

---

ANDREA CARROCCIO

## LA REALTÀ PRESUNTIVA DEL MONDO

### *La questione della Welt nelle Idee per una fenomenologia pura*

#### **Abstract**

This article is a reading of the concept of world in Husserl's *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and The Crisis of the European Sciences*. In these pages, we will follow the development of this concept starting from the natural attitude up to the phenomenological one. The aim of this research is to highlight the paradox of the world as a content of consciousness: on the one hand, in the natural attitude the world appears as the existing foundation of every individual consciousness; on the other, consciousness is the foundation of the world as a phenomenon.

**Keywords:** Consciousness; Husserl; Phenomenology; Phenomenon; World

#### 1. *Premessa*

Il contenuto delle pagine che seguono consiste in un'accurata lettura del concetto di mondo nelle *Idee per una fenomenologia pura* e nella *Crisi delle scienze europee*. L'intento di fondo è quello di mostrare, secondo un approccio testuale, come tale concetto venga rielaborato in ottica fenomenologica non solo in modo originale, ma anche secondo una prospettiva che può essere potenzialmente feconda per la riflessione filosofica in generale.

Il punto di partenza dell'analisi sarà il concetto naturale di mondo così come viene tratteggiato da Husserl nel primo paragrafo di *Idee I* e come emerge nel corso del testo. Da questa lettura apparirà come il mondo nell'atteggiamento naturale e irriflesso non venga mai passato al vaglio della domanda critica. In termini husserliani, il mondo risulta un presupposto 'inindagato' persino dalla stessa conoscenza scientifica, che lo prende come dato senza mai porsi la domanda sulla sua validità. Ne risulta, a questo livello, che il concetto di mondo è assunto senza alcuna giustificazione come qualche cosa di radicalmente indipendente sia da un punto di vista ontologico, sia da un punto di vista gnoseologico.

Di contro, Husserl intende porre a oggetto di riflessione tale concetto rifacendosi al principio di tutti i principi così come è formulato nel paragrafo 24 di *Idee I*, nel tentativo di liberarsi dal pregiudizio che pone il mondo come esistente e valido indipendentemente dalla coscienza. Applicando quindi lo strumento dell'*epochè*, si delinea una posizione che appare a prima vista paradossale: l'esistenza del mondo ha un carattere solamente presuntivo, e la sua validità cessa di essere assoluta per diventare dipendente dalla coscienza che, a sua volta, viene pensata come assoluto in quanto *nulla re indiget ad existendum*. Lungi dal rendere impossibile qualunque analisi del mondo, l'atteggia-

mento fenomenologico apre alla possibilità di un'analisi eidetica che richiede di essere integrata grazie al richiamo alla *Crisi delle scienze europee*. In questo modo, il mondo viene compreso *a parte subiecti* nelle sue strutture invarianti, le quali possono offrire alla riflessione stimoli interessanti per la delucidazione di una nozione tanto originaria quanto complessa.

### 2. Il concetto naturale di mondo

Il modo in cui Husserl apre il primo libro delle *Idee* è senza dubbio significativo:

La conoscenza naturale sorge con l'esperienza e permane *nell'esperienza*. Nell'atteggiamento teoretico che diciamo *naturale*, l'orizzonte complessivo delle possibili indagini viene designato con una parola: il *mondo*. Le scienze di questo atteggiamento originario sono pertanto tutte scienze del mondo e quindi, sinché tale atteggiamento è quello dominante, i concetti di "vero essere", di "essere reale" [*wirklich*], cioè naturale [*real*] e – dal momento che ogni oggetto reale confluisce nell'unità del mondo – di "essere nel mondo" coincidono<sup>1</sup>.

In queste poche righe iniziali è condensata una serie di concetti che verranno dipanati nel corso del pensiero husserliano e che qui possiamo solamente inquadrare grossolanamente. Occorre per ora sottolineare che non è necessario identificare la prospettiva qui assunta con una posizione pre-teoretica. Difatti, Husserl racchiude nel novero delle scienze dell'atteggiamento naturale tutte quelle scienze che non sorgono semplicemente dall'esperienza ma che permangono in essa. Proprio questa presa di posizione fa sì che vi sia una sovrapposizione tra essere nel mondo ed essere reale (inteso con le parole *wirklich* e *real*). La questione si gioca sulla possibilità o meno di pensare il mondo in altro modo, ovvero pensarlo come essere non indipendente dal soggetto e tuttavia ontologicamente pregnante.

Il paragrafo 27 di *Idee I* apre la sezione sulla *Considerazione fenomenologica fondamentale*, con la quale Husserl si addentra nel lavoro eidetico, cuore dell'impresa fenomenologica delle *Idee*. Ma a questo stadio della riflessione siamo ancora al di qua dell'*e-pochè* fenomenologica, nel "territorio" dell'atteggiamento naturale. In questo paragrafo scrive Husserl:

Io ho coscienza di un mondo, che si estende infinitamente nello spazio e che è ed è stato soggetto a un infinito divenire nel tempo. Averne coscienza significa anzitutto che io trovo il mondo immediatamente e intuitivamente dinanzi a me, che ne ho esperienza. Grazie alle diverse modalità della percezione sensibile, al toccare, all'udire, ecc., le cose corporee sono in una certa ripartizione spaziale *qui per me*, mi sono *alla mano* [*vorhanden*], in senso letterale e figurato, sia che io presti o non presti loro un'attenzione particolare, sia che io mi

1 E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, trad. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 14.

occupi o no di esse prendendole in considerazione, pensando, avvertendole affettivamente, rendendole oggetto di volontà<sup>2</sup>.

Seguendo lo stile di Husserl, che parla in prima persona, cercherò di chiarire quanto emerge da questo brano.

C'è un punto di partenza nel modo di avere il mondo che è certamente l'esperienza: il mondo c'è, è qui dinanzi a me, nei modi in cui esso viene esperito. In primo luogo, il mondo mi è presente tramite i sensi, grazie ai quali le cose corporee sono collocate in uno spazio che è presso di me. Esse sono *vorhanden*, sono a portata di mano. Nella mia esperienza del mondo, le cose non sono solamente conosciute, ma anche desiderate, valutate, colte con una certa sfumatura emotiva. In questa esperienza, non ho mai la percezione di una separazione radicale dal mondo, di un qualche scarto da colmare per poterlo raggiungere. Certamente non avverto come necessario all'esistenza del mondo che la mia attenzione sia diretta ad esso, che me ne occupi. Questo perché colgo immediatamente che il mondo non coincide con i confini della mia esperienza: l'estensione e il divenire infinito che lo caratterizzano sono dati immediatamente con l'esperienza del mondo stesso, innanzitutto perché vi è costantemente un alone che circonda l'attuale campo percettivo, una sorta di spazio di prossimità percettiva che contorna ciò che è attualmente presente e che mi avverte dell'ulteriorità costante della percettibilità che non si esaurisce nell'attualità, ma che rimanda sempre a un possibile passaggio successivo. Ma soprattutto perché la struttura del mondo ha una connotazione ben precisa: Husserl usa qui uno dei concetti cardine della sua caratterizzazione del mondo e dell'esperienza mondana, ovvero quello di orizzonte.

Ciò che è attualmente percepito, ciò che è più o meno compresente e determinato (o almeno determinato in una certa misura) è in parte attraversato, in parte circondato da un *orizzonte di realtà indeterminata offerta alla coscienza in maniera oscura*. In questo orizzonte io posso affondare, con risultati variabili, i raggi dello sguardo chiarificatore dell'attenzione<sup>3</sup>.

Il mondo non termina entro i confini della mia esperienza attuale, e nemmeno in quelli della mia esperienza "prossima": ciò che è attualmente percepito si fonde con un orizzonte di realtà indeterminata offerta alla coscienza in maniera oscura.

Per tratteggiare il concetto di orizzonte e delimitarne la differenza da quello di sfondo è opportuno richiamarsi alla *Crisi*. A quanto si legge in questo testo, l'orizzonte non è frutto della percezione passata, né uno sfondo noto ma non intenzionato del mondo attualmente presente alla coscienza. Al contrario, è possibilità di ampliamento dell'esperienza del mondo, è il "nonsapere" che è un modo di datità del mondo ancora ignoto. Io so che il mondo non si esaurisce in quello che vedo attorno a me. Questa è una certezza. Esso si dà a me con la caratteristica di travalicare il confine della conoscenza attuale,

---

2 *Ivi*, p. 61.

3 *Ibidem*.

di eccedere il campo visivo attuale, di oltrepassare tutte le percezioni e le esperienze che io ho già avuto di esso. Ma questa indeterminatezza è determinabile: tutte le future esperienze del mondo non si danno come possibilità caotiche, ma ordinate secondo le modalità che appartengono alle varie regioni dell'essere (nella prospettiva ontologica) o secondo le varie strutture fenomenologiche (nella prospettiva della coscienza pura). Qualunque datità mondana è in un orizzonte<sup>4</sup>. Ogni singola cosa porta in sé implicitamente altri orizzonti di modi di percezione, di possibili adombramenti, di nuove sintesi concettuali. Ma con ciò è implicito come orizzonte l'intero mondo, perché io posso idealmente ripercorrere tutte le relazioni che un oggetto ha con le altre cose che lo circondano e così all'infinito.

Ma c'è di più: noi siamo sempre coscienti del fatto che l'orizzonte che ci si presenta non è solo spaziale, non è solo la possibilità di un'ulteriore percezione degli oggetti che si trovano nello spazio successivo, ma è anche temporale. Le esperienze del mondo si danno alla mia coscienza secondo un prima e un dopo. Quindi, il mondo appare a me come fatto di esperienze passate, ma anche di possibili esperienze future. Esso è strutturato così necessariamente: se non percepissi l'orizzonte temporale del futuro, non potrei in alcun modo vivere nel mondo, perché ogni istante successivo a questo è un orizzonte che da esso promana.

L'orizzonte è quindi il campo delle possibilità di esperienza regolate da una legalità determinata: è una molteplicità di possibili esperienze che si dà secondo modalità che possono essere definite a partire dall'orizzonte stesso di riferimento. Ad esempio, nel campo delle possibili esperienze del mondo naturale rientrano tutte le esperienze percettive di cose materiali, ma non rientrano le intuizioni puramente formali.

Da tutto ciò emerge che io, in quanto io concreto, mi trovo sempre in relazione ad un unico e medesimo mondo, per quanto mutevole nel suo contenuto. Esso è *vorhanden*, è raggiungibile da me, disponibile alla mia azione e soprattutto io sono un membro di tale mondo.

Come detto precedentemente, il mondo non è solo un insieme di cose, poiché è connotato anche da un aspetto valutativo e pratico:

<Il mondo> mi è dinanzi non soltanto come un *mondo di cose*, ma, con la medesima immediatezza, anche come *mondo di valori*, *mondo di beni*, *mondo pratico*. Davanti a me trovo le cose fisiche fornite non solo di proprietà materiali, ma anche di caratteri di valore: cose che sono belle o brutte, piacevoli o spiacevoli, gradite o sgradite, ecc. Le cose si presentano immediatamente come oggetti d'uso, la "tavola" con i suoi "libri", il "bicchiere", il "vaso", il "pianoforte", ecc.<sup>5</sup>.

Tutto questo fa parte di ciò che è per me alla mano. Il mondo, nell'atteggiamento naturale nel quale ci troviamo immersi costantemente, in quell'atteggiamento irriflesso,

4 HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 282.

5 HUSSERL, *Idee I*, cit., p. 63.

precedente a qualunque elaborazione e “sostanziazione” teoretica, è sempre caratterizzato da questa modalità articolata e stratificata che ci presenta le cose prima per il loro valore d’uso che per la loro struttura e composizione scientificamente rilevabili.

A questo mondo si riferiscono tutte le mie attività di coscienza. Anche quando io sono in un atteggiamento di comprensione teoretica, ho sempre davanti il mondo, sebbene lo consideri secondo un certo punto di vista o un certo livello di comprensione. Nessuna delle prospettive da me assunte, fintantoché permango in un atteggiamento naturale, può spingermi a togliere il mio assenso alla convinzione che il mondo sia qui, che ci sia, e che io ne sia parte. Esso è sempre già qui, prima di me, oltre me, indipendentemente da me.

Di più: del mondo non faccio parte solamente io, ma qualunque altro soggetto egologico. Ogni essere umano, o meglio ogni soggettività che esperisce in qualunque forma e in qualunque grado il mondo è sempre nel mondo e ha il mondo come riferimento di ogni sua esperienza:

Tutto ciò che vale per me, vale anche, a quanto ne so, per tutti gli altri uomini che mi sono alla mano nel mio mondo circostante. Esperendoli come uomini, li comprendo e li accolgo come soggetti egologici, quale io stesso sono, in quanto soggetti che si riferiscono al mondo circostante naturale. Ciò però in maniera tale che concepisco appunto il loro e il mio mondo circostante come un solo e medesimo mondo oggettivo, che si differenzia soltanto nel modo in cui giunge alla coscienza di ciascuno di noi<sup>6</sup>.

Il mondo quindi si dà nella certezza di essere il medesimo per tutti<sup>7</sup>. Ciò che si svolge nel mio mondo naturale vale non solo per me, ma deve potenzialmente valere per qualunque soggetto si ponga nella mia stessa prospettiva, nello stesso luogo e nello stesso tempo nel quale mi trovo io. Tuttavia, ognuno di noi ha un mondo orientato, perché ognuno ha la propria appercezione del mondo. Infatti, dire che il mondo deve essere lo stesso per tutti non significa dire che tutti ne abbiano la medesima percezione, bensì che tutti si debbano necessariamente riferire al medesimo mondo<sup>8</sup>, sia in senso sincronico che diacronico: nel divenire del mondo, gli uomini devono cogliersi sempre come parte del medesimo mondo e devono essere diretti ad esso pur nella diversità dei “contenuti”

---

6 *Ivi*, pp. 65-66.

7 Cfr. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 273-274; 276.

8 Nell’*Appendice III alla Crisi delle scienze europee*, Husserl integra questa posizione cogliendo il ruolo imprescindibile del linguaggio: «Tutte le cose hanno un nome, tutte le cose sono, in un senso vasto, denominabili, sono cioè esprimibili linguisticamente. Il mondo obiettivo è sempre un mondo per tutti, è il mondo che “chiunque” ha come orizzonte. Il suo essere obiettivo presuppone gli uomini, in quanto uomini che hanno una lingua generale. La lingua, dal canto suo, è una funzione, una facoltà esercitata che è in un riferimento correlativo al mondo, all’universo degli oggetti, il quale è esprimibile linguisticamente nel suo essere e nel suo essere così. Così gli uomini in quanto uomini, gli altri, il mondo — il mondo di cui gli uomini parlano, di cui parliamo e possiamo parlare noi — e, d’altra parte, la lingua, sono un intreccio che non può essere disfatto, un intreccio che è sempre nella certezza della sua inscindibile unità relazionale, anche se di solito soltanto implicitamente, nella dimensione dell’orizzonte» (*Ivi*, p. 386).

ai quali sono diretti e nelle diverse prospettive con le quali viene còlto.

Ma in tutto questo permane un carattere fondamentale, quello per cui è «per essenza possibile fondare un esplicito (predicativo) giudizio d'esistenza tutt'uno con esso»<sup>9</sup>.

### 3. Applicazione dell'*epochè* al concetto di mondo

Applichiamo ora il metodo dell'*epochè* alla nozione di mondo, ovvero mettiamo tra parentesi proprio quest'ultimo giudizio di esistenza che abbiamo or ora citato, e ritorniamo all'intuizione originaria «per come si dà, nei limiti in cui si dà».

Noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale, che è costantemente “qui per noi”, “alla mano”, e che continuerà a permanere come realtà per la coscienza, anche se decidiamo di metterlo tra parentesi<sup>10</sup>.

Cosa ne otteniamo? Il primo risultato non è nient'altro che prendere i vissuti di coscienza come vissuti e non come rappresentazioni che annunciano alla coscienza l'esistenza di un mondo fuori di essa. A partire da questi vissuti, è necessario effettuare un'analisi eidetica del mondo.

A differenza di qualunque altra sospensione di giudizio, che avviene sempre lasciando intatta la certezza d'essere del mondo, di cui solo una parte viene messa in dubbio, l'*epochè* diretta al mondo vuole mettere fuori circuito il giudizio tetico sul mondo preso nella sua totalità.

Ciononostante, «facendo questo [...] io non nego questo “mondo”, quasi fossi un sofista, non metto in dubbio la sua esistenza, quasi fossi uno scettico»<sup>11</sup>. Piuttosto, io colgo il mondo come *correlato della coscienza, la quale lo pone* come suo oggetto. Esso mantiene il ruolo di orizzonte di tutte le possibili esperienze effettive, mantiene quei caratteri individuati nell'analisi precedente, ma non più in quanto *res*, come cosa che sta fuori della mente e di cui la mente, come cosa stessa, fa parte. Al contrario, il mondo viene colto in quanto è per la coscienza il correlato di una molteplicità di atti intenzionali, attuali o potenziali, che si riferiscono e si collocano proprio in tale orizzonte. Nonostante l'*epochè*, il mondo continua ad essere valido per me, e i vissuti della mia vita normale che attestano il mondo quale orizzonte delle mie esperienze mondane continuano ad avere il medesimo contenuto e la medesima validità, ma a questo punto *in quanto vissuti*. E, proprio per questo, il mondo assume la sua validità dagli atti di coscienza che lo pongono. Una volta applicata l'*epochè*, possiamo recuperare i risultati della descrizione che abbiamo svolta, ma rilevandone la validità *a parte subiecti*, e trovandone quindi un nuovo senso, che è quello costitutivo.

---

9 HUSSERL, *Idee I*, cit., p. 68.

10 *Ivi*, p. 71.

11 *Ibidem*.

In questo modo, Husserl non sta assumendo alcuna posizione metafisica circa l'esistenza o la non esistenza del mondo extramentale. Tant'è vero che non avrebbe alcun senso negare che vi sia il mondo. Ma è bene comprendere correttamente quanto si sta dicendo: il mondo si mantiene nella sua validità per la coscienza, nella sua correlazione agli atti nei quali esso si dà con i connotati che abbiamo potuto vedere nell'analisi del concetto naturale di mondo. E tuttavia si sospende il giudizio sull'esistenza di tale mondo, che pure continuiamo a considerare.

Così troviamo precisamente ciò che, in quanto fenomeno, il mondo è:

Il mondo esaurisce tutto, è il vuoto "qualche-cosa". Il qualche-cosa di mondano, il qualche cosa di noto o di ignoto: designa ciò che io potrei esperire in base a me stesso, e, il che è lo stesso, ciò che chiunque, ed io per mezzo di chiunque, e qualcuno per mezzo di chiunque, potremmo conoscere<sup>12</sup>.

Il mondo è ciò che è essente per me, in quanto realtà o possibilità. Essente per me, ed essente per noi, perché ciascuno di noi può essere oggetto di coscienza per l'altro e diventare quindi per lui cosoggetto. È per me in quanto è la forma di qualunque esperienza che posso fare, è ciò che racchiude tutte le esperienze fatte e tutte le esperienze fattibili [*machbar*] circa la realtà trascendente<sup>13</sup>.

Il mondo sensibile quotidiano è per ciascuno il proprio fenomeno soggettivo. Ognuno ha la propria esperienza del mondo quotidiano. Tuttavia, nessuno direbbe che quel mondo è solo il suo, ma ciascuno lo pensa immediatamente come mondo obiettivo<sup>14</sup>. Il mondo che emerge dall'*epochè* è il mondo che è costantemente per noi, il mondo dotato di senso. E questo non solo in riferimento a una singola coscienza, ma anche in riferimento alla pluralità di tutti i co-soggetti che possono esperire il mondo. Altrimenti detto, questo mondo ha già sempre per me il senso d'essere del mondo per tutti. E poiché ciascun soggetto è "centro" di un suo mondo, il mondo intersoggettivamente costituito si manifesta come sempre intersoggettivamente rettificabile: ciò che va continuamente corretto e messo in comune non è solo una serie di conoscenze sul mondo, ma *come* viene costituito il mondo stesso, perché esso sia, appunto, per ciascun soggetto sempre il medesimo mondo<sup>15</sup>.

Benché la percezione del mondo sia in costante evoluzione, il mondo rimane sempre unitario, e si corregge solo quanto al contenuto. La coscienza del mondo è in movimento costante, ma la sua forma rimane per il soggetto costantemente uguale. Tutte le cose si dispongono per il soggetto nell'orizzonte del mondo, ma, quanto alla forma, questo rimane invariato: è ambito di tutte le esperienze attuali e possibili<sup>16</sup>.

12 HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 430-431.

13 *Ibidem*.

14 *Ivi*, p. 431.

15 *Ivi*, p. 436.

16 *Ivi*, p. 135.

La dimensione della possibilità come componente essenziale della costituzione del mondo viene più volte sottolineata da Husserl. A rigore, se è possibile individuare necessità e possibilità eidetiche relative al vissuto del mondo, e se – com'è stato detto – all'idea di mondo appartiene per essenza la sua struttura di orizzonte, ma non ciò che in tale orizzonte si colloca, allora il mondo effettivamente percepito non ha il carattere di necessità: esso è solo «*un caso particolare tra i molti mondi possibili*»<sup>17</sup>, i quali devono sottostare solo alla forma dell'esperienza che l'idea di mondo impone e rispettare i nessi di esperienza necessari a che si dia una coscienza esperiente il mondo.

D'altra parte, questo significa che il nostro mondo intuitivo non deve essere pensato come una versione triviale del mondo vero, cioè del mondo descritto tramite la scienza. Se così fosse, se il mondo vero fosse quello che possiamo comprendere solo grazie al pensiero scientifico, il mondo della nostra intuizione non sarebbe altro che un diaframma che si interpone tra la nostra capacità conoscitiva e la realtà, un diaframma che presenterebbe quelle qualità secondarie illusorie immesse nella nostra esperienza da noi stessi e di cui occorrerebbe liberarsi per accedere alla verità. Ma questo mondo, che si troverebbe al di là della nostra capacità di attingerlo intuitivamente, sarebbe di principio non esperibile. Ora, da un punto di vista eidetico tutto ciò è impossibile.

Alla struttura eidetica del mondo appartiene, infatti, la possibilità dell'essere esperito. Non possiamo pensare che faccia parte del mondo qualcosa che, in linea di principio, non sia esperibile. Difatti, «nessun oggetto esistente in sé è tale da escludere ogni relazione con la coscienza e con l'io della coscienza»<sup>18</sup>. La cosa, anche quando non è attualmente intuita, è sempre cosa del mondo. Il punto è che ogni cosa deve poter essere esperita per essenza. Ma questo “poter” non è da intendere come una possibilità di natura logica: questa possibilità è di natura concreta, cioè connessa con la catena delle motivazioni che percorrono e innervano il decorso dell'esperienza concreta. L'esperienza si dipana infatti per nessi di motivazione, cioè per una sorta di proiezione dell'interesse, fondata sulla continuità percettiva che precede il momento presente e fa sì che l'attenzione si protenda verso quanto sta per darsi alla coscienza attualmente esperiente. La possibilità si fa dunque reale perché l'insieme dell'esperienza che la precede e la struttura di ulteriorità dell'orizzonte mondano permettono proprio lo “sporgersi in avanti” dell’“attesa” che si salda in maniera sintetica con quanto la precede. Di più, la struttura costitutivamente intersoggettiva del mondo impedisce che questa possibilità concreta sia esclusivamente un'esperienza onirica o delirante del singolo individuo. Infatti, se anche ipotizzassimo una realtà fuori da quella del mondo attuale, dovremmo riconoscere che essa

deve necessariamente poter essere esperita, e non soltanto da parte di un soggetto concepito come una vuota possibilità logica, ma da parte di un io attuale [...] <e che> ciò che può essere conosciuto da un io deve per principio poter essere conosciuto anche da qualunque io. [...] Sussistono [...] in linea di principio possibilità eidetiche per istituire una comprensione reciproca: e sussiste quindi la possibilità che i mondi d'esperienza di fatto

---

17 HUSSERL, *Idee I*, cit., p. 116.

18 *Ivi*, p. 117.

separati, grazie alle connessioni dell'attuale esperienza, si uniscono a costituire un unico mondo intersoggettivo [...]»<sup>19</sup>.

#### 4. *La realtà presuntiva del mondo, la realtà assoluta della coscienza*

Provo ora a spingere la riflessione ad un gradino ulteriore. Ho inizialmente messo tra parentesi il giudizio di esistenza sul mondo per vedere come esso si dia in quanto fenomeno. Ora occorre domandarsi di nuovo: una volta applicata l'*epochè* al mondo, ovvero al mondo come cosa – e a tutto ciò che è compreso nel mondo come cose, tra cui le coscienze in quanto accadimenti reali e tra esse la mia coscienza in quanto accadimento reale – che cosa resta di indubitabile? Vi è forse qualcosa che resiste all'operazione di messa fuori circuito come residuo ineliminabile? Ovviamente sì: ciò che rimane è la coscienza pura, la coscienza non come accadimento ma come fondamento puro di ogni possibile vissuto. Ora questa risposta apre una condizione che potremmo dire paradossale.

Quando abbiamo revocato l'assenso all'esistenza del mondo, non abbiamo con ciò detto che il mondo cessa di valere per la coscienza nel modo in cui valeva nell'atteggiamento naturale. Tuttavia, potremmo per ipotesi annullare il mondo come contenuto: ne otterremmo certo una modificazione della coscienza quanto alla compagine delle sue oggettualità; dalla coscienza verrebbero perciò escluse alcune correnti di vissuti, con i loro decorsi ordinati e le loro connessioni motivazionali, ma altri vissuti (quelli il cui contenuto non è "mondano") permanerebbero nella loro validità. Pertanto, la coscienza mantiene il suo essere indipendentemente dal mondo perché, una volta entrati nel territorio delimitato dall'*epochè*, non si può più dire che l'esistenza della coscienza è un'esistenza nel mondo, e dunque dipendente dal mondo.

Infatti, se si considera a rigore il modo in cui si dà fenomenologicamente la realtà extramentale e ciò che, invece, è vissuto immanente alla coscienza, non possiamo non concludere che ogni percezione immanente offra immediatamente il suo oggetto; «al contrario, inerisce all'essenza del mondo delle cose [...] che nessuna percezione, per quanto compiuta nel suo ambito, possa dare qualcosa di assoluto [...]»<sup>20</sup>.

È dunque chiaro che quanto mi è presente nel mondo delle cose ha per principio *soltanto una realtà presuntiva*; invece, *l'io stesso* – per il quale c'è il mondo (escluso ciò che di "me" rientra nel mondo spaziale) – e il mio attuale vissuto sono una realtà *assoluta*, la quale è data essenzialmente in una posizione incondizionata e in sé assolutamente insopprimibile.

Alla tesi del mondo, che è "una tesi contingente", si contrappone la tesi del mio puro io e della sua vita egologica, che è "necessaria" e assolutamente indubitabile. Ogni cosa spaziale, anche se data in carne e ossa, può non esistere; al contrario, un vissuto dato in carne e ossa non può non esistere<sup>21</sup>.

---

19 *Ivi*, pp. 118-119.

20 *Ivi*, p. 112.

21 *Ivi*, p. 113.

Con queste parole, Husserl sta ponendo la differenza tra la coscienza e tutto ciò che non è coscienza da un punto di vista ontologico. A rigore

*l'essere immanente è dunque indubitabilmente un essere assoluto nel senso che per principio nulla "re" indiget ad existendum. D'altra parte, il mondo della "res" trascendente è interamente riferito alla coscienza. Ma non ad una coscienza concepita logicamente, bensì ad una coscienza attuale<sup>22</sup>.*

E questo perché l'essere trascendente è dato attraverso una connessione di esperienze, mentre l'essere immanente è l'essere del vissuto, che può essere colto intuitivamente e immediatamente nella sua totalità. Ciò significa che non è possibile dimostrare in alcun modo l'esistenza del mondo "extramentale" a partire dall'esperienza: il dubbio è sempre legittimo, e non può mai essere sciolto da alcuna esperienza, per quanto forte sia. Al contrario, il dubbio non può essere diretto al vissuto (anche al vissuto del mondo) proprio per la sua strutturale intuibilità immediata.

Si assiste allora a un rovesciamento del senso usuale dell'espressione "essere". Nell'atteggiamento non riflessivo, noi cogliamo come palese che noi, in quanto esseri concreti e determinati, siamo inseriti in un mondo che esiste indipendentemente da noi, ci precede e certamente seguirà alla nostra esistenza. Noi ci cogliamo come parte del mondo, addirittura come fondati e radicati nel mondo. Ma, secondo la prospettiva che abbiamo introdotto, la precedenza ontologica nella riflessione fenomenologica è da attribuire alla coscienza, la quale è l'assoluto rispetto a cui il mondo è relativo: «la realtà, tanto quella delle cose singolarmente prese, quanto quella del mondo intero, manca per essenza [...] di indipendenza»<sup>23</sup>. Pertanto, coscienza e mondo non sono due "cose" indipendenti che vengono a contatto: il mondo acquista il suo senso in quanto esso gli viene conferito dalla coscienza, essendo il mondo – ridotto a fenomeno – mero correlato di coscienza.

Il paradosso sta allora nel fatto che, nell'atteggiamento naturale, il mondo è fondamento tanto di me soggetto reale quanto degli altri soggetti, mentre nell'atteggiamento fenomenologico è il soggetto, in quanto io puro, a svolgere il ruolo di fondamento.

Come uscirne?

Forse la considerazione migliore è quella che fa appello all'eidetica. Se guardiamo l'*eidōs* del mondo – la forma necessaria del mondo che lo rende quello che è – allora in esso troviamo la sua struttura di orizzonte spaziale e temporale che ha, come sua caratteristica essenziale, il darsi come precedente alla coscienza che lo pone. È la forma stessa del mondo che include la sua anteriorità e ulteriorità. Questa considerazione non ha in sé alcuna posizione di tipo metafisico: la considerazione qui espressa è solamente di ordine eidetico, cioè vale per il fenomeno mondo, indipendentemente dal giudizio sull'esistenza di esso. Il mondo si dà come antecedente al soggetto, come orizzonte nel quale siamo immersi, che travalica il nostro tempo e il nostro spazio. Proprio la forma di orizzonte è ciò che ci permette di dire che l'*eidōs* del mondo prevede la sua precedenza al soggetto.

---

22 *Ivi*, p. 121.

23 *Ivi*, p. 123.

E questo è legato anche alla dimensione intersoggettiva, un'intersoggettività che fa sì che altri ci precedano e altri ci seguano nello svolgersi della storia<sup>24</sup>.

A livello poi di fondazione – dunque in un ambito gnoseologico – dobbiamo riconoscere che, in quanto oggetto di coscienza, il mondo trae il suo senso proprio dall'atto del conferimento di senso che tale coscienza opera.

«Tutte le unità reali [*real*] sono “unità di senso”», ovvero presuppongono una coscienza come sorgente di senso che, a sua volta, non necessita di un conferimento di senso. L'errore sta dunque nella sovrapposizione tra realtà e assolutezza. L'assurdità nasce quando si dimentica che il mondo stesso possiede il suo senso complessivo come un certo “senso” che presuppone una coscienza assoluta quale sorgente. Pensare il mondo come reale non significa pensare che possa esistere nel senso di essere in maniera assoluta<sup>25</sup>.

In conclusione, da tutto ciò che abbiamo detto potremmo porci la domanda: che ne è dell'esistenza del mondo?

La risposta sta forse nella necessità di concepire in modo radicalmente nuovo la nozione di esistenza. La direzione da seguire potrebbe essere, allora, pensare l'esistenza come una modalità eideticamente regolata del darsi della cosa all'interno del vissuto. E ciò può voler dire che “esistere” significhi di volta in volta, in base all'*eidōs* dell'oggetto che consideriamo, un certo ordine di manifestazione. Occorrerebbe rinunciare ad una nozione metafisica di esistenza, univoca e valida universalmente per tutto, per abbracciare una concezione di esistenza di ordine fenomenologico descrittivo diversa per ogni regione ontologica di riferimento e modulata di volta in volta sul tipo di oggetto considerato. Se infatti è reale ciò che è sensato per la coscienza, ovvero ciò che la coscienza ha potuto costituire come oggetto, allora “esistere” deve dirsi in molti modi.

---

24 Cfr. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 206-207.

25 HUSSERL, *Idee I*, cit., p. 140.