali vengono tenute distinte; invece questa distinzione presuppone che l'esperienza dell'estraneità abbia già fatto l'opera sua. Poiché non è qui in questione la genesi temporale di quella specie di esperienza che si fonda su di una esperienza di sé precedente nel tempo, la soluzione non ci può esser data che da un'esatta esplicitazione dell'intenzionalità effettivamente ravvisabile nell'esperienza dell'estraneo e dalla dimostrazione delle motivazioni essenzialmente implicite nell'intenzionalità.

L'appresentazione, come tale, presuppone, diciamo una volta, un nucleo di presentazione. È una presenziale, connessa per associazione ad una percezione attuale vera e propria, ma in modo tale da essere fusa con questa nella speciale funzione della co-percezione. In altri termini le due cose sono congiunte nella comune funzione di formare una percezione unica che in sé allo stesso tempo presenta ed appresenta eppure fa sorgere, per l'oggetto complessivo, la coscienza del suo esserci come se stesso. Dal punto di vista noematico, nell'oggetto di percezione presentativa-appresentativa manifestantesi nel suo esserci-stesso si deve distinguere ciò che vi è autenticamente percepito e l'ecceденza di ciò che vi coesiste senz'essere autenticamente percepito.

Ogni percezione di questo tipo è perciò trascendentiva [*transzenderend*], in quanto pone nell'oggetto più che il suo esserci-stesso reso di volta in volta *realmente* presente dalla percezione stessa.

Di tal genere è una qualunque percezione esterna, come per es. quella di una casa (distinta nei momenti di ciò che ci appare innanzi e di ciò che rimane dietro); ma in

fondo, ogni percezione, anzi ogni evidenza in generale, vien con ciò descritta nel suo carattere generale, solo che noi intendiamo la presentazione in senso ampio.

Applichiamo ora questa conoscenza generale al caso dell'esperienza della estraneità; anche qui bisognerà porre attenzione al fatto che essa può appresentare solo perché presenta, perché l'appresentazione anche qui può stare solo in comunità funzionale con la presentazione. Perciò accade che quel che essa presenta deve già prima apparire all'unità dello stesso oggetto che è quello qui appresentato. In altre parole, non si dà e non può mai darsi che il corpo della mia sfera primordiale, indiziante a me l'altro io (e quindi anche l'intera sfera primordiale e l'intero ego concreto appartenenti all'altro) appresenti l'esserci e l'esserci-assieme dell'altro, senza che tale corpo primordiale acquisti il senso di una coappartenenza all'altro ego e quindi senza che acquisti, nel modo dell'intera opera della associazione apperceptiva, il senso di corpo organico estraneo ed anzi di corpo fisico estraneo. Non è quindi come se quel corpo, che è là nella mia sfera primordiale, rimanga separato dal corpo organico fisico dell'altro, come se fosse quasi un segno del suo analogo (il che esigerebbe una motivazione manifestamente impensabile). Dunque entro l'estensione delle associazioni e delle appresentazioni, la mia natura primordiale non rimane separata dalla natura appresentata dell'altro, né quindi il mio ego concreto da quello dell'altro. Piuttosto, questo corpo naturale che è là, appartenente alla mia sfera, in virtù dell'associazione per appaiamento tra questo stesso corpo e il mio corpo organico preso insieme all'io psicofisico che vi domina, appresenta l'altro io, nella mia natura primordialmente costituita. Quel corpo vi appresenta dapprima il dominio dell'io su questo corpo là e in modo mediato il suo dominio sulla *natura* che vi si manifesta nel modo della percezione. È questa la stessa natura cui appartiene da un canto questo corpo che è là mentre essa costituisce dall'altro la mia stessa natura primordiale. È la stessa natura, ma solo nel modo di appa-

zione espresso da questa proposizione: "come se io stesso fossi al posto di quest'altro corpo fisico organico". Il corpo è pur lo stesso: per me, come esistente là, per l'altro, come esistente qua; esso è dato come corpo centrale e la *mia* natura intera è la stessa di quella dell'altro, poiché essa è costituita nella mia sfera primordiale come unità identica dei miei molteplici modi di dattà — identica nel cambiamento di orientazione al mio corpo come punto zero nel qui assoluto. Questa natura è l'elemento identico delle molteplicità ancora più ricche che, come mutevoli modi di apparizione di sensi diversi, appartengono in guisa di varie prospettive ad ogni singola orientazione determinata nei due sensi o versi, "qua" e "là" ed appartengono in maniera del tutto particolare al mio corpo legato al "qui" assoluto. Tutto ciò presenta per me il carattere originale della appartenenza, ossia di una cosa per me direttamente raggiungibile, proprio a me stesso, per una esplicazione originaria. Nell'appresentazione dell'altro rimangono gli stessi sistemi sintetici, con tutti i loro modi di apparizione e perciò con tutte le percezioni possibili, prese assieme ai loro contenuti noematici; solo che le percezioni effettivamente reali e i modi di dattà che vi sono realizzati e in parte gli oggetti che vi sono effettivamente percepiti, non sono gli stessi, ma sono quelli che si possono percepire a partire di là, ed appunto come sono "a partire di là". Lo stesso vale per ogni elemento appartenitivo e per l'estraneità, anche ove l'esplicazione originaria non si sviluppa in percezioni. Non è che io abbia una seconda sfera originale appresentata, provvista di una seconda natura e di un secondo corpo fisico organico (quello dell'altro stesso) esistente in questa natura; in tal caso sarebbe innanzitutto da domandarsi come io faccia ad apprendere l'uno e l'altro in quanto modi di apparizione di una stessa natura oggettiva. Gli è piuttosto che mediante l'appresentazione stessa e la sua unione, in quanto appresentazione, ad una presentazione (in virtù della quale c'è per me un altro e di conseguenza il suo ego concreto), si è già necessariamente prodotto il senso di iden-

tità che compete alla *mia* natura primordiale ed alla natura degli altri presentificata. A buon diritto si parla perciò di percezione dell'estraneo e successivamente della percezione del mondo oggettivo, percezione del fatto che l'altro mira allo stesso oggetto di me ecc., sebbene essa si formi esclusivamente al di dentro della mia sfera di appartenenza. Questo però non esclude che la sua intenzionalità trascenda la sfera della mia proprietà e quindi che il mio ego costituisca in sé un altro ego, anzi come effettivamente esistente. Quel che io effettivamente vedo non è un senso né un mero analogo, una immagine, in qualunque senso naturale, ma l'altro stesso; e quel che vi è colto in originalità effettiva, quella corporeità che è là (anzi solo un lato della sua superficie) è il corpo dell'altro stesso, visto però dalla mia posizione e da un certo lato, in conformità alla costituzione del senso che ha l'esperienza estranea di un corpo fisico organico. Questo è corpo di un'anima che non posso per principio cogliere originariamente, ma che mi è data insieme al suo corpo nell'unità di una realtà psicofisica.

D'altro lato però nell'essenza intenzionale di questa percezione dell'altro (che ormai sia come me stesso al di dentro di un mondo divenuto oggettivo) è incluso sia il fatto che io, come soggetto che percepisce, posso ritrovare la distinzione tra la mia sfera primordiale e quella dell'altro meramente presentificata e studiare così la duplice stratificazione noematica nel suo carattere proprio e sia il fatto che io posso esplicitare le connessioni della intenzionalità associativa. Il fenomeno di esperienza che ha per titolo "natura oggettiva", oltre alla stratificazione costitutiva primordiale, ne possiede un'altra, che viene ad essere appresentata a partire dall'esperienza dell'estraneità e riguarda innanzitutto il corpo fisico estraneo, che è per così dire l'oggetto in sé primo, come l'uomo estraneo è costitutivamente uomo in sé primo. La situazione di questo fenomeno originario dell'oggettività è già per noi chiara: in quanto noi oscuriamo l'esperienza dell'estraneità, io ottengo entro la mia sfera primordiale il fondo della

zioni. La concordanza si mantiene ora anche in virtù di una trasformazione delle appercezioni, ottenuta distinguendo le normalità dalle anomalie, siccome modificazioni intenzionali delle prime, o anzi in virtù della costruzione di nuove unità nel mutare di queste anomalie. Alla problematica delle anomalie appartiene anche il *problema dell'anormalità* e quello della gradazione degli animali in inferiori e superiori. In rapporto all'animale l'uomo, per dirla in modo costitutivo, rappresenta il caso normale, così come io stesso sono, in senso costitutivo, la norma originaria per tutti gli uomini; gli animali sono costituiti essenzialmente per me come *variazioni* anomale della mia umanità, non importa se poi anche negli animali bisognerà distinguere di nuovo normalità e anomalia. Si tratta sempre di modificazioni intenzionali nella struttura di senso stessa, modificazioni che si testimoniano come tali. Tutto ha bisogno di un'esplicazione fenomenologica che presenti molto più a fondo; ma per il nostro scopo bastano queste notazioni generali.

Dopo questi chiarimenti non è più un enigma il modo in cui io posso costituire in me un altro io, o per dirla in maniera più radicale, il modo in cui io posso costituire un'altra monade nella mia e esperire pure quel che è costituito in me come altro. Ed ancora, cosa che non si può separare da quel che s'è detto, non è più un enigma il modo in cui io posso identificare una natura costituitasi in me con quella di un altro (oppure, per parlare con la necessaria proprietà: il modo in cui io posso identificare la natura in me costituitasi con una natura che si costituisce in me come costituita dall'altro). Questa identificazione sintetica non è un mistero maggiore di quel che non sia ogni identificazione sintetica, compresa quella che ha luogo nella sfera mia propria di originalità ed in virtù della quale acquista per me senso e essere, attraverso il medio delle presentificazioni, una unità oggettiva in generale.

Prendiamo ora i seguenti esempi molto istruttivi e usuali nello stesso tempo per stabilire l'idea d'un legame costituentesi attraverso il medio delle presentificazioni.

costituzione presentativa, di un solo strato, del corpo estraneo. In quanto poi aggiungo questa costituzione, io ottengo, in maniera appresentativa ed in identificazione sintetica con questo strato presentativo, lo stesso corpo organico nel modo in cui esso è dato per l'altro stesso ed ottengo inoltre i modi di dati che hanno per esso possibilità di sussistere.

Ne viene, com'è facile intendere, che *ogni* oggetto naturale, da me appreso o apprensibile nello strato inferiore, acquista uno strato appresentativo (sebbene non possa divenire mai esplicitamente intuibile) che sta in rapporto di unità ed identità sintetica con lo strato datomi in originalità primordiale; si forma così uno stesso oggetto naturale nei possibili modi di dati dell'alterità. Questo si ripete mutatis mutandis per le mondanità superiori e successive del mondo concreto oggettivo, quale c'è sempre per noi come mondo degli uomini e della cultura.

È qui da osservare che nel senso dell'ottenuta appercezione dell'estraneo è incluso il fatto che il mondo degli altri, come mondo dei loro sistemi di manifestazioni, deve di già essere esperito senz'altro come lo stesso, allo stesso modo di quello dei miei sistemi di manifestazioni, il che implica l'identità del sistema di apparizione. Ora noi sappiamo bene che ci sono casi *anormali*, come ciechi, sordi ecc. e che quindi i sistemi di apparizioni non sono affatto sistemi sempre assolutamente identici, potendo esserci interi strati (sebbene non tutti) differenti. Ma l'anormalità deve pure costituirsi già come tale e ciò non può essere che sulla base di una normalità precedente. Questo indica ancora nuovi problemi all'analisi fenomenologica, a livello molto superiore, dell'origine costitutiva del mondo oggettivo, come quello che c'è per noi e c'è solo in virtù delle sue fonti proprie di senso, che altrimenti non potrebbe avere per noi né senso né il suo esserci. Esso ha l'esserci in virtù della verificazione concordante della costituzione apperceptiva, una volta costituita, che ha luogo nel processo dell'esperienza vivente in conseguente unanimità e eventualmente si può sempre stabilire *attraverso delle corre-*

Come può un vissuto mio proprio ottenere per me il senso ed il valore di un ente identico nella sua forma e nel suo contenuto temporale? L'originale non c'è più, ma io, attraverso ripetute ripresentazioni, ritorno ad esso; questo si compie nell'evidenza che ha per titolo la posizione: "io posso fare così sempre di nuovo". Ma queste ripresentazioni ripetute formano evidentemente una successione e sono tra di loro separate. Ciò non impedisce che una sintesi di identificazione le congiunga nella coscienza evidente della *identità*, ove è inserita l'identica ed irreperibile formazione temporale provvista dello stesso contenuto. Quindi l'espressione "identico" vale qui (e in generale) come identico oggetto intenzionale di vissuti separati ad essi immanente e perciò, solo come un irreal. Un altro caso in sé molto importante è quello della costituzione in senso pregnante di oggetti ideali logici. In un'azione di pensiero vivente ed articolata io formo una immagine, un giudizio, un'idea di numero. Un'altra volta io ripeto questa formazione ripresentandomi al ricordo la prima. Tosto ed in maniera essenziale si presenta la sintesi dell'identificazione e una nuova sintesi in ogni ripetizione che si deve compiere nella coscienza della "libertà di ripetere": è sempre questione della stessa identica posizione, della stessa identica idea di numero, ma prodotta in una ripetizione, ossia, che è lo stesso, portata ripetutamente all'evidenza. Questa sintesi si estende dunque (attraverso il medio della ripresentazione al ricordo) al di dentro della mia corrente di vissuti che si dà sempre come già costituita; essa va dal presente vivente ai momenti passati che mi hanno eventualmente interessato e stabilisce così un legame tra di loro. In tal modo si risolve il problema trascendentale, in sé altamente significativo, delle oggettività ideali, così dette in senso specifico. La loro sovratemporalità si mostra come ontemporalità, come correlato di una libera, producibilità e riproducibilità in ogni momento temporale qualunque. Tutto questo, in seguito alla costituzione del mondo oggettivo con il suo tempo oggettivo e i suoi uomini oggettivi

tivi come soggetti possibili di pensiero, si riporta manifestamente alle formazioni ideali, che a loro volta si oggettivano ed alla loro ontemporalità oggettiva; si può così intendere la loro contrapposizione alle oggettive realtà di fatto come individuate nello spazio e nel tempo.

Ritorniamo ora al nostro caso dell'esperienza dell'estraneità; vediamo dunque che essa, nella sua complessa struttura, stabilisce una connessione simile, mediata dalle ripresentazioni, tra l'esperienza di sé da un lato che si svolge nell'attualità vivente senza interruzioni dell'io concreto (esperienza di sé che è manifestazione di sé originale e passiva) come sua sfera primordiale, e dall'altro lato la sfera dell'estraneità presentificata in quella primordiale. L'esperienza dell'estraneità produce ciò mediante la sintesi identificativa del corpo organico estraneo, dato primordialmente, con se stesso, ma appreso in altri modi di apparizione. A partire di qua, essa si estende alla sintesi della natura identica, data a sua volta in maniera primordiale nell'originalità della sensibilità pura e nell'appresentazione verificata. Per tanto è originariamente fondata la coesistenza del mio io (e del mio io concreto in generale) con l'io estraneo, del mio io vero intenzionale con il suo, delle mie *realtà* con le sue; in breve si è fondata una forma temporale comune, ove ogni temporalità primordiale ottiene da sé il puro significato di un modo originale e soggettivo-individuale di apparizione della temporalità oggettiva. Si vede qui come la comunità temporale delle monadi, riferite costitutivamente l'una all'altra, sia indissolubile, perché è essenzialmente connessa alla costituzione di un mondo e del tempo mondano.

§ 56. Costituzione dei gradi superiori della comunità intermonadica.

Si è così spiegato il primo e più basso grado della formazione di comunità tra me, monade primordiale per me

stesso, e la monade costituita in me come estranea, perciò come esistente per sé, per me comprensibile soltanto in apprensione. Il fatto che gli altri si costituiscono in me come altri è l'unico modo possibile in cui essi possono avere per me senso e valore di essenti nelle loro determinazioni. Poiché gli altri hanno un tal senso in virtù delle risorse di una costante verificazione, è anche vero che sono, questo io non posso non ammetterlo; però essi sono pur esclusivamente in quel senso in cui sono costituiti. Sono cioè monadi, che sono per sé proprio come io sono per me, quindi in comunità e perciò legati (ripeto qui per accennarla l'espressione usata già prima) a me, come ego concreto, monade. Invero gli altri sono *realiter* separati dalla mia monade, in quanto nessun legame reale porta dai loro momenti di coscienza ai miei e così in generale dalla sfera di ciò che è loro proprio essenziale a quella di ciò che è mio proprio essenziale. A ciò corrisponde pure la separazione reale, mondana, del mio esseri psicofisico da quello degli altri, che si rappresenta come spaziale in virtù della spazialità dei corpi oggettivi. D'altronde, questa comunità originaria non è un puro nulla. Se ogni monade è realmente un'unità assoluta e chiusa, la penetrazione irreal e intenzionale degli altri nella mia sfera primordiale non è irreal nel senso di qualcosa che sia sognato, rappresentato secondo il modo della pura fantasia. V'è, tra un essere e l'altro, una comunità intenzionale, un legame che per principio ha carattere tutto proprio, una comunità effettiva, quella appunto che rende trascendentalmente possibile l'essere di un mondo, mondo di uomini e di cose.

Dopo che il primo grado della realizzazione della comunità e (ciò che è quasi lo stesso) la prima costituzione di un mondo oggettivo, a partir dal mondo primordiale, sono stati sufficientemente spiegati, i gradi superiori offrono relativamente poche difficoltà. In quanto anche in riferimento ad esse sono necessarie ampie ricerche per raggiungere lo scopo di una esposizione completa in tutti i lati con la sua problematica che si viene differenzian-

do, possono qui bastarci dei concetti esposti a grandi linee e facilmente comprensibili sulla base già stabilita. Partendo da me, inteso costitutivamente come monade originaria, io ottengo le monadi per me altre, o anzi *gli altri* come soggetti psico-fisici. Questo vuol dire che io non li ottengo solo come quel che sta di contro al mio corpo organico ed in virtù di un appaiamento associativo, riportandoli al mio esseri psico-fisico che, più in generale e in modo intelligibile, è l'*elemento centrale* anche del mondo della comunità preso nel grado ora considerato ed è tale in virtù dei necessari modi di dati orientati, propri degli altri. Io li ottengo piuttosto nel senso di una comunità umana, dell'*uomo* stesso il quale già come individuo contiene il senso di un membro della comunità (il che si estende alle società animali); ora è proprio di questo senso di comunità umana il rapporto costituito dall'essere l'uno per l'altro, rapporto che determina la parificazione del mio esseri con quello di ogni altro. E perciò io e ognuno siamo, ciascuno, un uomo tra altri uomini. Se io penetro con l'intelletto in un altro uomo e mi inoltro più addentro nel suo orizzonte di proprietà, m'imbatto tosto nel fatto che, allo stesso modo che il suo corpo fisico organico si trova nel suo campo di percezione, così anche il mio corpo fisico organico si trova nel suo campo di percezione e mi avviso del fatto che egli in generale mi esperisce come un altro per lui, così come io lo esperisco come altro per me. M'accorgo pure allo stesso modo che i molti altri sono esperiti come altri da ciascuno di loro; successivamente io vedo che posso esperire un altro qualsiasi ma non solo come altro, sibbene pure come uno che a sua volta si riferisce al suo altro, ed eventualmente, per una mediazione che si può pensare reiterabile, parimenti a me stesso. Anche questo è chiaro, che gli uomini divengono solo appercepibili in quanto non solo ritrovano altri ed altri ancora nel modo della realtà effettiva, ma li trovano anche nel modo della possibilità e secondo una libertà che è loro propria. La stessa indeterminata e sconfinata natura diviene quindi una na-

tura che comprende una illimitata molteplicità di uomini, anzi più generalmente di animali, non si sa come distribuiti nello spazio infinito, come soggetti di una possibile comunità reciproca. Naturalmente a questa comunità corrisponde, nella concretezza trascendentale, una corrispettiva comunità aperta di monadi, da noi designata anche come intersoggettività trascendentale. Questa è, occorre appena dirlo, in me, nell'ego che medita, costituita per me dalla fonte della mia intenzionalità ma in modo da costituirsi come identica tra tutti i modi di apparizione costituiti nella modificazione di *altri*, e però si determina solo in altri modi soggettivi di apparizione; l'intersoggettività trascendentale porta in sé, per sua costituzione necessaria, il mondo oggettivo identico.

Manifestamente è proprio dell'essenza del mondo trascendentale in me costituito (in me come anche in ogni comunità monadica per me pensabile) il fatto che questo mondo sia per necessità di essenza altresì un mondo di uomini, ossia che esso sia costituito in ogni individuo umano, con maggiore o minore completezza, come mondo psichico interno in vissuti intenzionali o in sistemi potenziali di intenzionalità che, in quanto *vivere psichico*, sono già da parte loro costituiti come esistenze mondane. La costituzione psichica del mondo oggettivo si intende per es. come mia reale o possibile esperienza mondana del mio io, il quale esperisce se stesso come uomo. Quest'esperienza è più o meno completa, ma è sempre un orizzonte aperto ed indeterminato. È qui che per ogni uomo si trova ogni altro essere fisico, psicofisico, psichico interno come regno di accessibilità aperte ed indeterminate che per lo più sono soltanto semplici possibilità.

§ 57. Spiegazione del parallelismo tra esplicazione psicologica interiore ed esplicazione egologico-trascendentale.

Partendo da qui non sarà difficile spiegare il parallelismo

necessario che vale tra esplicazione psicologica interiore e esplicazione egologico-trascendentale, ossia il fatto che la pura psiche, come si è già detto, è un'autooggettivazione della monade entro la quale essa si realizza e i cui gradi diversi costituiscono necessità essenziali se vogliamo che, in generale, per la monade debbano poterci essere degli *altri*.

Ne segue che a priori ogni analisi o teoria fenomenologico-trascendentale — compresa la teoria trascendentale del mondo oggettivo che abbiamo già cercato di delineare nei suoi tratti fondamentali — può essere compiuta, ritornando all'atteggiamento trascendentale, anche sul piano della natura. Questa teoria, trasferita nella spontaneità trascendentale, diviene una teoria psicologica interiore. Evidentemente ed empiricamente, ad una psicologia *pura*, che cioè esplica esclusivamente l'essenza intenzionale propria della psiche o del concreto io-uomo, corrisponde quindi una fenomenologia trascendentale, e viceversa. Ma questa situazione deve intendersi in termini trascendentali.

§ 58. Articolazione problematica dell'analitica intenzionale delle comunità intersoggettive superiori. Io e ambiente.

La costituzione dell'umanità, anzi di quella comunità che appartiene all'essenza intera dell'umanità, non è ancora esaurita in quel che si è detto. Ma, prendendo le mosse dalla comunità nel senso che abbiamo ora ottenuto, sarà naturalmente molto facile intendere la possibilità di atti-d'io che, attraverso il medio dell'attività rappresentativa dell'esperienza dell'estraneità, raggiungono l'altro io; s'intenderà anzi la possibilità di atti specificamente egologico-personali che hanno il carattere di atti *sociali* per i quali viene stabilita ogni comunicazione personale umana. Ora lo studio attento di questi atti nelle loro diverse conformazioni, per potere poi rendere intelligibile in senso trascendentale l'essenza di ogni socialità, costituisce

un compito importante. Con la comunità realizzata vera e propria, con la comunità sociale, al di dentro del mondo oggettivo si costituiscono, come oggettività spirituali tutte proprie, i diversi tipi di comunità sociali nelle loro gradazioni possibili; tra questi tipi vi sono quelli già indicati i quali hanno il carattere di personalità di ordine superiore.

Successivamente sarebbe da considerare un problema che non può scindersi dalla problematica indicata ed è anzi ad essa correlativo, il problema cioè della costituzione dell'ambiente specificamente umano, come l'ambiente culturale di ogni uomo e di ogni comunità umana, e della costituzione della sua, per quanto limitata, maniera di oggettività. Quest'oggettività è limitata, sebbene per me è per ognuno il mondo si dia in concreto solo come mondo della cultura, con il senso della raggiungibilità per ognuno. Ma anche questa raggiungibilità deriva da fondamenti essenziali costitutivi e non è incondizionata, come appare tosto in una più adeguata esposizione del suo senso. Questa raggiungibilità è quindi manifestamente distinta dalla assolutamente incondizionata raggiungibilità per ognuno, la quale appartiene per essenza al senso costitutivo della natura, della corporeità umana e per ciò dell'uomo psicofisico, inteso in senso generale. In ogni caso, nella sfera della universalità incondizionata sta ancora il fatto (correlato della forma essenziale della costituzione mondiale) che ognuno vive, a priori, nella stessa natura comune a tutti; è questa infatti una natura che egli ha conformata, in comunione necessaria del suo vivere con quello degli altri, nell'azione e nella vita individuale e comune, facendone un mondo di cultura, un mondo dotato di una significatività umana — anche se intesa nel suo grado primitivo. Ciò però non esclude, né a priori né di fatto, che gli uomini di uno stesso mondo possano vivere in una comunità culturale debole o addirittura nulla, per cui essi costituiscono ambienti culturali diversi come mondi concreti di vita, in cui vivono attivamente o passivamente le società relativamente o assolutamente separate. Ogni

uomo innanzitutto non intende che il suo ambiente concreto, formato di un nucleo e di un orizzonte rivelato; egli intende anzi la sua cultura appunto come uomo di una società che ha formato storicamente questa cultura. Una comprensione più profonda che schiuda l'orizzonte del passato come fattore determinante per l'intelligenza del presente, è per principio possibile per ciascun membro di questa comunità; questa possibilità gode di un certo carattere di originalità possibile solo per lui, non essendo accessibile ad un uomo che, appartenendo ad un'altra comunità, entri in rapporto con la prima. Innanzitutto egli intende gli uomini del mondo estraneo necessariamente come uomini in generale e come membri di un certo mondo culturale; in seguito egli dovrà gradualmente procurarsi, partendo da questo mondo culturale, le ulteriori possibilità di intelligenza. Egli deve, partendo da ciò che è generalmente comprensibile, aprirsi un adito all'intelligenza ulteriore degli strati sempre più vasti del presente per immergersi quindi nel passato storico che gli è a sua volta di aiuto per una rivelazione più ampia del presente.

La costituzione di *mondi* di qualsiasi tipo, a cominciare dal flusso dei vissuti propri, con le loro molteplicità aperte e indefinite, fino ad arrivare al mondo oggettivo nei suoi diversi gradi di oggettivazione, è posta sotto la legalità della costituzione *orientata*. È così che, come noi diciamo, anche il mondo della cultura si presenta come orientato in rapporto a un termine centrale, anzi ad una *personalità*. Qui il dato primordiale è costituito da me e dalla mia cultura di contro ad ogni cultura *estranea*. Quest'ultima è accessibile a me ed alla mia cultura solo per una specie di *esperienza di estraneità*, una specie di *sentimento d'altrui* [*Einfühlung*] rivolto all'umanità culturale estranea e alla sua cultura; questo sentimento ha bisogno anch'esso di una ricerca intenzionale sulla sua costituzione presupponente una costituzione primordiale ed una secondaria che hanno gradi diversi ma son sempre da ricomprendere assieme in un senso più ampio. Ora

qui il primordiale entra sempre nel mondo costituito come secondario, in un nuovo strato di senso, in modo da divenire il membro centrale di modi orientati di dati. Il mondo secondario è dato necessariamente come *mondo*, orizzonte d'essere accessibile che si può schiudere regolarmente. Lo stesso dicasi per il mondo, quello immanente, che noi chiamiamo corrente dei vissuti. Questa corrente, come sistema di relazioni reciproche di esteriorità, ci è data nella sua orientazione verso il presente vivente che si costituisce per primo, a partire dal quale è per noi raggiungibile ogni cosa che sta fuori di esso nella temporalità immanente. E di nuovo il mio corpo organico, al di dentro della sfera del primordiale nel nostro senso specifico, è membro centrale per la *natura*, in quanto è membro del *mondo* che si costituisce originariamente per il dominio esercitato dal mio corpo. Allo stesso modo il mio corpo psico-fisico è primordiale rispetto alla costituzione del mondo oggettivo costituito da rapporti di esteriorità reciproca, ed entra come membro centrale nei modi orientati di dati in questo mondo. Se il *mondo*, che nel nostro senso indicato è detto primordiale, non viene centro esso stesso del mondo oggettivo, ciò dipenderà dal fatto che questa totalità si oggettiva in modo da non dar luogo ad alcun nuovo rapporto di esteriorità reciproca. Invece la molteplicità del mondo dell'estraneo si dà come orientata verso il mondo mio ed è perciò un mondo in quanto si costituisce insieme ad un mondo oggettivo comune immanente a quella molteplicità; la forma spazio-temporale di questo mondo oggettivo ha anche la funzione di una forma di accessibilità per il mondo estraneo.

Ritorniamo ora al nostro caso del mondo di cultura; vediamo che esso è dato altresì come un mondo di cultura orientato e che è basato sul fondamento della natura universale e sulla forma di accessibilità spazio-temporale di questa natura, forma che ha anche la funzione di rendere accessibili varie molteplicità di culture e di formazioni culturali.

Noi dobbiamo rinunciare ad una ricerca più particolare sullo strato di senso che conferisce il senso proprio e specifico al mondo dell'umanità e della cultura come tali e lo fa passibile di predicati specificamente *spirituali*. Le espressioni costitutive che abbiamo compiuto riguardano i nessi di motivazione intenzionale in cui sorge costitutivamente la connessione dello strato fondamentale dell'intero mondo concreto, come quel che ci rimane quando facciamo astrazione da ogni predicato dello *spirito oggettivo*. Ci resta la natura intera, costituita già concretamente in sé come unitaria, ove sono inclusi i corpi umani ed animali; ma non abbiamo più il vivere psichico nella sua piena concretezza, poiché l'essere umano in quanto tale si riferisce sempre all'esserci di un mondo ambiente pratico, formato già sempre di predicati di significanza umana e per questo suo rapporto presuppone la costituzione psicologica di quei predicati.

Il fatto che ogni siffatto predicato del mondo sorge per una genesi temporale, costituita in modo da avere le sue radici nell'agire e nel patire umani, non ha bisogno di alcuna dimostrazione. Quanto all'origine di tali predicati nei singoli soggetti e quanto alla sua validità che resta inerte al mondo del vivere comune, risulta presupposto che una comunità di uomini, al pari di ogni uomo singolo, vive al di dentro di un mondo ambiente concreto cui si riferisce nel patire e nell'agire; si presuppone cioè che tutto questo sia già bello e costituito. Con la trasformazione costante del mondo del vivere umano, mutano anche manifestamente gli uomini stessi come persone, per tanto che essi debbono assumere proprietà abituali sempre nuove. E qui che divengono particolarmente notevoli i vasti problemi della costituzione statica e della costituzione dinamica, gli ultimi essendo poi problemi particolari della genesi universale tanto enigmatica. Per esempio, in riguardo alla personalità, non sorge solo il problema della costituzione statica dell'unità del carattere personale di contro alla molteplicità delle abitudini create e di nuovo distrutte; c'è anche il problema genetico che si rifà alle-

nigma del carattere innato.

Quanto a noi, basti avere indicato questa problematica di grado superiore come problematica costitutiva ed avere reso intelligibile il fatto che, in conclusione, procedendo sistematicamente nell'esplicazione fenomenologico-trascendentale dell'ego apodittico, ci si deve svelare il senso trascendentale del mondo anche nella piena concretezza in cui esso si trova come mondo costante del vivere di tutti noi. Tutto ciò riguarda inoltre tutte le formazioni particolari di mondo ambiente in cui esso ci si manifesta, a seconda della nostra educazione e del nostro sviluppo o della nostra appartenenza, come membri, a questa o quest'altra nazione, a questa o quest'altra cerchia culturale. In tutto ciò predominano delle necessità essenziali, domina anzi uno stile essenziale che trae l'origine della sua necessità dall'ego trascendentale e poi dalla intersoggettività trascendentale che gli è disponibile, quindi dalle formazioni essenziali della motivazione e della costituzione trascendentali. Quando se ne ottiene la rivelazione, allora questo stile a priori riceve una spiegazione razionale di dignità superiore, quale si conviene appunto all'intelligibilità ultima e trascendentale.

§ 59. Esplicazione ontologica e suo posto nell'insieme della fenomenologia trascendentale costitutiva.

Grazie all'insieme coerente delle analisi effettuate ed in parte anche alla delineaazione, procedente di pari passo, di una inevitabile problematica nuova e all'ordine da essa costituito, noi abbiamo ottenuto delle vedute filosofiche fondamentali. Procedendo dal mondo dell'esperienza, già datoci come esistente, siamo passati all'atteggiamento etico verso il mondo d'esperienza in generale pensato come esistente e già dato; abbiamo così compiuto una riduzione trascendentale, ossia ci siamo rifatti all'ego trascendentale che costituisce in sé la pre-datità e tutti i modi di datità che ne conseguono. Ci siamo così riportati,

con una modificazione eidetica del "se stesso", all'ego trascendentale in generale.

Noi l'abbiamo colto nel suo atto di esperire in sé il mondo, di dimostrarlo in maniera concordante. Seguendo l'essenza di tale costituzione e i suoi gradi egologici, abbiamo rivelato un a priori di nuovo genere, appunto quello della costituzione. Abbiamo così appreso a distinguere l'autocostituzione dell'ego per se stesso, nella sua essenzialità di *primordionalità* sua propria, dalla costituzione di ogni estraneità di diverso grado, ottenuta con le risorse dell'essenzialità sua propria. Né risultò l'unità universale della costituzione totale nella sua forma d'essenza, costituzione che si compie nel mio proprio ego; suo correlato risultò il mondo oggettivo esistente per me e per un ego in generale, mondo costantemente presente come già dato, la cui struttura viene articolandosi in falde di senso; ma ciò è sempre da intendere nel mio correlativo linguaggio [*Formstift*] a priori. E questa costituzione è pur essa a priori.

In queste esplicazioni massimamente radicali e conseguenti di ciò che è intenzionalmente contenuto nel mio ego e nelle mie modificazioni d'essenza e di ciò che se ne motiva intenzionalmente, si mostra che la generale struttura di fatto del mondo oggettivo dato, la sua costituzione di natura pura e semplice, come animalità, umanità, socialità in gradi diversi e come cultura, costituiscono una necessità essenziale, il che vale in una misura molto maggiore di quanto avremmo potuto immaginare. Ne viene come conseguenza necessaria e comprensibile che anche il problema di una ontologia a priori del mondo reale, la quale non è altro che la produzione dell'a priori appartenente alla sua universalità, è un problema inevitabile, ma d'altra parte è pure un problema unilaterale, che non si può dire filosofico in senso definitivo. Infatti un a priori ontologico di tal fatta (come quello della natura, dell'animalità, della socialità e della cultura) concede al fatto dell'essere, al mondo che c'è di fatto nelle sue *casualità*, una intelligibilità relativa, ossia l'intelligibilità che comporta la ne-

cessità (posta da una visione intellettuale) delle determinazioni, desunta da leggi essenziali, ma che non è filosofica, non costituisce cioè un'intelligibilità trascendentale. La filosofia richiede invece spiegazioni basate su necessità di essenza ultime e concrete, tali da soddisfare alla essenziale fondazione radicale di ogni mondo oggettivo sulla soggettività trascendentale, che quindi rendano concretamente intelligibile il mondo come senso costituito. È perciò che possono rivelarsi le *supreme ed ultime* questioni sollevabili intorno al mondo così inteso.

È stato un successo degli inizi della fenomenologia se il suo metodo, procedendo su di una intuizione pura ed eidetica, ha portato al tentativo di una nuova ontologia, radicalmente diversa dall'ontologia del secolo XVIII operante con concetti logici lontani dall'intuizione. In altri termini, il metodo della intuizione pura ed eidetica ha condotto al tentativo di edificare le singole scienze a priori (grammatica pura, logica pura, teoria pura del diritto, teoria essenziale della natura intuitivamente esperita ecc.) attingendo direttamente all'intuizione concreta ed al tentativo di una ontologia universale del mondo oggettivo che abbracci queste scienze a priori. A questo riguardo nulla impedisce di prender le mosse, in piena concretezza, dal nostro mondo ambiente umano e dall'uomo stesso riferito essenzialmente a questo mondo e quindi di ricercare in generale, in pura intuitività, quell'a priori di questo ambiente che è così ricco di contenuto e che non è stato mai elaborato, assumendolo come inizio di una esplicazione sistematica delle strutture d'essenza dell'essere umano e degli strati mondani che si rivelano correlativamente in esso. Ma quel che se ne ottiene direttamente, sebbene costituisca un sistema a priori, non diviene — per quel che s'è detto — un a priori filosoficamente intelligibile e riferibile alle fonti ultime dell'intelligibilità, se la problematica costitutiva non si presenta già come problematica di un grado specifico, quello filosofico, e se con ciò non si abbandona il campo naturale della conoscenza per guadagnare quello trascendentale. Ne viene che ogni

essere naturale, già dato immediatamente, viene ricostituito in nuova originalità e non è più interpretato semplicemente quasi come una validità ultima. Se in generale diciamo fenomenologico un procedimento che ha la sua fonte nella intuizione eidetica, in modo da pretendere ad una importanza filosofica, questo si può solo giustificare per il fatto che ogni intuizione autentica ha un suo posto proprio nella connessione costitutiva. È perciò che ogni posizione ontologica, intuitivamente eseguita nella positività, della sfera assiomatica dei fondamenti primi, serve da lavoro preparatorio a priori indispensabile, il cui risultato deve ora diventare la guida trascendentale per la costituzione della piena concretezza costitutiva, intesa nella sua bilateralità noetico-noematica. Quanto ora si rivela di significativo e di interamente nuovo in questo riferirsi alla costitutività — senza dire che in tal modo si compie la rivelazione di occulti orizzonti di senso sul piano ontico (la cui omissione limiterebbe il valore delle posizioni aprioriche in modo essenziale e ne renderebbe malsicura l'applicazione) — tanto valgono a mostrare i risultati monadologici della nostra ricerca.

§ 60. Risultati metafisici della nostra esposizione dell'esperienza della estraneità.

Si tratta ora di risultati metafisici, se è vero che deve chiamarsi metafisica la conoscenza ultima dell'essere. Ma non si tratta per nulla della metafisica nel senso solito, di quella metafisica storicamente degenerata la quale non mostra alcuna conformità di senso con la metafisica che in origine era stata fondata come *filosofia prima*. Il procedimento di giustificazione intuitiva concreta ed in pari tempo apodittica che è tipico della fenomenologia esclude ogni *avventura metafisica*, ogni eccesso speculativo.

Mettiamo ora in evidenza alcuni dei nostri risultati metafisici, aggiungendo ulteriori conseguenze. Il mio ego datomi apoditticamente, l'unico ego che io debba porre

come esistente in maniera assolutamente apodittica, non può a priori essere un ego che ha esperienza del mondo se non in quanto si trova in comunità con altri a lui simili, in quanto è un membro di una società di monadi che è orientata a partire da lui. La dimostrazione conseguente di sé che compie il mondo oggettivo dell'esperienza implica una pari dimostrazione delle altre monadi come esistenti. E viceversa, nessuna pluralità di monadi è per me pensabile se non in quanto prodotta implicitamente o esplicitamente in una formazione di comunità. Il che implica un mondo oggettivo che si costituisce in sé e che si realizza in quella pluralità come essenza animale o in particolare come essenza umana, spazializzandosi e temporalizzandosi. L'insieme delle monadi, il loro mero "essere in pari tempo" significa una contemporaneità essenziale e quindi anche la loro realizzazione temporale sotto la forma della temporalità reale.

Ma a tutto ciò si aggiungono ulteriori risultati metafisici ancora più importanti. È mai pensabile (per me che lo dico e, a partire da me, anche per ognuno che lo possa dire) che coesistano diverse pluralità monadiche separate ossia che non formino assieme una comunità, ognuna delle quali costituisce quindi un suo mondo proprio, di modo che si costituiscono due mondi separati all'infinito e due spazi e due spazio-tempi infiniti? È ovvio che questo, lungi dall'essere una possibilità, è un puro controsenso. A priori ogni simile gruppo monadico, come unità di una intersoggettività che può fare a meno di ogni attuale rapporto di comunità con gli altri, ha il suo *mondo* che può mostrarsi diverso per ciascuno. Ma ambedue questi mondi sono allora necessariamente *mondi ambienti* soltanto di queste intersoggettività e meri aspetti di un unico mondo oggettivo loro comune. Infatti tutte e due le intersoggettività non sono delle entità campate in aria; poiché esse sono pensate da me, stanno già in rapporto di comunità necessaria con me, siccome monade originaria che ha per esse funzione costitutiva (anzi stanno in comunità necessaria con me in una variazione di possibilità del mio

stesso ego). Appartengono quindi in verità ad una unica comunità totale che comprende anche me stesso e comprende unitamente assieme tutte le monadi e tutti i gruppi di monadi che si debbano pensare come coesistenti. Può darsi quindi solo un'unica comunità monadica, quella di tutte le monadi coesistenti in realtà effettiva, quindi non può esserci che un unico mondo oggettivo, un unico tempo oggettivo, un solo spazio oggettivo, una sola ed unica natura; anzi *deve* darsi, dato che in generale in me sono costituite delle strutture che implicano ancora l'esercizio assieme delle altre monadi, questa sola ed unica natura. È però possibile che diversi gruppi monadici e diversi mondi stiano tra di loro nel medesimo rapporto che hanno con noi quelli appartenenti eventualmente ai mondi stellati per noi invisibili; questo è lo stesso rapporto tra noi e gli esseri animati che si sottraggono ad ogni attuale connessione con noi. I loro mondi sono però mondi ambienti, con orizzonti aperti che solo per ragioni di fatto e contingenti non possono schiudersi di fronte ad essi.

Ma il senso di quest'unicità del mondo monadologico e del mondo oggettivo che vi è *innato* dev'essere inteso rettamente. Certo Leibniz ha ragione di dire che si possono pensare infinite monadi e infiniti gruppi monadici senza che per ciò tutte queste possibilità siano compostibili ed ancora, che infiniti mondi avrebbero potuto essere *creati*, ma più mondi non potevano crearsi nello stesso tempo, poiché sono impossibili. Bisogna qui notare che io posso innanzitutto pensare me stesso, questo ego esistente di fatto ed apoditticamente, come una libera variazione di me in modo da ottenere il sistema delle variazioni possibili di me stesso; ognuna di queste variazioni viene superata da un'altra e dall'ego stesso che io effettivamente sono. Questo è un sistema di impossibilità a priori. Inoltre il fatto "io sono" dà già la prescrizione dell'esistenza e della determinazione delle altre monadi per me; io le posso solo trovare, ma non posso farle quali esse debbono essere per me. Se io mi penso come pura possibilità di variazione, questa prescrive pure quali monadi mi si

pongano come *altre*. Procedendo in tal guisa io conosco che ogni monade che vale come possibilità concreta dell'idea un universo possibile, un *mondo monadico* chiuso, e stabilisce già che non sono possibili due mondi monadici della stessa specie, così come non sono possibili due diverse variazioni della possibilità del mio ego e di ogni ego in generale che si presuppone negli altri.

A partire da questi risultati e seguendo il corso delle ricerche che ad essi conducono, si capisce come vengano ad assumere un senso (senza dire come possano poi risolversi) problemi che secondo la tradizione dovevano rimanere al di fuori dei limiti della scienza, problemi che sono appunto quelli da noi toccati.

§ 61. I problemi tradizionali della "origine psicologica" e loro chiarificazione fenomenologica.

Entro il mondo degli uomini e degli animali ci si presenta la nota problematica scientifico-naturale relativa alla genesi psicofisica, fisiologica e psicologica. È qui incluso pure il problema della genesi psichica, suggerito dallo sviluppo del fanciullo, sviluppo nel quale e per il quale egli deve costruirsi la sua *rappresentazione del mondo*. Il sistema apperceptivo, in cui ci si presenta, come già dato, un mondo come regno dell'esperienza reale o possibile, si deve costituire ai suoi inizi nello sviluppo psichico del fanciullo. Il fanciullo *viene al mondo*, considerato oggettivamente; ma come egli viene all'inizio della sua vita psichica?

Questo *venire-al-mondo* psicofisico conduce al problema dello sviluppo corporeo (puramente *biologico*) dell'individuo ed alla flogenesi; è un problema che ha il suo parallelo nella flogenesi psicologica. Ma dato che gli uomini e gli animali dal punto di vista psichico sono solo autoggettivazioni delle monadi, non rimanda allora questa problematica genetica alle connessioni corrispondenti delle monadi trascendentali assolute? Non bisognerà for-

se vedere in tutto ciò i più seri problemi essenziali di una fenomenologia costitutiva siccome filosofia trascendentale?

In ogni caso, i problemi genetici, specialmente quelli relativi al grado primo e fondamentale, fanno già parte in larga misura del lavoro effettivo della fenomenologia. Questo grado fondamentale è naturalmente quello del *mio* ego, preso nella sua primordiale essenzialità appartenitiva. La costituzione della coscienza interna del tempo e l'intera teoria fenomenologica dell'associazione hanno qui il loro posto; quel che il mio ego trova nell'originaria autoesplicazione del mio ego primordiale si applica senz'altro, per ragioni essenziali, ad ogni altro ego. Però in questo stesso modo rimangono certamente ancora inerti i problemi genetici, indicati innanzi, sulla nascita, sulla morte e sui nessi generativi degli animali. Questi ultimi problemi appartengono manifestamente ad una dimensione superiore e presuppongono un così straordinario lavoro di esplicazione delle sfere inferiori, che ci vorrà ancora molto tempo prima che siano effettivamente trattabili.

Ma pure al di dentro della sfera di lavoro possono essere indicati con proprietà già importanti problemi (sia statici che dinamici) che ci si pongono in più stretto rapporto alla tradizione. L'insieme delle spiegazioni intenzionali che noi abbiamo prodotte in vista della esperienza dell'estraneità e della costituzione di un mondo oggettivo, si sono compiute su di un piano che ci si presenta come già dato entro l'atteggiamento trascendentale; si sono cioè compiute sulla base dell'articolazione strutturale della sfera primordiale in cui già abbiamo trovato un mondo, quello primordiale. Questa articolazione si è resa per noi raggiungibile nel passare dal mondo concreto preso come fenomeno ad un mondo di trascendenze immanenti, attraverso la riduzione primordiale, di specie tutta propria, alla appartenitività. Questo mondo comprendeva la natura intera ridotta, per le risorse della *mia* pura sensibilità, alla natura appartenente al "me stesso", ma comprendeva anche, per una riduzione corrispondente, gli uomini psicofisici tra cui c'è la mia stessa psiche. Quanto

alla natura, non le appartenevano solamente cose come enti visibili, palpabili ecc., ma anche in certa misura cose complete, come sostrati di proprietà causali provvisti delle forme universali di spazio e di tempo. È chiaro che il primo problema da porsi, per spiegare in modo costitutivo il senso d'essere del mondo oggettivo, sta nello spiegare dapprima l'origine di quella natura primordiale e delle unità primordiali di anima e corpo e la loro costituzione come trascendenze immanenti. Lo sviluppo di queste spiegazioni ha bisogno di ricerche straordinariamente ampie. Ci ricorderemo qui di nuovo dei problemi, trattati con tanta ampiezza nell'ultimo secolo dai più eminenti fisiologi e psicologi, dell'origine psicologica delle rappresentazioni di spazio, di tempo, di cosa ecc. Ma non si è ancora giunti a dare una vera spiegazione, benché i grandi tentativi compiuti mostrino l'imponibilità della grandezza dei loro autori.

Ora se ritorniamo da questi problemi a quelli che abbiamo delimitato ed integrato nel sistema dei gradi fenomenologici, risulta evidente che l'intera psicologia moderna, come anche la teoria della conoscenza moderna, non ha colto il vero senso dei problemi che son qui da porsi, sia trascendenti che psicologici, ossia dei problemi della esplicazione intenzionale statica e dinamica. Ciò invero non era possibile nemmeno per coloro che accettavano la teoria brentiana dei fenomeni psichici come momenti intenzionali della coscienza. Mancava l'intelligenza del carattere vero e proprio di una analisi intenzionale e di tutti i problemi che si schiudono alla coscienza nella distinzione tra noema e noesi e non si veniva quindi ad intendere la metodologia nuova per principio, che questi problemi richiedono. Per i problemi della origine psicologica delle rappresentazioni di spazio tempo e cosa nessuna fisica e nessuna fisiologia avevano nulla da dire, come anche nulla poteva una psicologia, sperimentale o invero esclusivamente di problemi della costituzione intenzionale di fenomeni che ci sono già dati come *filii condut-*

tori (e possono anche esserci eventualmente dati isolatamente mediante un esperimento ausiliare) ma che ora debbono essere problematizzati nel metodo intenzionale ed entro la connessione universale della costituzione psichica. Quel che qui si intende per universalità è mostrato con molta chiarezza dalla connessione unitaria delle costituzioni che spiegano l'unità del mio ego secondo la distinzione di ciò che è mio proprio e di ciò che mi è estraneo. La fenomenologia ha quindi anche per la psicologia il significato di un cambiamento di costituzione. D'altronde la parte di gran lunga più notevole delle ricerche fenomenologiche appartiene ad una psicologia intenzionale pura ed a priori (ossia purificata da ogni carattere psicofisico). È questa stessa la psicologia che noi abbiamo ripetutamente indicato in quanto permette, per il cambiamento dell'atteggiamento naturale in quello trascendentale, una "rivoluzione copernicana", per cui assume il nuovo senso di una considerazione radicalmente trascendentale del mondo ed informa di sé tutte le analisi fenomenologiche psicologiche. In virtù di questo senso nuovo esse sono tutte utilizzabili siccome filosofico-trascendentali, inserendosi anzi in una metafisica trascendentale. E pur qui sta la spiegazione ultima ed il superamento dello psicologismo trascendentale che ha paralizzato e fuorviato l'intera filosofia moderna.

Ora è chiaro che mediante la nostra esposizione viene a delinearsi una struttura fondamentale sia per la fenomenologia trascendentale che per la psicologia intenzionale ad essa parallela (come scienza positiva); le ricerche che procedono parallelamente, in quanto eidetiche e psicologiche, vengono ora a distinguersi in quelle che esplicano la concreta proprietà essenziale di una psiche, in modo intenzionale, e in quelle che esplicano l'intenzionalità di quell'essere estraneo che si costituisce in questa psiche. Alla prima sfera di ricerche appartiene il tratto principale e fondamentale dell'esplicazione intenzionale della rappresentazione del mondo, anzi più propriamente, del fenomeno che è costituito dal mondo esistente e che compare entro la

psiche umana, come mondo della esperienza universale; se questo mondo di esperienza vien ridotto al mondo primordinalmente costituito nella psiche del singolo, esso non è quindi più soltanto il mondo di ognuno, non è più quel mondo che riceve il suo senso dal realizzarsi in comunità dell'esperienza umana, ma è piuttosto l'esclusivo correlato intenzionale del singolo vivere individuale psichico, anzi della mia viva esperienza e delle formazioni di senso che si costituiscono gradualmente nel mio vivere stesso siccome originalità primordiale. Sulla traccia di queste formazioni, la spiegazione intenzionale deve rendere costitutivamente intelligibile il nucleo primordiale del mondo fenomenico; questo nucleo può essere raggiunto da noi uomini ed innanzitutto da ogni psicologo mediante la esclusione o l'astrazione dal momento di senso della *estraneità*. In quanto noi, in questo mondo primordiale, facciamo astrazione dall'essenza psicofisica "io-uomo" che vi entra già ridotta, la mera natura primordiale resta allora come natura della mia propria *sensibilità pura e semplice*.

È qui che sorge, a titolo di problema originario dell'origine psicologica del mondo di esperienza, il problema dell'origine della *cosa-fantasma* o della *cosa-sensibile* provvista dei suoi strati diversi e della sua unità sintetica. Nel quadro di questa riduzione primordiale, si tratta sempre di un'unità data solo come unità dei modi d'apparizione sensibile delle loro sintesi. La cosa-fantasma nelle sue variazioni sintetiche e coerenti di *cosa-prossima* e *cosa-remota* non è ancora la "*cosa reale*" della sfera psichica primordiale; questa si costituisce piuttosto su di un piano superiore come cosa causale, come sottratto (*substantia*) identico di proprietà causali. La sostanzialità e la causalità indicano manifestamente problemi costitutivi di grado superiore. Il problema costitutivo della cosa-sensibile e della spazialità e spatio-temporalità, che le sono fondamentali ed essenziali, non è altro che la problematica più sopra indicata, la quale ricerca solo per via descrittiva le connessioni sintetiche delle apparizioni della cosa (ap-

parenze, aspetti prospettici). Questa ricerca riguarda un lato solo; il lato opposto è costituito dal riferire intenzionalmente indietro le apparizioni al corpo organico funzionale, che da canto suo dev'essere descritto nella sua autocosituzione e nell'indicata proprietà del suo sistema costitutivo di apparizioni.

Proseguendo in tal modo, ci si presentano sempre nuovi problemi descrittivi dell'esplicazione, che debbono essere tutti studiati sistematicamente, anche quando ci si vorrà limitare alla costituzione del mondo primordiale come mondo di *enti reali*, ed ai grandi problemi sulla costituzione della spazialità e della temporalità — queste che sono nel mondo — richiesti già dalla stessa costituzione del mondo primordiale. Tutto ciò forma di già, come si vede dalla trattazione, un importante campo di ricerche mentre non è che il grado più basso di una completa fenomenologia della natura, considerata come natura oggettiva, pura, la quale poi non è neppure essa il mondo concreto.

Riacciacciandoci alla psicologia, ci siamo consentiti di tradurre in termini puramente psichici la distinzione tra ciò che è primordiale e ciò che è costituito come estraneo e di delineare, seppur fuggacemente, la problematica costitutiva, come problematica psicologica, della costituzione della natura primordiale e di quella oggettiva.

Se però ritorniamo all'atteggiamento trascendentale, i nostri saggi per una problematica dell'origine psicologica della *rappresentazione dello spazio* ecc. ci forniscono, inversamente, ancora altre delimitazioni di problemi fenomenologico-trascendentali paralleli, cioè i problemi della esposizione concreta della natura primordiale e del mondo in generale — con il che viene a colinarsi una grande lacuna nella problematica già da noi prima tentata sulla costituzione del mondo come fenomeno trascendentale.

Ora noi possiamo designare il complesso straordinariamente grande delle ricerche intorno al mondo primordiale (costituente una intera disciplina) anche come "*estetica trascendentale*", intesa in un senso molto più ampio

di quello kantiano, titolo che noi però assumiamo perché le ricerche sul tempo e sullo spazio della *Critica della Ragion Pura* mirano certamente, sebbene in modo limitato e poco chiaro, ad un a priori noematico dell'intuizione sensibile, il quale, esteso fino all'a priori concreto della natura intuitiva puramente sensibile (anzi della natura primordiale), deve esser completato in senso fenomenologico-trascendentale, inserendosi in una problematica costituitiva. Altrimenti non corrisponderebbe al concetto contrapposto kantiano della "analisi trascendentale"; non sarebbe quindi adatto ad indicare, insieme al piano della estetica trascendentale, il piano superiore dell'a priori costitutivo, che è quello dello stesso mondo *oggettivo* e delle molteplicità che lo costituiscono (ed in grado ancora più alto l'a priori degli atti teoretici idealizzanti che in definitiva costituiscono il mondo e la natura scientifica). Al primo piano elevantesi al di sopra dell'estetica trascendentale appartiene la teoria dell'esperienza dell'estraneità, o del *sentimento dell'essere altrui* [*Einfühlung*]. Basti qui solo indicare che tutto ciò che si è detto sui problemi psicologici dell'origine, i quali si pongono sul piano inferiore, è ancora valido per il piano superiore, che cioè il problema del sentimento dell'essere altrui non riceve il suo senso primo ed originario che dalla fenomenologia costituitiva dalla quale desume altresì il vero metodo per la risoluzione di questo problema stesso; è appunto per ciò che le teorie fino ad ora formulate (compresa quella di Max Scheler) non hanno avuto esito felice, come anche non si è mai riconosciuto il modo in cui l'estraneità degli altri si trasferisce al mondo intero, divenendovi l'*oggettività* di esso e conferendogli già il senso stesso dell'oggettività.

Sia qui ancora espressamente detto che sarebbe certamente inutile trattare separatamente la psicologia intenzionale, come scienza positiva, dalla fenomenologia trascendentale e che pertanto spetta a quest'ultima il lavoro veramente proficuo, mentre la psicologia, senza darsi pena della rivoluzione copernicana, assumerà dalla prima i

suoi risultati. Ma è anche degno di nota il fatto che, come la psiche e il mondo oggettivo in generale non perdono né la loro esistenza né il loro senso d'essere entro la considerazione trascendentale, che anzi questo vien portato al livello della intelligibilità originaria solo dalla scoperta dei suoi molteplici aspetti concreti, così anche la psicologia positiva non perde il suo contenuto ed il suo valore proprio, che anzi vien liberata dalla sua positività ingenua e portata al livello di una disciplina che fa parte della filosofia trascendentale. Da questo punto di vista si può anche dire che la psicologia intenzionale è la prima delle scienze che si elevano al di sopra della positività ingenua.

Essa ha anzi un vantaggio, di fronte a tutte le altre scienze positive. Se si costruisce positivamente secondo il giusto metodo dell'analisi intenzionale, non può contenere alcun *problema sul fondamento* proprio, del genere di quei problemi sul fondamento che le altre scienze positive contengono; questi ultimi sorgono da quell'unità totalità dell'oggettività ingenuamente costituita, che in fondo esige, per essere considerata nella totalità dei suoi aspetti, il passaggio alla considerazione trascendentale del mondo. La psicologia intenzionale ha invece già in sé, quasi nascosto, l'elemento trascendentale — essa ha solo bisogno di una riflessione ultima per potere compiere la rivoluzione copernicana la quale nulla muta nei contenuti dei suoi risultati intenzionali, ma vale solo a riportarci al suo *sensu ultimo*. In conclusione si potrebbe anche dire che se essa deve avere un problema fondamentale, questo non può essere costituito che dal concetto della psiche.

§ 62. Caratteristica generale della esplicazione intenzionale della esperienza dell'estraneità.

Per concludere questo capitolo, ritorniamo all'obiezione, dalla quale in un primo tempo ci siamo lasciati sviare, contro la nostra fenomenologia in quanto essa contiene fin dai suoi inizi la pretesa di essere una filosofia trascen-

dentale e di poter quindi, come tale, risolvere i problemi della possibilità della conoscenza oggettiva. Secondo la obiezione, la fenomenologia non sarebbe capace di tanto poiché, partendo dall'ego trascendentale e dalla riduzione trascendentale, vi rimarrebbe legata, di modo che cadrebbe, senz'averne coscienza, nel solipsismo trascendentale; tutto il passaggio alla soggettività estranea ed all'oggettività autentica essa non potrebbe effettuare che per una inconfessata metafisica, per una ripresa occulta di tradizioni leibniziane.

Ma l'obiezione svanisce e si dimostra inconsistente, in base alle esplicazioni da noi effettuate. Innanzitutto bisogna osservare che in nessun momento della ricerca si è mai abbandonato l'atteggiamento trascendentale, l'epoché trascendentale, e che la nostra *teoria* dell'esperienza dell'estraneità, o della esperienza degli altri, non volle né poté essere altro che l'esplicazione del senso di "alterità" di quest'esperienza stessa, esplicazione cioè del senso-limite: "vero essere dell'altro", basata su sintesi corrispondenti di concordanze. Ciò che io mostro concordemente come *altro* e che ho quindi dovuto porre per necessità e non arbitrariamente come realtà effettiva conoscibile, questo è già di per sé, nell'atteggiamento trascendentale, l'altro che esiste, l'alter ego, riguardato invero al di dentro dell'intenzionalità esperiente del mio ego. Entro il mondo delle positività noi troviamo naturale e diciamo quanto segue: nella mia esperienza propria io non esperisco solo me stesso, ma anche l'altro, nella forma speciale dell'esperienza dell'estraneità. L'esposizione trascendentale indubitabile non solo ci ha procurato il diritto trascendentale di questa affermazione, ma ci ha anche mostrato che l'ego trascendentale, colto concretamente (che divien conscio di se stesso nella riduzione trascendentale come provvisto innanzitutto di un orizzonte indeterminato), coglie tanto se stesso nel suo essere proprio originario, quanto anche se stesso nella forma della sua esperienza estranea dell'altro e quindi coglie già gli altri ego trascendentali, sebbene questi non siano dati in modo originale ed in evidenza assolutamente apodittica,

ma in un tipo di evidenza come quella della esperienza *esterna*. Io esperisco, conosco *in me* l'altro, esso si costituisce in me, ma solo rispecchiandomi rappresentativamente e non come essere originale. Per tanto si può dire, in senso molto ampliato, che l'ego, io come soggetto della meditazione e dell'esposizione, mediante la mia *autoesplicazione*, ossia mediante l'esposizione di ciò che trovo in me stesso, ottengo ogni trascendenza, come costituzione trascendentale e non già assunta in positività ingenua. In tal modo svanisce l'illusione che tutto ciò che io, ego trascendentale, posso conoscere¹ come cosa che è per me e lo espongo come qualcosa di costituito in me stesso, debba appartenere a me stesso in maniera propria essenziale. Tutto ciò vale solo per le trascendenze *immanenti*; la costituzione, come espressione di sistemi di attualità e potenzialità sintetiche che a me, come ego nella mia propria essenzialità, ascrivono il senso e l'essere, significa costituzione di effettualità immanenti oggettive. All'inizio della fenomenologia e nell'atteggiamento del principiante che compie per la prima volta la riduzione fenomenologica, creandosi così un *habitus* universale di ricerche costitutive, l'ego trascendentale, preso di mira, vien sì colto in maniera apodittica, ma è ancora visto in un orizzonte del tutto indeterminato sottoposto solo alla condizione che il mondo e tutto quel che io ne sappia deve diventare un *mondo fenomeno*. A questo punto iniziale mi mancano necessariamente tutte le distinzioni che solo l'esplicazione intenzionale varrà a procurarmi ma che tuttavia mi appartengono in modo evidente ed essenziale. Mi manca innanzitutto l'autointelezione della mia essenza primordiale, la mia sfera di proprietà presa in senso pregnante e quel che in essa si costituisce, a titolo di esperienza estranea, come estraneo, come qualcosa di appresentato, ma che per principio non sta entro la mia sfera primordiale di quel che si dà o si può dare originalmente da sé. Io

¹ Il testo ha "erkennen"; per completare il senso supponiamo "erkennen kann".

debbo prima esporre l'esser proprio come tale, per poter capire che entro l'esser proprio compare anche il senso d'essere del non-proprio, anzi come qualcosa di appresentato per analogia. In tal modo non intendo, all'inizio delle meditazioni, come io, dopo che gli altri uomini sono stati tutti messi *entro parentesi*, debba in generale pervenire agli altri ed a me stesso. In fondo non intendo ancora, ma posso riconoscere solo contro voglia, che io stesso, ponendo entro parentesi me stesso come uomo e come persona umana, debba continuare a sussistere pure come ego. E così, io nulla posso sapere della intersoggettività trascendentale; senza volerlo io mantengo me, l'ego, come un *solus ipse* e tutti i momenti costitutivi, per i quali io ho pure guadagnato una prima intelligenza delle formazioni costitutive, li ritengo ancora come meri contenuti propri di questo unico ego. È perciò che si resero necessarie le ulteriori esposizioni e ricerche dei capitoli precedenti. Queste ricerche ulteriori ci hanno già reso intelligibile il senso compiuto e vero dell'idealismo fenomenologico-trascendentale. L'apparenza di solipsismo si è diluata, sebbene continui ad avere valore fondamentale il principio che tutto ciò che è per me, può attingere il suo senso d'essere esclusivamente da me stesso, ossia dalla mia sfera di coscienza. Questo idealismo si presentò come una monadologia; malgrado gli echi di metafisica leibniziana che evoca volutamente, esso trae il suo contenuto dall'esplicazione fenomenologica pura dell'esperienza trascendentale prodotta dalla riduzione trascendentale. Esso si fonda quindi sulla più originale evidenza, in cui debbono fondarsi tutte le evidenze possibili ed immaginabili, ossia sul diritto più originario al quale debbono attingere tutti i diritti e specialmente i diritti della conoscenza. L'esposizione fenomenologica non è quindi per nulla qualcosa come una *costruzione metafisica*, né una maniera, palese od occulta, di teorizzare in base a presupposti accolti pregiudizialmente o con l'aiuto di principi desunti dalla tradizione storica della metafisica. L'esplicazione fenomenologica è anzi in posizione diametralmente opposta

a tutto ciò, poiché essa cerca solo di procedere sul terreno dell'intuizione pura o anzi su quello della autoesplicazione di senso che si compie mediante l'atto dell'autopresentazione che ha funzione di riempimento. In particolare, riguardo al mondo oggettivo degli enti reali (come anche riguardo ad ognuno dei molteplici mondi ideali oggettivi costituenti il campo di scienze pure a priori), essa non fa altro — non si insisterà mai abbastanza su questo punto — che esporre il senso che questo mondo ha per noi prima di ogni considerazione filosofica, senso ch'esso riceve in base alla nostra esperienza e che la filosofia può solo rivelare ma non mai mutare; a questo senso per sua necessità essenziale, e non per nostra debolezza, ineriscono in ogni esperienza attuale vari orizzonti che hanno bisogno di una chiarificazione in via di principio.