

GIUDIZIO E REALTÀ
DALLA KANTIANA CONFUTAZIONE DELL'IDEALISMO ALLA FENOMENOLOGIA TRASCENDENTALE

Abstract: *Judgement and Reality. From Kant's Refutation of Idealism to Transcendental Phenomenology*

Why did Husserl never offer a "Refutation of Idealism"? The theoretical confrontation with Kant's transcendental philosophy is certainly one, and one of the few, that seriously and repeatedly engaged Husserl throughout his philosophical career. Moreover, at least since the first volume of the "Ideas", Husserl has again and again had to confront accusations of solipsism, subjectivism, and idealism. Would it not, therefore, have been natural to take up the Kantian lesson precisely in this regard, to possibly correct or modify it according to the phenomenological viewpoint?

In this contribution I try to show the reasons why Husserlian transcendental phenomenology would not, in fact, need a refutation of idealism, provided, however, and contrary to what Husserl often seems to do, one does not "internalize" (all) sensations, and, especially, not their "contents".

Keywords: Judgement, Reality, Refutation of Idealism, Sensations, Transcendental Phenomenology

1. *Fenomenologia e confutazione dell'idealismo*

Nei lavori pubblicati da Husserl durante la sua vita non troviamo nulla di propriamente paragonabile alla *Confutazione dell'idealismo* di Kant. La pubblicazione che più si avvicina a tale lavoro kantiano è probabilmente costituita dai *Prolegomeni alla logica pura*. Tuttavia, in quest'opera non sono in discussione l'esistenza o la conoscibilità del mondo esterno, bensì la validità oggettiva delle leggi logiche. Dall'altro lato, la notoria espressione di Husserl nel primo volume delle *Idee*, secondo la quale la coscienza sarebbe qualcosa che «*nulla re indiget ad existendum*», suggerirebbe che Husserl non tema di finire in una forma di idealismo "dogmatico" quale quella che Kant ritiene di aver esorcizzato con l'*Estetica trascendentale*. Anzi, sembrerebbe quasi che Husserl sia propenso ad abbracciarla. Quest'ultima impressione può essere rafforzata da quanto Husserl critica esplicitamente di Kant in alcune note che Husserl scrive negli anni Venti a margine della propria copia del primo volume delle *Idee*:

Die mögliche Welt ist untrennbar bezogen auf ein mögliches Ich und Icherleben; [...]¹.

Ein mögliches Ich gehört also zur Möglichkeit der Wahrheit, bzw. eines wahrhaft Seienden, hier wie bei irgendwelchem wahrhaft Seienden sonst².

Non è una tale affermazione di chiaro sapore berkeleyano? Nelle pagine seguenti vorrei provare a comprendere perché Husserl non offra una propria confutazione dell'idealismo e se tale mancanza possa davvero significare che Husserl, in ultima istanza, intenda abbracciare una qualche forma di idealismo assimilabile a quelle confutate da Kant nella *Critica della ragion pura* o se, invece, l'approccio fenomenologico-trascendentale non renda semplicemente superflua tale confutazione in quanto in grado di evitare "a priori" tali forme di idealismo.

* Università degli Studi di Padova.

¹ Husserl (1976), p. 498.

² Ivi, p. 602.

2. Perché non confutare l'idealismo?

Si può provare a spiegare l'assenza di una confutazione dell'idealismo nell'opera husserliana in almeno tre modi:

A) La questione dell'idealismo non è rilevante per una prospettiva fenomenologica, in quanto quest'ultima si pone su di un piano di neutralità metafisica.

B) La fenomenologia non ha i problemi che Kant si trova a dover affrontare in quanto la fenomenologia è una filosofia di stampo realista.

C) La fenomenologia, dopo una fase iniziale neutrale o realista, diviene una forma di idealismo trascendentale, dunque, può semplicemente appoggiarsi alla *Confutazione* offerta da Kant e non ha bisogno di ripeterla.

Nessuna di queste risposte è soddisfacente, sebbene tutte colgano alcuni punti del rapporto tra fenomenologia e confutazione dell'idealismo che, come vedremo, saranno importanti per comprendere la posizione fenomenologico-husserliana rispetto sia all'esistenza che alla conoscibilità del mondo "esterno". Consideriamole, dunque, tutte e tre singolarmente.

Ad A): si tratta di una prospettiva sulla questione tutt'altro che insensata e sarebbe, in effetti, possibile sostenere che la fenomenologia debba sempre mantenersi in una posizione di neutralità metafisica per la quale il mondo esterno *non* è un problema, nel senso che non si dovrebbe neppure considerarlo al di là della coscienza che ne si ha. Tuttavia, una tale risposta non è in grado di rendere conto del perché Husserl non proponga una confutazione dell'idealismo, né di quello dogmatico, né di quello problematico, anche dopo che, con la pubblicazione delle *Idee*, la fenomenologia viene esplicitamente dichiarata una forma di idealismo trascendentale. Inoltre, visto il ruolo che la riflessione ricopre già nelle *Ricerche logiche*, per quanto si voglia dichiararne la neutralità metafisica, è indubbio che i risultati delle «Ricerche sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza» che ne costituiscono la seconda parte non potrebbero non esporsi almeno al sospetto di «idealismo problematico»: come poter sostenere che le forme della nostra conoscenza sono le forme della "realtà" *in sé* se sulla realtà "in sé" si sospende il giudizio e se ciò che si indaga è ciò che emerge attraverso riflessione? Se ciò che si vede è ciò che emerge dalla riflessione, non è forse qualcosa di "interno"? A maggior ragione, come rivendicare l'oggettività delle nostre forme conoscitive dopo che, con le *Idee*, l'oggetto diviene una X, vale a dire una «idea in senso kantiano»?³ In generale, sia prima che oltre la svolta trascendentale della fenomenologia, come poter asserire l'oggettività delle nostre categorie, apparentemente conquistata con l'intuizione categoriale, senza affrontare seriamente la questione dell'idealismo, almeno di quello problematico?

Ad B): tale ipotesi, oltre a essere in aperto contrasto con l'auto-attribuzione di trascendentalismo alla propria fenomenologia da parte di Husserl almeno a partire dal 1906/07, offrirebbe una visione troppo semplicistica e piatta della fenomenologia da un punto di vista sia metafisico che epistemologico. Si finirebbe, infatti, con lo svalorizzare e limitare la portata stessa della ricerca fenomenologica, in quanto non sarebbe in grado di indagare appropriatamente la problematicità dei giudizi di esistenza né la coscienza di trascendenza, di realtà e di oggettività. In effetti, come in parte si proverà a mostrare nelle pagine che seguono, è proprio anche per effettuare in modo rigoroso un'indagine fenomenologica di tali concetti ed esperienze che la fenomenologia husserliana giunge a comprendersi come trascendentale.

Ad C): anche questa risposta non è in grado di cogliere la specificità della posizione che una fenomenologia rigorosa deve assumere nei confronti della domanda sulla realtà esterna e sull'oggettività delle nostre forme di conoscenza del mondo "in sé". La prospettiva fenomenologica non può accettare acriticamente neppure i presupposti stessi della confutazione kantiana dell'idealismo e deve, anzi, interrogarne le condizioni di possibilità, ossia deve chiedersi e indagare che cosa provochi l'esigenza di una confutazione dell'idealismo e quale sia l'orizzonte concettuale ed esperienziale che la guida.

³ Husserl (2002), vol. I, § 143.

Tutti e tre i tentativi di risposta qui sopra considerati sono dunque insufficienti e tendenzialmente errati. Sono anche apparentemente fuorvianti, in quanto si sposerebbero con comprensioni della fenomenologia che ne limiterebbero la portata filosofica generale, oltre che l'originalità e la specificità rispetto ad altre posizioni filosofiche. D'altro canto, tali risposte ci consentono di far emergere alcuni elementi della posizione che la fenomenologia può, e probabilmente deve, assumere rispetto alla domanda sul mondo esterno. Dal confronto con le risposte sopra considerate emerge che non si possa rispondere seriamente alla domanda sul mondo esterno, sia che la si intenda come relativa alla sua esistenza, sia che la si intenda come relativa alla sua conoscibilità, se innanzitutto e primariamente non si chiarisce che cosa si intenda con l'espressione "mondo esterno", o "mondo in sé", e in quale orizzonte di pensieri ed esperienze essa si situi. In questo senso, la situazione è analoga a quella da cui l'indagine critica di Kant prende le mosse: per Kant, che ci sia conoscenza è un "fatto" e la riflessione critico-trascendentale deve indagarne la legittimità e le condizioni di possibilità. Similmente, la fenomenologia deve prendere come un "fatto" che si creda nell'esistenza di un mondo esterno e deve indagare che cosa conduca a tale credenza e quale ne sia la validità: che cosa ci porta a credere che ci sia un mondo "esterno"? E come giungiamo a credere che possa *non* essere come lo "vediamo", o che, addirittura, non esista? L'apparente ovvietà del mondo esterno deve essere "dedotta", vale a dire compresa nella sua sensatezza e nella sua specifica validità. Le domande sulla "realtà esterna" e sulla sua "reale" fisionomia devono essere sempre motivate da qualche esperienza. In caso contrario, ogni dubbio sarebbe puramente ozioso e, in ultima istanza, insensato e indegno di essere preso in seria considerazione⁴. Dobbiamo "dedurre" fenomenologicamente l'idea del mondo esterno e della sua (possibile) diversità rispetto a quello di cui abbiamo esperienza diretta. Proprio in quanto siamo "credenti" in un mondo esterno, dobbiamo anche chiederci in che modo lo distinguiamo da altri "mondi" e, soprattutto, da quello cosiddetto "interno".

A tutto ciò dobbiamo aggiungere che, in prospettiva fenomenologica, non possiamo facilmente accettare la confutazione dell'idealismo dogmatico che Kant crede di aver raggiunto con l'Estetica trascendentale. L'Estetica trascendentale non sembra davvero in grado di scongiurare un idealismo ontologico, in quanto, in fondo, pone gli oggetti "in sé" oltre le loro manifestazioni e pone una distinzione tra la manifestazione dell'oggetto e l'oggetto stesso che rischia di risultare di carattere ontologico. Ciò porterebbe a quella duplicazione del mondo "martellata" da Nietzsche (2012, p. 59) e, in modo meno virulento, ma non per questo meno deciso, criticata da Husserl sotto il nome di *Bildertheorie*⁵. D'altra parte, si deve anche riconoscere che Kant nella prima *Critica* rifiuta espressamente una prospettiva ontologica su quanto discute, dunque anche relativamente alla distinzione tra fenomeni e cose in sé. La distinzione tra ciò che appare e ciò che è non sarebbe affatto da intendersi in senso ontologico e non sarebbe corretto considerare i fenomeni qualcosa d'altro rispetto alle cose di cui sono, appunto, fenomeni (B 69)⁶. Tuttavia, se è così, perché allora preoccuparsi di confutare l'idealismo? Per poter comprendere la prospettiva kantiana a questo riguardo e come considerarla dal punto di vista fenomenologico, è necessario vagliare un po' più attentamente quanto Kant scrive relativamente alla distinzione tra *phaenomena* e *noumena*.

3. I fenomeni delle cose

[S]e denominiamo certi oggetti, in quanto ci appaiono, enti sensibili (*phaenomena*),

⁴ Già Descartes aveva chiara l'esigenza che ogni dubbio debba essere razionalmente motivato, sebbene l'ipotesi "iperbolica" del genio maligno tendano a far irrimediabilmente perdere l'esperienza come terreno di base e ultimo della sensatezza dei nostri dubbi.

⁵ Husserl (1984), pp. 436 ss.

⁶ Nel presente contributo i riferimenti alla *Critica della ragion pura* si limiteranno a segnalare le corrispondenti pagine nelle edizioni A e B della *Akademie Ausgabe*. La traduzione utilizzata è quella di Costantino Esposito riportata nei riferimenti bibliografici alla fine del contributo.

distinguendo il modo in cui li intuiamo dalla loro natura in se stessa, sarà già insito nel nostro concetto il fatto di contrapporre loro, per così dire, o gli oggetti stessi secondo questa loro ultima natura, sebbene non li intuiamo in essa, oppure anche altre cose possibili, che non sono affatto oggetti dei nostri sensi, in quanto oggetti pensati semplicemente tramite l'intelletto, e che chiamiamo enti intelligibili (*noumena*) (B 306).

Questo passo della seconda edizione della *Critica della ragion pura* ci permette immediatamente di comprendere sia quale sia la profonda distanza tra la prospettiva kantiana e quella fenomenologica, sia quale possa essere la fenomenologia della “cosa in sé”, vale a dire come il pensiero di quest’ultima possa nascere e come lo si debba propriamente intendere e sviluppare. Prima di passare alla riflessione fenomenologica, però, proviamo a capire perché e come Kant ponga in campo l’idea di cosa in sé e di noumeno. Innanzitutto, notiamo che quello citato è uno dei passi che permettono di distinguere i due concetti. La cosa in sé sarebbe la cosa che percepiamo, ma considerata rispetto a una sua intima natura che non possiamo né intuire, né pensare. In questa accezione, però, la cosa in sé non è neppure considerata come oggetto di una ipotetica (e, per noi, inconoscibile) intuizione intellettuale. Il noumeno, invece, sarebbe un qualche genere di oggetto sovrasensibile e puramente intelligibile, sebbene non per il nostro intelletto⁷. Kant, dunque, distingue la natura in sé delle cose, per poi, però, legarla a una possibile capacità di intellesione intuitiva che, intuendole intellettualmente, come sappiamo già dall’*Estetica trascendentale*, le creerebbe (B 72). Kant, infatti, nell’*Estetica trascendentale* – che, non a caso, viene esplicitamente richiamata come luogo in cui avviene la confutazione dell’idealismo dogmatico (B 274), così che nella *Confutazione dell’idealismo* vera e propria resti da confutare solo quello problematico – mette in rilievo che le forme dello spazio e del tempo, senza le quali l’intuizione sensibile non può avvenire, non possono cogliere ciò che non è spazio-temporale. Prima Kant difende l’idea secondo la quale spazio e tempo sono solamente la forma delle nostre intuizioni che non si possono derivare dall’esperienza, altrimenti non sarebbe mai possibile alcuna conoscenza a priori di quanto può accadere nell’esperienza, in quanto non si potrebbe determinare a priori la forma rispetto alla quale debbano *necessariamente* avvenire (B 41 ss.). In quest’ottica, il senso esterno è ideale e non empirico (B 45) – non deriva, cioè, dalle sensazioni, le quali, invece, vengono informate dalle sue, appunto, forme. Kant poi anticipa quello che dirà nella *confutazione dell’idealismo*, vale a dire che la conoscenza di sé dipende dal senso esterno, dal che si evincerà poi nella *Confutazione* che ciò che ci pare “cartesianamente” più evidente e certo, vale a dire quello che troviamo nel senso interno, presuppone il senso esterno e che si sia soggetti a sensazioni non autoprodotte (B 275 ss.). Dopo di che, Kant ci dice che il modo in cui gli oggetti ci appaiono (*erscheinen*) non è mera parvenza (*Schein*). Ciò nonostante, esso deriva «unicamente dal modo di intuire del soggetto – nella relazione che intercorre tra esso e l’oggetto dato» (B 69). Dunque, nei fenomeni noi vediamo sì le cose stesse⁸, però non come queste sono *al di là* del loro apparirci. Questo, di per sé, sembra evidente e anche tendenzialmente tautologico: ciò che le cose mi mostrano nel loro apparirmi è come esse appaiono. Chi mai oserebbe dire il contrario? La vera questione che ora si pone è, piuttosto, da dove derivi l’idea di queste stesse cose come giacenti “al di là”

⁷ Questa distinzione richiama il dilemma che Descartes affronta nella Sesta meditazione. Secondo quanto scrive Descartes, dopo averle differenziate da quelle dell’immaginazione, le nostre idee “percettive” o non corrispondono ad alcunché (sono, cioè, materialmente false) e, quindi, sono poste in noi da Dio, o derivano dalle “cose stesse” che rappresentano, sebbene senza farcene intuire la vera natura. Nel primo caso, Dio ci avrebbe creato in modo tale da ingannarci sempre e necessariamente, senza possibilità di correggerci, in quanto “per natura” tendiamo a credere alle idee sensibili, ovvero che esse stiano per delle cose “reali” e non che siano immagini create in noi da Dio. Questa ipotesi è contraria alla perfezione divina, ed è quindi da scartarsi. Nella seconda ipotesi, ciò che vediamo sensibilmente è puramente soggettivo ed è unicamente utile per orientarci nel mondo materiale in modo da perseguire ciò che ci è di beneficio ed evitare ciò che ci è dannoso. Si può facilmente notare che questa via lascia, per altro, spazio a una possibile lettura “evoluzionistica” dell’utilità delle idee sensibili.

⁸ Anche perché, se così non fosse, ci ritroveremmo nella “falsità materiale” di cui abbiamo parlato nella nota precedente.

del loro apparire – di *ogni* loro apparire sensibile: perché affermare che «la qualità dello spazio e del tempo [...] si trovano nel mio modo di intuire, e non in questi oggetti in sé» (B 69)? La risposta è che, se fossero «in sé» come mi appaiono, allora la loro esistenza dipenderebbe dalle *mie* condizioni di intuibilità e si farebbe di due *forme* di intuizioni la *sostanza stessa* delle cose. A questo proposito, Kant chiama esplicitamente in causa Berkeley, riconoscendo che, se le nostre forme dell'intuizione fossero le condizioni non solo di intuibilità, bensì di esistenza delle cose stesse, allora il mondo esterno – così come quello interno, considerato che, come si è visto, quest'ultimo dipende da quello – non sarebbe che parvenza (B 55).

Dal punto di vista fenomenologico, si può riconoscere una certa legittimità al discorso kantiano. Come abbiamo detto sin dall'inizio, noi non esperiamo gli oggetti come coincidenti con il loro apparire. Noi “naturalmente” crediamo sia che continuino a esistere quando non le vediamo, sia che il loro diverso modo di apparirci non coincida (sempre) con un loro effettivo mutamento. Ci risulta, però, più problematico pensare che quell'oggetto che percepiamo sia *in sé* al di là di spazio e tempo. Di questo è difficile farci fenomenologicamente alcun concetto. Tale difficoltà, in realtà, è riconosciuta e affermata a più riprese anche da Kant, il quale proprio per questo ritiene che la concezione di noumeno che *noi* possiamo avere è meramente negativa. Così, però, Kant ha già spostato la nostra attenzione dall'idea di cosa in sé, come quella natura “intrinseca” delle cose che percepiamo che *non* appare, che non è, in altri termini, manifesto né manifestabile, all'idea di noumeno come quel *pensabile* che un intelletto diverso dal nostro potrebbe intuire *producendolo*. Certo, sia la cosa in sé che il noumeno sono, per noi, meramente pensabili. La cosa in sé, però, potrebbe non essere intuibile per niente e nessuno – almeno non direttamente.

Torniamo allora a quanto detto precedentemente: l'in sé non ha nulla a che fare con come noi intuiamo la cosa. Che cosa può davvero significare questa negazione? Nel complesso del quadro kantiano ciò ha piuttosto chiaramente a che fare con le entità «ultime» della realtà, che Kant non intende lasciare alla determinazione delle scienze naturali, fisica inclusa. È sensato ritenere che questo non derivi solo da esigenze morali, spirituali, religiose o esistenziali di Kant, bensì da un'effettiva problematicità «logica»: la riconduzione alle forme di spazio e tempo di qualcosa che dovrebbe *anche idealmente* porsi oltre di esse. Non è questo, però, il luogo in cui affrontare tale problematica. Torniamo piuttosto alla questione da cui è cominciato questo confronto con la confutazione dell'idealismo presente nell'Estetica trascendentale, vale a dire l'idea che l'intuizione intellettuale produca il suo oggetto e che solo rispetto a questa tipologia di intuizione si possa avere una concezione di noumeno *positiva*. Il seguente passo dell'Estetica trascendentale spiegherebbe perché per Kant sia necessario passare dalla semplice concezione della cosa in sé come riferita a ciò che di un oggetto non si può intuire a quella di una realtà noumenica:

Se dunque non li [*scil.* spazio e tempo] si vuol trasformare nelle forme oggettive di tutte le cose, non rimane nient'altro che renderle forme soggettive del nostro modo di intuire, sia esterno che interno: un modo che si chiama sensibile in quanto *non è originario*, cioè non è tale che per il suo tramite venga data l'esistenza stessa dell'oggetto dell'intuizione (il che, per quanto ci è dato capire, può spettare soltanto all'essere supremo), ma è dipendente dall'esistenza dell'oggetto, ed è possibile perciò solo nella misura in cui la capacità rappresentativa del soggetto venga affetta dall'oggetto (B 72).

Secondo quello che Kant qua scrive, se non ascrivessimo a un intelletto intuitivo la capacità di intuire-produrre le entità noumeniche, queste potrebbero rimanere, in fondo, una nostra mera costruzione euristica e, quindi, saremmo costretti a considerare che le cose si esauriscono nel loro apparire spazio-temporalmente. Kant, invece, esplicitamente ritiene che la realtà noumenica è altrettanto certa di quella fenomenica:

Agli enti sensibili corrispondono certamente degli enti intelligibili, ed è anche possibile che si diano degli enti intelligibili con i quali la nostra facoltà di intuizione sensibile non abbia alcuna relazione; e tuttavia, i concetti del nostro intelletto, in quanto semplici forme del pensiero per la nostra intuizione sensibile, non possono minimamente raggiungerli. Dunque, ciò che denominiamo *noumenon* dev'essere inteso in quanto tale soltanto in senso *negativo* (B 308-309).

Questo passo di Kant è, a ben vedere, piuttosto paradossale: inizia affermando che vi sono «certamente» enti intelligibili e chiude asserendo che per noi la nostra concezione di *noumenon* è meramente negativa e non può che essere tale. Tale apparente paradosso può, in realtà, condurci a una revisione fenomenologica del rapporto fenomeno-noumeno che sia anche in grado di rendere conto della futilità della confutazione dell'idealismo. Per giungere a comprendere come ciò sia possibile, dobbiamo tornare ad analizzare fenomenologicamente la domanda sull'esistenza (e sulla fattura) del mondo esterno.

4. Deduzione fenomenologica del mondo esterno

La domanda fondamentale per una «deduzione fenomenologica» del (concetto di) «mondo esterno» è: come giungiamo a credere o supporre che ciò che direttamente esperiamo *non* è la realtà stessa? Notiamo, a questo proposito, che anche per Kant il giudizio di realtà, vale a dire il giudizio assertorio, in cui si giudica che qualcosa è “reale” (*wirklich*), in senso proprio si fonda sull'intuizione (B 266) e, dunque, si potrebbe dire che è asseribile come reale solo ciò che corrisponde a sensazioni, in quanto sono le sensazioni a far sì che le forme a priori dell'intuizione acquisiscano un contenuto. D'altro lato, rimane il fatto che per Kant ciò che intuiamo non sono le cose in sé. A questo riguardo, è importante soffermarci brevemente a considerare come Kant caratterizzi l'idea di «noumeno». Solo dopo di ciò, e dopo aver visto come la fenomenologia possa offrire una prospettiva diversa sulle effettive questioni che hanno portato Kant a distinguere fenomeni e noumeni, potremo tornare a considerare il rapporto tra sensazioni e realtà e provare a comprendere sia perché dalla fondazione del giudizio di realtà sull'intuizione sensibile Kant non derivi che in quest'ultima si entri in contatto con la realtà *tout-court*, sia se e come la prospettiva fenomenologica, pur rispettando la distinzione tra l'apparire delle cose e il loro “essere in sé”, possa comunque evitare la conclusione secondo la quale non percepiamo il “mondo in sé”.

Dopo aver distinto il mondo fenomenico, quello che effettivamente intuiamo, dal mondo noumenico, quello che pensiamo ma non possiamo intuire, Kant, come già ricordato, effettua un'ulteriore distinzione tra un'idea negativa di noumeno e una positiva. La prima corrisponde alla comprensione delle cose in sé come noumena inconoscibili e puramente negativi, non-intuibili, unicamente pensabili come ciò che *non* è colto dalle nostre intuizioni. Le cose *non* ci appaiono per come sono in sé (B 307 ss.). La seconda, vale a dire l'accezione positiva di noumeno, corrisponderebbe a come un intelletto intuitivo coglierebbe le cose in sé. Per Kant questo è per noi impossibile, in quanto la nostra intuizione non produce i propri oggetti, bensì sono gli oggetti a produrre parzialmente le nostre intuizioni. Per poter cogliere le cose in sé, l'oggetto dovrebbe essere prodotto dal pensiero stesso che ne si ha. Ritengo che la riflessione fenomenologica possa proporre una terza modalità di comprensione del rapporto tra gli oggetti e le loro apparizioni. Questa terza modalità prende ispirazione dalla già ricordata affermazione husserliana secondo la quale l'oggetto delle nostre intenzioni è da intendersi come una “idea in senso kantiano”. È molto probabile che, oltre a essere senz'altro lontana dalla lettera kantiana, la proposta “fenomenologica” che vorrei qui avanzare relativamente alla realtà noumenica sia anche ben lontana dallo spirito e dalle intenzioni di Kant. La concezione fenomenologica del noumeno che vorrei proporre, infatti, considererebbe le cose in sé sì intuibili, ma “impensabili”. Secondo questa prospettiva, ogni pensiero andrebbe oltre quanto l'intuizione sensibile, con tutto il suo materiale sensoriale, ci offre, e, selezionandone una parte *in vista di* ulteriori apparizioni (adombramenti), perde sempre e necessariamente

almeno parte del materiale sensibile di volta in volta contenuto nell'intuizione. In altre parole, la sensibilità mostra *realmente* ciò che l'intelletto non può mai pienamente comprendere. Questo non è, però, un mero limite dell'intelletto, bensì dipende dalla sua capacità *positiva* di trascendere il bruto, ma "integro", dato esperienziale, per così dire, e selezionarne alcuni aspetti per potere stabilire secondo quali "leggi" comprenderlo. Certo, si potrebbe obiettare che già la percezione semplice inquadra il materiale sensibile di volta in volta dato in una direzione piuttosto che in un'altra, ovvero prende ciò che appare come adombramento di un intero più ampio di quanto è "propriamente" dato e, in questo senso, va sempre oltre il materiale sensibile di volta in volta a disposizione. Tuttavia, la percezione semplice può magari trascurare parte del materiale sensibile, ma non propriamente ignorarlo o escluderlo dal proprio orizzonte. Ciò che si mostra in uno scorcio percettivo rimane in vista, sebbene non vi si ponga attenzione⁹. Il pensiero, invece, non può che "inquadrare" il materiale sensibile secondo uno schema piuttosto che un altro e ogni schema riduce quanto percepito a una versione più povera, sebbene in vista di un orizzonte di sviluppo e comprensione più ricco. In questo senso, ogni volta che iniziamo a *comprendere* un oggetto dato nella percezione, il pensiero che costituisce tale processo di comprensione non può mai effettivamente rappresentare la cosa in sé che intuiamo *in quanto tale*, la quale potremmo invece considerare, ricordando quanto Husserl propone nelle *Idee* riprendendo Aristotele, un *tode ti* cognitivamente inesauribile. Ad esempio, per pensare un oggetto di percezione come "cavallo", si deve selezionarne solo le parti essenziali alla "cavallinità" ed escludere sia tutto ciò che potrebbe condurre in un'altra classificazione dell'oggetto (quel "cavallo" *sembra* avere un corno: sarà un'illusione ottica o uno scherzo della natura), sia ciò che non è essenziale al suo riconoscimento come cavallo, vale a dire tutte le sue proprietà accidentali. Secondo questa modalità di comprensione dell'inconoscibilità delle cose in sé *individuali*, noi saremmo *sensibilmente* in contatto con queste ultime, sebbene la loro esperienza non corrisponda, né possa mai corrispondere, alla loro *piena* conoscenza. L'esperienza sensibile di qualunque oggetto ne esorbita la conoscenza e la conoscenza va sempre oltre ogni singola esperienza di un oggetto, ma anche oltre ogni serie di esperienze dello stesso oggetto. Come detto, questa non è altro che la celebre idea di Aristotele secondo la quale dell'individuo non si dà conoscenza – idea, appunto, esplicitamente ripresa da Husserl nelle *Ideen*. A questo proposito, ricordiamo che Husserl propone l'uso del termine *tode ti* piuttosto che quello del termine "individuo" in quanto quest'ultimo esclude ogni composizione e divisibilità, mentre il *Dies da!* non è qualcosa di necessariamente privo di forma¹⁰. Questo sembra andare perfettamente d'accordo con l'idea che la percezione semplice ci possa offrire sì qualcosa di complesso "in sé", sebbene sia poi solo il pensiero discorsivo-concettuale a determinare in quale forma di complessità inscrivere l'oggetto e, così, a renderne esplicite *alcune* componenti di tale complessità a scapito di altre e portando a coscienza la relazione tra tali componenti¹¹. In quest'ottica, tuttavia, più che considerarlo inconoscibile in senso assoluto, sarebbe forse possibile, come sopra suggerito, parlare di una *inesauribilità* dell'oggetto singolare.

Se tutto quanto fin qui detto è corretto, possiamo dire che degli oggetti singolari non è possibile conoscenza piena e che in ogni processo conoscitivo si va sempre oltre la singolarità di volta in volta data. Tutto ciò non implica, però, che non si conoscano, né, tantomeno, che non si esperiscano *direttamente* le "cose in sé", ma solo che le cose in sé non sono mai conosciute, né propriamente esperite, in modo completo. Allo stesso tempo, siccome sia a livello conoscitivo in senso proprio, vale a dire concettuale-discorsivo, che esperienziale-percettivo, il senso con cui si vede ciò che si presenta va sempre oltre la datità sensoriale effettiva, vi è sempre uno scarto essenziale – verrebbe quasi da dire

⁹ Per la dinamica tra sensazioni e *Auffassung* delle stesse che precede la coscienza più propriamente predicativo-categoriale, mi permetto di rinviare ad Altobrando (2023).

¹⁰ Husserl (2002), § 14.

¹¹ Un'idea simile, sebbene in una cornice nettamente "naturalistica", è stata proposta da Fred Dretske, il quale differenzia la codifica degli input dal mondo esterno a livello di mera sensibilità e quella che avviene invece a livello di pensiero concettuale: cfr. Dretske (1981), Part II, pp. 83-168.

“trascendentale” – tra ciò che della realtà intesa è effettivamente dato e ciò che è solo presunto (*vermeint*).

A tutto ciò dobbiamo aggiungere che, in una prospettiva fenomenologica che si muova sulla linea tracciata dalle *Ricerche logiche* e, almeno per questo aspetto specifico, confermata e proseguita dalle *Idee*, la realtà è quella delle entità individuali spaziotemporalmente localizzate¹². Di conseguenza, è quella parte delle nostre esperienze sensibili che sussiste al di qua e al di là del senso noematico in cui la sistemiamo che funge da zoccolo duro, per così dire, del nostro rapporto con la realtà e a cui anche tutti i nostri pensieri debbono in ultima istanza rinviare per acquisire sensatezza. La conclusione a cui credo che lo sguardo fenomenologico sulla questione dell'idealismo “kantiano” ci possa condurre e che nelle prossime pagine proverò a sostenere in modo più solido e articolato, può essere enunciata così: le sensazioni ci offrono la *cosa in sé*, sebbene non siamo sempre in grado di comprendere, e forse non saremo mai in grado di comprendere, *che cosa* tale cosa sia. Quella che vorrei suggerire è, dunque, una modalità di comprensione della realtà noumenica *positiva* che sia in grado di tener conto della *finitezza* tanto della considerazione “intellettuale” della realtà che del nostro accesso sensibile alla stessa. Inoltre, la mia proposta vuole contemplare i rapporti e le differenze interne specifiche tra diverse modalità di intenzionalità, tra diverse dimensioni sensoriali, e tra le modalità sensoriali e quelle intellettuali. Va da sé che l'idea positiva della realtà noumenica che propongo non riguarda un ipotetico *intellectus archetypus*, bensì l'intelletto finito in rapporto a una sensibilità altrettanto finita.

Per comprendere come si possa ragionevolmente giungere a sostenere una tale tesi, è necessario primariamente chiarire alcuni dei termini in gioco. Innanzitutto, è necessario riconoscere che il dominio della sensibilità contiene al suo interno sia le forme di organizzazione del materiale sensibile, sia il materiale sensibile stesso. Non intendo qui trattare l'annoso problema delle forme dell'intuizione kantiane e del loro rapporto con l'intuizione sensibile secondo Husserl¹³. Quello che mi importa rilevare è che, nell'ottica fenomenologico-husserliana, le forme con le quali si “inquadra” il materiale sensibile sono comunque sempre forme *finite* e capaci di raccogliere al loro interno un orizzonte che nell'ipotesi più estrema può considerarsi *indefinito* ma non propriamente *infinito* di materiale sensibile¹⁴. Il contenuto di ogni percezione, in quanto, oltre al materiale sensibile, include sempre anche una forma di apprensione dello stesso, anche già a livello “puramente” sensibile, ante-predicativo e pre-concettuale, si sporge, per così dire, sempre oltre la pura sensorialità o datità sensoriale e, così, si potrebbe dire che il contenuto percettivo non è mai coincidente con certezza con la realtà *tout-court*, con la cosa in sé vera e propria che *si sta*, di fatto, percependo¹⁵. Come dicevamo, alcuni aspetti dell'oggetto che si percepisce possono rimanere nascosti o trascurati, sebbene non esclusi. Ciò nonostante, in ogni percezione c'è un nucleo “reale” che coincide con le sensazioni, vale a dire che le sensazioni ci presentano sempre, seppure solo parzialmente, la “cosa in sé” – l'unica cosa di cui, a questo livello, sia sensato, ed effettivamente possibile, parlare. È questo nucleo “sensoriale” dell'esperienza percettiva che rende ogni contenuto percettivo, per quanto erroneo, incompleto, o inadeguato, comunque “reale”. Se c'è percezione, c'è realtà, sebbene quest'ultima possa essere fraintesa *già* a livello puramente percettivo. Non solo c'è realtà, ma la realtà è almeno *parte*, se non la totalità, di ciò che si intuisce e non qualcosa che starebbe *totalmente* oltre il suo presentarsi fenomenico.

Se si accetta quanto detto nelle righe precedenti come valida connotazione della sfera

¹² Lascio qui da parte la questione degli oggetti, o unità, “ideali”, per i quali rimando a: Pradelle (2020) e (2023).

¹³ Su questa questione, si vedano almeno i lavori di Summa (2014), Lohmar (1998), De Palma (2001), Kern (1964), Pradelle (2000).

¹⁴ Si tratta di una nota distinzione operata da Descartes nelle *Meditazioni metafisiche* (2009), pp. 749; 829. Ho provato a sostenere che in un'ottica fenomenologica si possa dar conto dell'idea di infinito a livello esperienziale, sebbene non della sua intuizione, né sensibile, né categoriale, in Altobrando (2013).

¹⁵ La determinazione del *ti esti* non è necessaria alla percezione, sebbene ogni contenuto percettivo sia una pre-delineazione di un possibile *ti esti*.

sensibile della nostra coscienza del mondo, sembra piuttosto scontato che si debba ritenere che anche il pensiero, vale a dire la nostra coscienza discorsivo-concettuale, non può che rivolgersi a quel mondo che l'intuizione sensibile, sebbene solo parzialmente, offre. Si può certamente ritenere che il pensiero abbia la capacità di intendere tale mondo e di porlo *oltre* ciò che si percepisce, ma non come un mondo *altro* rispetto a quello che si percepisce. Siccome, tanto per Kant, quanto per Husserl, un pensiero può rivendicare validità oggettiva solo se passibile di riempimento intuitivo, è possibile concludere che è solo in quanto c'è coscienza diretta di realtà, vale a dire percezione, che si può porre il problema della realtà. In altre parole: è solo perché la realtà stessa si presenta che la domanda sulla corrispondenza delle nostre rappresentazioni con la realtà si può porre. Ciò vale tanto per le rappresentazioni sensibili (le percezioni) che per quelle concettuali (i pensieri).

A questo punto, si potrebbe forse obiettare che la conclusione a cui giungiamo non sia poi molto distante dall'*esse est percipi* di Berkeley. Non è, tuttavia, propriamente così. Innanzitutto, come vedremo nel prossimo paragrafo, l'idealismo *à la Berkeley* sembra presupporre l'internalismo dei dati di sensazione, il che, per quanto si è detto fin qui, non sembra necessario alla prospettiva fenomenologica. In secondo luogo, l'idea che la realtà *in sé* si manifesti nella percezione *non* implica che tutto ciò che rientra nel contenuto di percezione sia reale (il senso apprensionale intende sempre uno scorcio *reale* come parte di un intero potenzialmente irreali, nel senso che non è effettivamente in linea con gli altri scorci che si legano a quello presente), né che ciò che è effettivamente reale si esaurisca nel suo essere parte di una percezione, vale a dire che la sua esistenza coincida con il suo manifestarsi. Soprattutto questo secondo aspetto è decisivo per smarcare la prospettiva fenomenologica da quella dell'idealismo dogmatico e, come si può facilmente comprendere, è nuovamente legata alla questione delle sensazioni e del loro contenuto: se ciò su cui si ha sensazione è interno al soggetto percipiente, allora l'idealismo, innanzitutto quello dogmatico e di conseguenza quello problematico, è inaggirabile. Per scongiurare non solo la caduta in una qualche forma di idealismo dogmatico o problematico, bensì la necessità stessa di una sua confutazione, è dunque infine necessario affrontare direttamente la questione relativa allo statuto sia fenomenologico che, nel senso che vedremo, ontologico delle sensazioni.

5. Il "luogo" delle sensazioni

La necessità di una confutazione di un idealismo dogmatico sorge solo se riteniamo che quanto *effettivamente* ci si presenta "in carne e ossa" sia parte della carne e delle ossa, letterali o metaforiche, di chi percepisce. Già Asemisen (1957) aveva notato che l'internalizzazione delle sensazioni è una delle mosse fondamentali del sensualismo e, quindi, dell'idealismo di matrice berkeleyana¹⁶. Comprendere le sensazioni come "interne" non può che condurci in una prospettiva idealista in cui il mondo è, in un qualche modo, una nostra rappresentazione. Anche il suo essere posto come "esterno" non sarebbe che un nostro modo di rappresentarlo e, quindi, non si potrebbe che almeno dubitare che esso sussista realmente oltre il nostro pensarlo come tale¹⁷. La coscienza intenzionale del mondo come "esterno" non può ritenersi giustificata sulla base di se stessa, cioè del fatto che, appunto, intende il mondo come esterno, altrimenti si finirebbe in una forma insostenibile di infallibilità e le questioni stesse relative alla realtà del mondo e alla verità dei nostri giudizi su di esso perderebbero qualunque senso. Inoltre, continuerebbe a rimanere piuttosto oscuro in che cosa l'esteriorità del mondo propriamente consista, soprattutto se il suo esserci dato come "sensibilmente" diverso da noi non è considerato come la chiave di volta del *pensiero* della sua trascendenza. In altre parole: se le sensazioni

¹⁶ La questione era stata già chiaramente segnalata da Sartre nell'Introduzione all'*Essere e il nulla*: cfr. Sartre (1943). Preferisco, tuttavia, qui evitare il confronto con l'ontologia fenomenologica sartreana e con i meandri della relativa "prova ontologica".

¹⁷ A questo proposito, è stato giustamente notato (Stroud, 1968) che l'argomentazione "trascendentale" di Strawson (cfr., in particolare, 1966, pp. 97-112), dichiaratamente ispirata da Kant, non riesce davvero a distanziarsi dalla componente idealistica di quest'ultimo.

fossero «interne», ogni rapporto «sensibile» con il mondo non potrebbe che averne coscienza come qualcosa di interno e la sua trascendenza sarebbe pressoché esclusivamente un fatto di pensiero: il mondo è esterno *in quanto* lo si pensa e pone come esterno. Quale forma di «idealismo» potrebbe essere più estrema di questa?¹⁸

Sappiamo che Kant non vuole proporre una forma di idealismo di questo tipo. Kant ritiene che sia falsa sia la posizione di chi nega l'esistenza degli oggetti nello spazio «esterno» (A 368), sia chi ne dubita (B 70 ss.). Ciò nonostante, come efficacemente mostrato da Förster (1985), Kant stesso non è probabilmente mai stato soddisfatto delle proprie confutazioni dell'idealismo, sia di quello dogmatico che di quello problematico. Prova ne sarebbero i ripetuti ritorni su tale questione sia in opere successive alla prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, sia in molti scritti postumi. Si può, a questo proposito, ritenere che ci sia una dipendenza tra la confutazione del primo tipo di idealismo e quella del secondo. Infatti, se si riesce a confutare l'idealismo dogmatico, si può poi più agilmente confutare quello problematico. Se, invece, non si confuta quello dogmatico, risulta impossibile confutare quello problematico. Infatti, fino a che la confutazione dell'idealismo dogmatico consiste solo nell'affermazione che le cose esistono «nel mondo esterno», ma senza poi accettare che esse sono come in tale mondo appaiono, sembra che di tale mondo non si abbia alcuna evidenza, tanto più che, come già ricordato, il giudizio di realtà riguarda solo ciò che si dà nell'intuizione e, dunque, contempla sensazioni. Il mondo *esterno* rischia di divenire un ente di ragione. Anzi, se guardiamo a quanto Kant scrive relativamente alla «Tavola del nulla», il mondo noumenico è effettivamente da considerarsi un *ens rationis* (B 291).

Per comprendere come la prospettiva fenomenologica possa esimersi dalla necessità di confutare l'idealismo dogmatico e, quindi, quello problematico si deve innanzitutto comprendere il «luogo» delle sensazioni. La caratteristica che queste due forme di idealismo condividono, anche al di là di loro eventuali rapporti di dipendenza, è che ritengono che ciò che appare sia qualcosa di «interno» e che si sia in relazione solo con qualcosa di «interno». Anche nella prospettiva fenomenologica husserliana, fino a che le sensazioni rimangono parte *reell* dei vissuti, non si può uscire dall'idealismo del «mondo interno».

Questa questione, come ricordato, è stata acutamente analizzata da Ullrich Asemissen, il quale ha offerto importanti osservazioni e proposto rilevanti distinzioni relative a una rigorosa fenomenologia della percezione. Asemissen propone di restare nell'epoché e non imbarcarsi nella diatriba idealismo-realismo, perché questa dissipa la forza propria della fenomenologia, la quale ha il suo punto di forza e la sua essenza nel prendere sul serio la *realtà* dei fenomeni stessi¹⁹. Credo, tuttavia, che così Asemissen trascuri una questione importante per la fenomenologia stessa: come si giunge alla questione dell'idealismo-realismo? Che cosa *nei fenomeni* motiva tale interrogazione? Quanto proposto da Asemissen rischia di sottovalutare una potenzialità fondamentale della fenomenologia, potenzialità in realtà già messa in atto da Husserl sin dalle *Ricerche logiche*²⁰, sebbene poi, come in parte giustamente sottolinea Asemissen stesso, Husserl non sia poi rimasto sempre fedele a quanto tale esercizio ha mostrato e abbia, in effetti, almeno in parte pregiudicato la sua interpretazione intendendo le *Empfindungen* e la *Hyle* come parte *reell* dei vissuti. Asemissen, a questo proposito, ha giustamente proposto di concepire la *hyle* come parte della componente noematica dei vissuti. Egli, tuttavia, un po' inspiegabilmente, non vede ciò come una mossa che conduce già di per sé oltre l'idealismo dogmatico e, tendenzialmente, anche oltre quello problematico. È possibile invece ritenere che essa possa guidarci verso un *reellismo*, per usare un'espressione di Seron (2002), che eviterebbe sia le criticità del realismo dogmatico che quelle dell'idealismo problematico. La prospettiva di una fenomenologia *reellista* potrebbe, però, indurci a credere che si tratti di una forma

¹⁸ In questa direzione mi sembra andare anche la recente proposta di Michelle Montague (2016), secondo la quale la trascendenza dell'oggetto sarebbe una questione di "cognitive phenomenology" e dipenderebbe, dunque, da una posizionalità del pensiero.

¹⁹ Asemissen (1957), p. 84 ss.

²⁰ A questo proposito, si veda Besoli (2013).

di immanentismo ontologico e, dunque, in fondo, ancora una volta di una sorta di idealismo à la Berkeley. Questo esito, però, dipenderebbe dal permanere di una considerazione delle sensazioni come “interne”. A questo proposito, tuttavia, già la *Quinta ricerca logica* avrebbe offerto una prospettiva diversa, per quanto non sviluppata in modo consono da Husserl. Dalla *Quinta ricerca*, infatti, emergerebbe che teoricamente *tutte* le sensazioni possono sussistere al di qua di una loro apprensione che le renderebbe, per così dire, intenzionali, ovvero *rappresentanti* una proprietà dell’oggetto inteso. È, così, solo in seguito a un loro inquadramento in un contenuto percettivo che si giunge a una distinzione tra sensazione e contenuto di sensazione. Questa distinzione, fenomenologicamente utile ed appropriata, se male interpretata rischia di condurre, appunto, in un idealismo berkeleyano. Invece è importante comprendere che il materiale sensibile in quanto tale non cambia quando immesso in una forma apprensionale e la distinzione che si produce tra una sensazione e il suo contenuto è una distinzione da porsi *in funzione* dell’intero apprensionale in cui viene situata. In altre parole, l’apparire di rosso e il rosso che appare sono “la stessa cosa” e ad esserci è *solo* il rosso, il quale, tuttavia, può essere compreso come rappresentante un momento di un intero più ampio, sia questo un solido o una estensione bidimensionale, e dunque come proprietà di un oggetto, o invece essere considerato a prescindere dal suo inerire o meno in tale intero²¹. Né il rosso “pre-intenzionale” né la sua comprensione “intenzionale” rendono il rosso un qualcosa di “interno” al soggetto che percepisce.

Quando si inserisce, per così dire, un materiale sensibile all’interno di un contenuto percettivo vero e proprio, si compie una distinzione tra sensazione e contenuto di sensazione, e questo potrebbe far credere che *prima* di tale apprensione la sensazione fosse qualcosa di immanente al (non meglio definito) soggetto e che solo tramite l’atto di posizione di un oggetto trascendente tale materiale sensibile venga *inteso* come rappresentante di ciò che starebbe *presumibilmente* nell’oggetto. In realtà, questo non è affatto necessario e si può anzi ritenere che già a livello puramente estesiologico e pre-intenzionale, le sensazioni configurino un “mondo” in cui alcune parlano del soggetto e altre di *altro*: il prurito è “nel” soggetto, il rosso “fuori”, le cinestesi sono parte del soggetto, il suono è *altro* rispetto al soggetto, sebbene non si riesca sempre a localizzarlo spazialmente e possa anche essere un “risuonare interno” o possa provenire da una qualche parte del mondo percettivo in cui il soggetto “si sente”. Ci sarebbero poi varie tipologie di fenomeni entoptici, le propiocezioni, le cinestesie, sensazioni di dolore e di piacere, ecc. Senza entrare nel dettaglio di una approfondita tassonomia fenomenologica delle diverse tipologie di sensazione, è ragionevole ritenere che una approfondita analisi fenomenologica delle sensazioni ci conduca a comprendere che non tutto ciò che è sensazione riguarda il mondo “esterno” e, tanto meno, il mondo “oggettuale”. Tuttavia, questo non marca una scissione tra mondo interno “inesteso” e mondo esterno esteso. Piuttosto marca una distinzione tra luoghi diversi del complesso e variegato mondo sensibile e ci induce a distinguere ciò che è più legato al corpo vissuto che siamo e ciò che sta oltre esso e a porre attenzione a non confondere i piani sensoriali, ovvero a fraintendere ciò che ci parla del mondo *al di là* del nostro corpo e ciò che ci parla del nostro corpo, o, più precisamente, in cui *sentiamo* il nostro corpo. In tutti i casi, siamo nella realtà sensibile e non in una sua rappresentazione: che si tratti di prurito, di piacere o di colori e forme di oggetti “esterni”, non vi è traccia di mondo interno “inesteso”, bensì solo di luoghi diversi di uno spazio complessivo.

La questione, ovviamente, è diversa quando passiamo al piano del pensiero. Per quest’ultimo sono senz’altro necessarie altre analisi e riflessioni. Queste, comunque, non dovrebbero e, di fatto, non possono da sole far sorgere la domanda sul «mondo esterno» e, pertanto, quest’ultima dipende dalla base sensoriale da cui riceve l’unica possibilità di senso. Al “dualismo” interno-esterno dovremmo allora aggiungere, o affiancare, un

²¹ Lascio qui da parte la questione specifica dell’a priori materiale che si ha nel caso del rapporto tra estensione e colore per non distrarci dalla questione principale e per limiti di spazio.

dualismo mentale-corporeo, ma non è, almeno in prima istanza, corretto assimilare l'interno al mentale - né, di conseguenza, l'esterno al corporeo. Torneremo su questo punto nelle conclusioni. Per ora possiamo affermare che se le cose stanno come si è detto, allora il problema del mondo esterno riguarda innanzitutto il rapporto tra tipologie di sensazioni e sfere sensoriali, e non un qualche mondo che starebbe "al di là" del suo apparire ed essere sia percepito che "sentito". Questa prospettiva, che mi pare di poter considerare "rigorosamente" fenomenologica, è dunque in grado di non "interiorizzare" le sensazioni – o, meglio, non *tutte* le sensazioni. Ne conseguirebbe che almeno alcune sensazioni siano da ritenersi "esterne" e questo potrebbe sollevare qualche perplessità: che cosa può mai significare che ci sono "sensazioni esterne"?

La risposta che vorrei suggerire è piuttosto semplice: si potrebbe, infatti, semplicemente dire che la "sensazione di nero" che è diretta verso la blusa della studentessa che sta passando nel cortile che vedo dalla finestra dell'aula in cui mi trovo è l'apparire a me dell'effettiva, «reale», colorazione di quella blusa in questo momento da questa distanza e rispetto all'ambiente e all'illuminazione in cui si trova e attraverso il filtro costituito dalla finestra. In quest'ottica, l'essere in un certo modo appartiene all'oggetto stesso nel momento x nel luogo y rispetto al punto di vista z e alla costituzione fisiologica k di tale punto di vista. Le proprietà emergono per un certo soggetto, con una determinata costituzione fisica in una certa posizione e relativamente a un certo ambiente - che include, ad esempio, la nitidezza dell'aria, lo stato di salute della cornea, ecc. Questo sarebbe anche in linea con il "fatto fenomenologico" della nostra profonda e radicata credenza che le cose non variano al variare delle nostre "impressioni": la blusa non è più o meno ben definita a seconda che io metta o meno gli occhiali. In *realtà* le modalità in cui la blusa appare, i modi in cui è sensorialmente "data", appartengono alla blusa stessa, sono parte effettiva della sua realtà. Le apprensioni sensibili, però, vanno sempre oltre il "mero" dato sensibile che accade in un determinato momento, in quanto le apprensioni si sporgono in un orizzonte spazio-temporale più ampio e associazioni di vario tipo "sistemano" una determinata datità sensoriale in un intero più ampio *potenzialmente* ma *non attualmente* sensoriale. In questo senso, le percezioni, in quanto hanno come contenuto, ovvero rinviano, a un intero *non* pienamente dato, possono errare. Tale errore è possibile già a livello antepredicativo e fonda, per così dire, la nostra coscienza dello scarto tra percezione e «cosa in sé». Lo scarto, però, non implica distinzione assoluta e ciò che vediamo è l'oggetto e non meramente il suo fenomeno. Più precisamente: l'*Abschattung* è *Abschattung* dell'oggetto e mostra l'oggetto stesso, per quanto io possa sbagliare a riconoscerlo, ovvero a situarlo in una catena di altre *Abschattungen* che, in realtà non le compete – realtà che saranno altri "contenuti sensibili" a stabilire.

Se si accetta questa prospettiva, non è allora insensato credere che a livello puramente sensoriale esperiamo qualcosa che *non* capiamo né inquadriamo a livello intellettuale. Siccome, inoltre, abbiamo esperienza concreta di cambi apprensionali rispetto a materiali sensibili di cui siamo direttamente coscienti (vedi l'esempio husserliano della donna-manichino)²², è "deducibile" (in senso giuridico-kantiano) che si abbia un senso antepredicativo dello scarto tra fenomeno *percettivo* e cosa "in sé". Questo significa forse che, rimanendo nell'ottica fenomenologica, non si possa andare oltre l'idealismo problematico? Certamente no. Husserl ha elaborato la sua dottrina dell'intuizione categoriale proprio per mostrare che le forme "intellettuali" con cui ci rivolgiamo al mondo *sensibile* trovano o meno riscontro nelle relazioni tra adombramenti di quest'ultimo e, quindi, sono fondate "nelle cose stesse". Solo se le intuizioni sensibili non fossero mai in grado, neppure nei loro rapporti, di mostrare relazioni tra i propri contenuti, allora le forme categoriali rimarrebbero, per così dire, sempre passibili di dubbio. D'altronde, lo stesso Kant, con la sua *Confutazione*, ha voluto mostrare non che il mondo c'è, bensì che è conoscibile e che

²² Sul rapporto tra sensazioni e apprensione nella fenomenologia husserliana, e segnatamente su come appropriato considerarlo almeno nel quadro delle *Ricerche logiche*, non è qui possibile soffermarsi e mi permetto di rinviare ad Altobrando (2023).

quanto “esperiamo” non è relativo *solo* alle nostre forme “interne”, bensì che queste ultime, in un qualche modo, ci parlano di ciò che sta “fuori”. Il problema, però, è proprio questo: come sappiamo che c’è un fuori? Da questo punto di vista, se non si sconfigge, per così dire, l’idealismo dogmatico, la confutazione di quello problematico è anche meno di una vittoria di Pirro.

Abbiamo già ricordato che Kant ritiene di aver superato l’idealismo dogmatico con l’Estetica trascendentale. Abbiamo, tuttavia, visto che questa fiducia kantiana nella capacità anti-idealistica della sua estetica non è facilmente condivisibile. Nell’Estetica trascendentale Kant ha mostrato che qualunque oggetto di esperienza deve sottostare alle forme dello spazio e del tempo e che queste non dipendono dall’esperienza stessa. Che cosa aggiunge l’esperienza alle forme dell’intuizione? Ovviamente i contenuti, vale a dire le sensazioni e il materiale sensibile. Ovviamente, questo sembra lasciare spazio all’idealismo problematico, in quanto risulta possibile che le forme spazio-temporali non corrispondano alla struttura effettiva degli oggetti. Si garantisce, d’altra parte, che c’è un mondo esterno in quanto le sensazioni, o il molteplice della sensibilità, non provenga da fonti “soggettive”. Quindi l’estetica trascendentale garantisce l’esistenza extra-soggettiva del mondo esterno, ma a prezzo di lasciare quest’ultimo al di là delle capacità umane di effettiva comprensione: è possibile che il modo in cui il “mondo esterno” ci si presenta sia, in fondo, una nostra fabbricazione. È per questo che Kant si trova poi, nella seconda edizione della *KrV*, a dover rendere conto del valore oggettivo, cioè extra-soggettivo, delle nostre forme di conoscenza del mondo esterno. Paradossalmente, tuttavia, Kant sembra riuscire a fare ciò, o a provare a fare ciò, alle spese del “realismo” rispetto al mondo esterno che si era affermato nell’Estetica trascendentale. Se facciamo un passo indietro e torniamo all’inizio della *Widerlegung des Idealismus* di Kant scopriamo che Kant parte già da una distinzione tra “interno” ed “esterno”. Insistendo poi sul fatto che ciò che si vede, vale a dire ciò che, in un certo qual senso, si manifesta, *non* è il mondo in sé, interiorizza le sensazioni, vale a dire ciò che nell’Estetica trascendentale sembrava essere la testimonianza diretta, potremmo dire “in prima persona”, del mondo esterno.

La proposta che nelle pagine precedenti si è avanzata sembra permettere di superare l’aporia che emerge nella prospettiva kantiana. Quest’ultima non sembra essere davvero in grado di “dedurre” *perché* crediamo in un mondo oltre il suo apparire a noi. Sembra un pensiero immotivato e che, di per sé, crea una cesura tra interno ed esterno che rinchiude all’interno, nella sfera “soggettiva” ciò che, ingenuamente, ascriveremmo all’esterno - i “dati di sensazione”. Come comprendere, allora, la domanda relativa alla corrispondenza dei nostri pensieri e delle nostre rappresentazioni con “le cose”? Quali cose? Quelle che non abbiamo *mai* esperito? E come giungiamo anche solo a ipotizzare che esistano? Quando pensiamo a queste ultime non stiamo forse formulando un pensiero insensato, visto che non sappiamo neppure a che cosa pensiamo di pensare? Certo, Kant ci dice che, in effetti, il noumeno *per noi* è soltanto un concetto negativo. Da dove ci deriva, però, questa capacità di pensare a qualcosa *per via negationis*? E che cosa ne provoca l’esercizio? Ossia: perché pensiamo che ci sia qualcosa “dietro” a ciò che vediamo? Grazie allo scarto tra apprensione e contenuto sensibile che *sempre* emerge ogni qual volta si intende un oggetto a livello percettivo, e a patto che almeno parte dei contenuti sensibili non venga interiorizzata, noi possiamo comprendere come si giunga a una coscienza del mondo in quanto sempre potenzialmente diverso da come si manifesta. Questo, unito alla nostra ulteriore capacità di distinguere i *pensieri* sul mondo dalle intuizioni dello stesso, può poi anche condurci alla credenza che è solo col pensiero che il mondo può essere effettivamente colto in sé – sebbene, eventualmente, con una forma di pensiero diversa dalla nostra. Sulla base di quanto detto nelle pagine precedenti, tale ipotesi non risulta pienamente fondata, ma neppure insensata o necessariamente fallace. Possiamo qui solo limitarci a dire che la “nostra” capacità di riferirci a una tale realtà propriamente noumenica sorge ed è motivata dal nostro incontro sensibile con il mondo e dalla nostra capacità di riflettere sullo stesso. Senza l’esperienza sensibile del mondo come “ulteriore” rispetto alle nostre apprensioni dello stesso una tale ipotesi rimarrebbe per noi impensabile.

6. Conclusioni

In conclusione, vorrei finalmente arrivare al titolo di questo contributo: «Giudizio e realtà». Nelle pagine precedenti di giudizio non si è parlato molto. Più precisamente, ne si è parlato senza metterlo a tema in quanto tale, sebbene la questione stessa del giudizio sia stata soggiacente a gran parte delle nostre riflessioni. Innanzitutto, sullo sfondo è rimasta costantemente la questione del giudizio *che* ci sia una realtà “esterna” e sul suo corrispondere o meno ai nostri pensieri, ovvero ai nostri contenuti di giudizio. Poi si è passati a una prospettiva, che oserei dire fenomenologico-trascendentale, su questo stesso giudizio o, meglio, sulla sua condizione di possibilità (da dove proviene? che esperienze portano a formarlo?) e sulla sua condizione di sensatezza (a che cosa può *davvero* riferirsi?). Ebbene, le pagine precedenti hanno voluto offrire un contributo, per quanto parziale, specialmente a questa serie di questioni. La domanda sul mondo esterno deriva dalla nostra coscienza ante-predicativa e pre-concettuale che il mondo, cioè quello che effettivamente e “realmente” si vede, può essere diverso da come ce lo si aspetta e dalla successiva coscienza signitiva dello stesso, vale a dire da come lo si “pensa”. Da questa nostra seconda capacità, vale a dire dal nostro saperlo intendere in modo “vuoto”, deriva anche il nostro saper pensare la differenza tra ciò che si intende e ciò che effettivamente si presenta *nella* percezione, incluse le parti di materiale sensibile che compongono quest’ultima. Se ci si fermasse a questo tipo di pensiero, che ci sia un mondo esterno non sarebbe mai in questione – almeno fino a che rimaniamo dotati di coscienza sensibile e non diveniamo puro spirito – e neppure lo sarebbe che esso sia quello che, almeno in parte, si vede e si “sente”. Tuttavia, una volta che si è potuto produrre il pensiero di un mondo diverso da come lo si è *sensibilmente* inteso, cioè appreso in contenuti percettivi, si giunge abbastanza naturalmente all’idea che ci sia, o ci possa essere, un mondo *altro* rispetto a quello che appare, e che, eventualmente tale mondo stia in una relazione tutta da comprendere e chiarire con quanto appare. In questo modo, però, si cade in una qualche forma di anfibolia: una volta ammesso che il contenuto percettivo possa non corrispondere all’oggetto reale verso cui è diretto, si può giungere razionalmente all’idea che ciò che si percepisce possa non essere come lo si percepisce. Ciò non autorizza, né propriamente motiva, il passaggio all’ipotesi che ciò che si presenta nella percezione sia *in toto* altro rispetto alla cosa che si ritiene manifestarsi in tale (rap)presentazione, né, tantomeno, che non ci sia “nulla” al di fuori di ciò che si sente e percepisce. Quest’ultima prospettiva implicherebbe che ciò che si sente e percepisce divenisse compreso come una mera rappresentazione di ciò che “realmente” è e che si giungesse a una dicotomia interno/esterno che corrisponderebbe a quella fenomeno/noumeno. A questa dicotomia se ne aggiungerebbe poi un’altra, vale a dire quella tra intelletto e sensibilità. Infatti, nel momento in cui il pensiero relativo a ciò che avviene nella percezione e all’oggetto di quest’ultima giunge ad autocoscienza, cioè ad avere anche se stesso come oggetto di pensiero, e a concepirsi diverso da tutto ciò che rientra nel campo sensoriale, si viene a creare un’ulteriore sfera di interiorità, quella, appunto, in cui l’interno è il pensiero, inteso come coscienza “intellettuale”, e l’esterno è la sensibilità, come ciò a cui il pensiero (in parte) si rivolge in quanto distinto da sé, sebbene (in parte), almeno in apparenza, legato ad essa. Tale ulteriore dicotomia, fino a che si limitasse a considerare il pensiero *totalmente* distinto dalla sensibilità, potrebbe, a ben vedere, ritenersi perfettamente legittima, sebbene senz’altro bisognosa di ulteriori indagini. Essa, però, dà luogo a un’ulteriore anfibolia nel momento in cui assimila a sé una parte della divaricazione tra sensazione e contenuto di sensazione e rende la sensazione qualcosa di “mentale”. Riguardo a ciò, le questioni da affrontare e i dettagli tanto fenomenologici quanto epistemologici e ontologici da considerare attentamente sono chiaramente molti. Qui vorrei solo notare che, anche qualora si accettasse la dicotomia intelletto/sensibilità, ciò non implicherebbe la necessità di una dicotomia fenomeno/noumeno che consideri ciò che propriamente appare, vale a dire ciò che corrisponde a sensazione, diverso dalla cosa in sé. Inoltre, siccome il senso di un mondo in sé deriva dalla coscienza di trascendenza che ci proviene dalla parte più puramente sensoriale della nostra esperienza percettiva, il pensiero di una realtà extra-

sensoriale risulta esperienzialmente infondata. Per questo Kant ritiene che l'idea di noumeno "per noi" non possa che essere negativo. Egli mi pare, però, trascurare che il giudizio, tanto positivo quanto negativo, sulla realtà non può che derivare la sua sensatezza da una qualche relazione *positiva* con il materiale sensibile. In altri termini, il giudizio sulla realtà, tanto su quella sensibile che su una presunta realtà, o su un presunto mondo, ultrasensibile, non può che essere un giudizio che deriva da e rispetta la realtà delle sensazioni, e le sensazioni non solo non possono essere giudicate altro che reali, ma anche come quell'unico pezzo di realtà che può dare senso e credito a qualunque altro giudizio di realtà.

Bibliografia

- Altobrando, A. (2013), *Esperienza e Infinito. Contributo per una fenomenologia dell'idea di infinito a partire da Husserl*, Verifiche, Trento.
- Altobrando, A. (2023), "On Husserl's so-called Reduction to the Real Component (Reduktion auf den reellen Bestand)", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 54, n. 4, pp. 323-342, <https://doi.org/10.1080/00071773.2023.2267591>.
- Asemissen, H.U. (1957), *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Kölner Universitäts-Verlag, Köln.
- Besoli, S. (2013), "Intorno alla nozione fenomenologica di realtà e alla sua genesi trascendentale", *Giornale di Metafisica*, vol. XXXV, n. 2-3, pp. 215-238.
- De Palma, V. (2001), *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata.
- Descartes, R. (2009), *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.
- Drestske, F. (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, MIT Press, Cambridge MA.
- Förster, E. (1985), "Kant's Refutation of Idealism", in A.J. Holland (a cura di), *Philosophy, Its History and Historiography*, Dordrecht: Reidel, pp. 287-303.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 2. Halbband, Ergänzende Texte (1912-1929), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1984), *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Zweiter Band, Erster Teil (Hua XIX/1), Nijhoff, Den Haag; trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, il Saggiatore, Milano 2015.
- Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, 2 Voll., Einaudi, Torino.
- Kern, I. (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag.
- Lohmar, D. (1998), *Erfahrung und Kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Springer, Dordrecht.
- Montague, M. (2016), *The Given. Experience and its Content*, Oxford University Press, Oxford.
- Nietzsche, F. (2012), *Crepuscolo degli idoli*, Introduzione, trad. it. a cura di P. Gori e C. Piazzesi, Carocci, Roma.
- Pradelle, D. (2000), *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Springer, Dordrecht-Boston-London.
- Pradelle, D. (2020), *Intuition et idéautés. Phénoménologie des objets mathématiques*, PUF, Paris.
- Pradelle, D. (2023), *Être et genèse des idéautés. Un ciel sans éternité*, PUF, Paris.
- Sartre, J.-P. (1997), *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, il Saggiatore Milano.
- Seron, D. (2003), *Objet et significations: Matériaux phénoménologique pour la théorie du jugement*, VRIN, Paris.
- Strawson, P. F. (1966), *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's "Critique of pure reason"*, Methuen, London.

- Stroud, B. (1968), "Transcendental Arguments", *Journal of Philosophy*, vol. 65, pp. 241-56.
- Summa, M. (2014), *Spatio-temporal Intertwining: Husserl's Transcendental Aesthetic*, Springer, Cham.