

## IL PROBLEMA DEL MONDO E L'OLISMO DELL'ESPERIENZA

*Claude Romano*

### ABSTRACT

This text deals with the phenomenological issue of the world's ways of givenness. As is well known, on the one hand Husserl approaches this question by reducing the givenness of the world to the ego's constituting acts. On the other hand, Heidegger aims at overcoming the transcendental ego by the notion of the being-in-the-world, even if this latter still plays the role of a world-configurator. In dialogue with Husserl, Heidegger, and some other phenomenologists and analytic philosophers, I develop a new framework, which I propose to call "holism of experience", in order to address anew the question of the world's givenness.

### KEYWORDS

Phenomenology, Experience, Holism, Perception, Hallucination.

La fenomenologia non ha avuto altro compito che di chiarire il problema del mondo, o piuttosto ciò che Husserl (2008, 35) chiamava «l'enigma (*Rätsel*) del mondo», cioè il suo paradossale modo di datità, la sua radicale trascendenza rispetto alla coscienza in quanto orizzonte onninglobante, onnicomprensivo, «orizzonte degli orizzonti» (385).<sup>1</sup> Questo modo di datità ambiguo, obliquo e sfuggente è stato in primo luogo tematizzato a partire da una prospettiva filosofica determinata, la filosofia trascendentale. Alla domanda sullo statuto fenomenologico del mondo, sul modo di datità (ammesso si possa dire che esso è "dato") di questo fenomeno (ammesso lo si possa definire "fenomeno"), Husserl risponde riconducendo il suo modo di datità alle operazioni costituenti di un *ego* puro. Per quanto le risposte emerse successivamente all'interno della corrente fenomenologica siano molteplici, esse possiedono dei caratteri comuni. Per esempio, sebbene in Heidegger non si trovi alcuna idea di costituzione, il *Dasein*, attraverso il proprio progetto ontologico finito, resta comunque "configuratore di mondo", in modo tale che il mondo permane un carattere della trascendenza del *Dasein* stesso, un momento della sua struttura ontologica unitaria, l'essere-nel-mondo. Nelle riflessioni seguenti vorrei tentare di tratteggiare, se non una nuova risposta al problema dello statuto fenomenologico del mondo o una soluzione al suo "enigma", un nuovo quadro per poter formulare questo stesso problema. A questo nuovo quadro dò il nome di "olismo dell'esperienza". "Olismo" deriva dal greco *to holon*, "il tutto". In prima battuta, una concezione olistica si fonda sul principio per cui "il tutto è maggiore dell'insieme delle sue parti". Un olismo dell'esperienza applica dunque questo stesso principio all'esperienza in quanto tale - e al mondo in quanto "orizzonte" di ogni esperienza. Un'esperienza è tale solo in quanto si integra nella totalità dell'esperienza, che non corrisponde alla semplice somma o addizione delle sue parti.

---

1 Il testo che qui si presenta è la traduzione a cura di C. Tarditi di un articolo di Claude Romano, apparso in *Comprendre*, XII, 2010/2, 81-106. Si è provveduto, ove necessario, a integrare i riferimenti bibliografici forniti dall'autore.

1. In un certo senso, l'approccio qui abbozzato non è senza precedenti. Esso è stato anticipato a più riprese da diversi autori, come Dilthey, James, Bergson, Heidegger o Merleau-Ponty, giusto per citare qualche nome. Così, per esempio, in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1992), Dilthey mette in luce il fenomeno dell'unità della vita (*Lebenseinheit*), che designa anche come "connessione di vita", *Lebenszusammenhang*. Quest'unità che, per esempio, una biografia cerca di esprimere risiede in una connessione significativa tra le parti e il tutto della vita stessa: «Nella vita e in ciò che è rivissuto, la relazione tra le parti e il tutto è particolare. Si tratta del rapporto di senso delle parti per il tutto» (229). «La significazione è la modalità di relazione particolare che le parti intrattengono col tutto all'interno della vita» (233-234). In altri termini, la vita è una totalità dotata di senso unicamente in quanto il senso contenuto in cui ciascuna delle sue parti si integra nel tutto della vita. La totalità della vita possiede a pieno titolo la caratteristica d'essere dotata di senso, mentre le sue parti ne sono dotate solo per derivazione.

All'interno della fenomenologia *strictu sensu*, è probabilmente Heidegger, sulle orme di Dilthey, a difendere un approccio di questo genere. Molto presto, già a partire dal 1919, egli rifiuta, nell'affrontare il problema della vita, un'«analisi atomizzante (*atomisierende Analyse*)» (1999a, 61) e preconizza un'«analisi strutturale (*Strukturanalyse*)» (52) che renda giustizia alla costituzione olistica della vita così come la esperiamo originariamente. Quest'idea costituisce addirittura un legame tra la prima concettualità heideggeriana, elaborata nel quadro di un'"ermeneutica della fatticità", e la concettualità dell'ontologia fondamentale. Le strutture ontologiche del *Dasein* sono sempre totali, impossibili da dividere in elementi: «L'essere-nel-mondo è una struttura originaria e costantemente *unitaria*» (1976, 227). I diversi "momenti" di questa struttura che possono essere distinti analiticamente acquisiscono senso soltanto sulla base dell'unità indivisibile di questa struttura stessa, concepita come

totalità. «L'essere-nel-mondo è una determinazione *unitaria* e *originaria*. [...] Questa costituzione è sempre *tutta intera* in quanto tale. [...] La messa in rilievo dei momenti strutturali isolati è puramente tematica e in quanto tale essa è sempre il coglimento propriamente detto dell'insieme della struttura in se stessa» (1999b, 230). Tutta l'originalità della fenomenologia di *Essere e tempo* va cercata nella messa in luce di queste totalità strutturali (l'essere-nel-mondo, il con-essere, l'essere-per-la-morte, ecc.) che non consistono in alcun modo in una somma di elementi, né si riducono a una concatenazione di vissuti il cui modo d'essere è la sussistenza (*Vorhandenheit*).

Benché si possano trovare nella fenomenologia (ma anche al suo esterno) delle prefigurazioni dell'approccio olistico alla nostra esperienza - o di ciò che sarebbe forse più appropriato chiamare apertura originaria e primordiale al mondo -, un tale approccio non è stato ancora elaborato in modo rigoroso *in quanto tale*, la sua originalità non ha potuto in alcun modo, per così dire, essere mostrata e soprattutto non si è preso coscienza delle sue implicazioni e della sua portata critica nei confronti del dispositivo trascendentale che è prevalso nella fenomenologia anche dopo Husserl, ivi compreso negli autori che l'hanno adottato e tematizzato. In cosa risiede dunque la forza e il potenziale critico dell'olismo dell'esperienza?

Tanto per cominciare, come caratterizzare più precisamente un olismo? Numerose sono le versioni di olismo che hanno potuto germinare nella filosofia contemporanea: olismo epistemologico (Duhem-Quine), olismo delle credenze e dell'interpretazione (Davidson), olismo semantico (Wittgenstein), olismo concettuale (Sellars), olismo della mente (Descombes). Limitiamoci all'esempio delle credenze. Un olismo delle credenze afferma che è impossibile possedere una credenza senza possederne *ipso facto* molte altre, anzi, senza possedere un sistema di credenze, poiché una credenza è compatibile o incompatibile con altre credenze, si lascia derivare da certe credenze e svolge essa stessa un ruolo inferenziale per l'acquisizione di nuove credenze. In altre parole, non vi è nulla di simile a una

credenza isolata: una credenza non può possedere le proprietà che possiede (avere un senso, poter essere verificata, intervenire in ragionamenti) se non vi fossero altre credenze, con le stesse proprietà, con cui esse intrattengono delle relazioni logiche. Queste qualità possono essere qualificate come “olistiche” nella misura in cui una credenza le possiede soltanto all’interno del tutto. In un sistema olistico, certe parti del sistema non possiedono almeno certe loro proprietà se altre parti non possiedono le stesse o altre (per esempio proprietà complementari). Così, certe credenze possono avere un senso solo se altre credenze hanno un senso; ma certe credenze possono essere vere solo se altre (le loro negazioni) sono false. Si può allora caratterizzare un sistema olistico come un sistema in cui le parti possiedono almeno alcune delle loro proprietà solo in quanto altre parti del sistema possiedono le stesse o altre proprietà e, conseguentemente, possiedono queste proprietà solo all’interno del tutto di cui esse sono le parti e in virtù delle relazioni che intrattengono con le altre parti del sistema.

Comprendiamo così ciò che può significare una concezione olistica della credenza. Ma cosa può significare un olismo dell’esperienza? Prendiamo il concetto di esperienza nel suo senso più ampio, che include non soltanto le esperienze in senso forte e “originario”, quelle in cui la cosa è data essa stessa *in praesentia* (*leibhaft*, direbbe Husserl), ma anche le esperienze affettive, emotive, rimemorative, immaginarie, oniriche, che sono “esperienze” in senso modificato (e talvolta nel modo del “come se”). Tra queste esperienze, alcune riguardano il mondo stesso: sono chiamate classicamente “percezioni”. Un olismo dell’esperienza sostiene che la proprietà d’essere una percezione è una proprietà necessariamente olistica. Un’esperienza è percettiva se e soltanto se essa si integra senza soluzione di continuità alla totalità dell’esperienza percettiva, dunque se presenta una coesione strutturale con il sistema dell’esperienza percettiva nella sua totalità. Questa proprietà di coesione non corrisponde alla coerenza in senso logico. La coerenza si

applica a delle credenze o a delle proposizioni, la coesione si applica ai fenomeni. Essa consiste in un insieme di costanti strutturali (per esempio spazio-temporali) che sottendono ogni variazione dei fenomeni. Una percezione è in coesione con altre percezioni se, attraverso la loro successione, si mantengono un certo numero di costanti strutturali che permettono, per esempio, la manifestazione dell'identità di un oggetto nello spazio e nel tempo e secondo prospettive mutevoli. Si può allora riformulare il principio olistico che opera all'interno della percezione affermando che un'esperienza può possedere la proprietà d'essere una percezione, cioè un'esperienza in senso originario, soltanto se presenta una coesione strutturale con altre esperienze che sono a loro volta percezioni, cioè solo se si integra nella totalità della percezione, che possiede primariamente la suddetta proprietà di coesione.

In verità, ciò che vale per l'esperienza percettiva vale anche per ciò di cui tale esperienza è esperienza: il mondo. Lo stesso principio olistico può quindi essere formulato *a parte objecti*: la caratteristica di una cosa di essere percepita dipende essa stessa dalla coesione di questa cosa con ciò che le sta intorno, ma tale coesione è innanzitutto una caratteristica del tutto, cioè del mondo stesso, ancor prima di essere una caratteristica di questa o quella sua parte e per poterlo diventare. Solo un tutto provvisto di coesione strutturale (un mondo) può essere *percepito*, ed è soltanto in quanto quest'ultima si integra senza soluzione di continuità in un mondo che una cosa può essere a propria volta percepita.

Per ora queste formulazioni riguardano soltanto l'esperienza in senso primario e originario, la "percezione": tuttavia, esse non escludono che altri aspetti olistici possano incontrarsi in altre modalità d'esperienza, ad esempio la memoria o le disposizioni affettive. Lascerei a margine questo problema. Iniziamo comunque a intravedere a che tipo di problema – e di sfida – ha per vocazione di rispondere un olistico dell'esperienza. Si tratta di interrogarci su ciò che ci permette di affermare che la nostra esperienza primordiale delle cose, la nostra "percezione", ci fornisca un

*accesso al mondo stesso.* Storicamente, questa difficoltà si è posta alla fenomenologia nel solco dello scetticismo, a tal punto da orientare e condizionare tutto il suo approccio al problema (o all'enigma) del mondo. Infatti, cosa ci garantisce, domanda lo scettico, che le nostre percezioni, in quanto semplici vissuti di coscienza, "rappresentazioni" o "idee", si rapportino a oggetti al nostro esterno, che ci mettano cioè in contatto col mondo stesso? Ricondotta al proprio nucleo, nei confronti del mondo "esterno" lo scetticismo si fonda sulla seguente tesi: *siccome si può sempre dubitare di ogni percezione, allora si può sempre dubitare della percezione nella sua totalità.* Poiché un dubbio locale (e un'illusione locale) è sempre possibile, un dubbio generale (e un'illusione generale) lo è altrettanto. Bisogna dunque accettare quest'inferenza? È proprio nella risposta a questa la domanda che entra in gioco un olismo dell'esperienza.

Prima di affrontare direttamente questa difficoltà, iniziamo col rilevare che l'inferenza sottesa al dubbio scettico a proposito dell'esistenza del mondo non riguarda soltanto il dubbio iperbolico cartesiano, ma funge da base anche per tutta la problematica trascendentale husserliana. Fintanto che non avremo compreso il ruolo svolto da quest'inferenza nell'economia trascendentale, non avremo alcun mezzo per valutare positivamente o negativamente la caratterizzazione del mondo a cui questa fenomenologia perviene. Va da sé che ogni percezione è suscettibile di rivelarsi subito illusoria. Tuttavia, se un'illusione particolare, riguardante una particolare percezione - che perciò stesso mostra di non essere una percezione - è sempre pensabile, si deve allora concludere che è anche sempre pensabile un'illusione generalizzata [riguardante la percezione nella sua totalità, ndt]? La risposta di Husserl a questa domanda è incontestabilmente affermativa, come del resto quella di Descartes prima di lui. Ciò è attestato non solo dalla tesi dell'annientamento del mondo così com'è presentata nel § 49 delle *Idee*, ma dall'insieme della concettualità trascendentale. Infatti, tutta questa concettualità si fonda sulla separazione tra una

sfera di assoluta certezza, l'ego e le sue *cogitationes*, e una sfera sottoposta al dubbio, gli oggetti trascendenti. Più precisamente, a dispetto dell'"apertura" dell'intenzionalità al di là di una filosofia della rappresentazione, Husserl continua a *opporre* il campo della datità assoluta, cioè assolutamente evidente, che egli pensa inizialmente come immanenza reale per poi allargare tale immanenza, dopo la svolta trascendentale, all'immanenza in senso intenzionale (che include in essa tutte le trascendenze reali), e il campo delle esistenze reali *ad extra*, cioè delle cose naturali, la cui evidenza resta per sempre "presuntiva", cioè cade sotto la mannaia del dubbio scettico. Così, la distinzione cartesiana, pre-trascendentale, tra i dati realmente immanenti alla coscienza (dati iletici e noesi) e i dati realmente trascendenti (le cose esterne) è al tempo stesso superata e, paradossalmente, *conservata* all'interno del dispositivo trascendentale. Come sottolinea Bohem (1959, 486), «un senso nuovo a questi due termini [immanenza e trascendenza]» e, allo stesso tempo, «un uso parallelo di questi stessi termini nel senso tradizionale (di immanenza e trascendenza "reali") si rivelerà indispensabile e sarà conservato». E poiché questi concetti sono radicati nella pratica del dubbio, il dubbio cartesiano si trova al tempo stesso rigettato (poiché conduce a un *ego* mondano) e confermato nei suoi diritti dalla fenomenologia trascendentale. Husserl continua a sostenere che il mondo esterno può in qualunque momento sprofondata nell'illusione e che solo la coscienza trascendentale è indubitabile. Tuttavia, conseguentemente alla svolta trascendentale, tale coscienza *include ormai il mondo* a titolo di correlato noematico, orizzonte delle proprie operazioni costituenti.

Per quanto si sforzi, grazie all'intenzionalità, di spianare la via a una concezione non cartesiana dell'*ego* puro nella sua relazione col mondo, Husserl rimane tributario del dispositivo cartesiano poiché, qualunque siano le modifiche a cui sottopone l'*ego* e il mondo, continua a ritenere ovvia la pratica del dubbio e il suo punto di arrivo, il *cogito*. Così facendo, egli non solleva il minimo dubbio sulla



validità di un dubbio generalizzato. Da quest'idea derivano, più o meno direttamente, tre affermazioni:

1) Il primato epistemico dell'*ego* sul mondo. Dato a se stesso con assoluta evidenza, l'*ego* è di diritto il primo ad essere conosciuto e il solo ad essere conosciuto in modo apodittico, mentre la conoscenza del mondo resta per sempre soggetta al dubbio.

2) Questa disparità epistemica tra l'*ego* e il mondo si prolunga in una disparità ontica: la coscienza forma una sfera d'essere autonoma (*selbständig*), assolutamente chiusa in se stessa, mentre il mondo esiste soltanto *in relazione* alla coscienza, il suo essere è dipendente. Come amava ripetere Husserl durante le sue lezioni a Gottinga, «se sopprimiamo la coscienza, sopprimiamo il mondo» (Ingarden 1975, 209), ma l'inverso è falso.

3) Il doppio primato, epistemico e ontico, dell'*ego* sul mondo conduce a fare della soggettività il luogo delle verità prime assolutamente sottratte al dubbio, offerte a una filosofia trascendentale e precedenti le verità meramente derivate delle altre scienze. In altri termini, l'adesione all'inferenza scettica conduce a un'*epistemologia dei fondamenti assoluti* in virtù di cui la fenomenologia trascendentale è concepita come suscettibile di fornire un fondamento a tutte le scienze, che siano *a priori* o empiriche.

Non è stato senza dubbio inutile ricordare la dipendenza radicale del dispositivo trascendentale husserliano nei confronti dell'idea scettica di un dubbio generalizzato. Anche in alcuni tentativi che rompono decisamente con la fenomenologia intesa come «cartesianismo del XX secolo» (Husserl 1989, 17), permangono malgrado tutto delle problematiche analogie strutturali che ci spingono a chiederci fino a che punto tali tentativi abbiano davvero superato il quadro teorico a cui abbiamo fatto fin qui riferimento. In *Essere e tempo*, per esempio, anche se «le ambiguità dei concetti di immanenza e trascendenza», per riprendere l'espressione di Bohem, sono superate in vista di una concezione dell'essere-nel-mondo che nega al *Dasein* ogni interiorità e all'ente con cui esso si rapporta ogni exteriorità; anche se

Heidegger afferma (1976, 252) in modo inequivocabile che «il problema se, in generale, sussista un mondo [...] è senza senso», tanto che «lo scettico non necessita di essere rifiutato» (229); anche se, in definitiva, egli sembra rigettare tutta la problematica soggiacente alla prospettiva neo-cartesiana di Husserl riaffermando ciò che affermava dal 1919, cioè che «la vera soluzione al problema del mondo esterno risiede nella comprensione del fatto che non si tratta per nulla di un problema, bensì di un controsenso (*Widersinnigkeit*)» (Heidegger 1999b, 92), è abbastanza semplice rilevare le sorprendenti prossimità che permangono tra la sua concettualità e quella di Husserl. In prima battuta, il *Dasein* attraverso la sua comprensione dell'essere che lo decentra solo apparentemente, detiene l'apertura originaria, l'*Erschlossenheit* che rende possibile ogni scoperta intramondana dell'ente, così che il *Dasein* - o, se si preferisce, la sua comprensione dell'essere - rimane la condizione di possibilità (quasi-trascendentale) dell'apparire del mondo e dell'ente nel suo insieme. «Vi è mondo solo finché il *Dasein* esiste» (1990, 241). Da ciò deriva un nuovo genere di idealismo, che non significa più la riconduzione dell'ente nel suo insieme a un ente privilegiato, ma dell'essere di tale ente alla comprensione dell'essere che appartiene a un ente esemplare (1976, 212), che diventa perciò stesso «il trascendentale per ogni ente», in modo tale che questo trascendentalismo ontologico costituisce «la possibilità unica e corretta di una problematica filosofica» (208). Ne consegue un primato che non è più semplicemente ontico, come in Husserl, ma è il primato «ontico-ontologico» del *Dasein* per la formulazione della questione dell'essere. Secondo una nuova versione dell'"albero della filosofia" di Descartes, il *Dasein*, poichè possiede una comprensione dell'essere, è la condizione di possibilità di tutte le ontologie regionali, quindi di tutte le scienze corrispondenti, «la condizione ontico-ontologica della possibilità di tutte le ontologie» (13). Certo, con l'ontologia fondamentale, l'accento si è in qualche modo spostato dall'ente primario e privilegiato all'essere di questo ente, ma questo spostamento di accento non ha

spezzato la catena alla base del cartesianismo se non entro certi limiti. Heidegger afferma che il problema scettico è un controsenso, eppure non ci dice *per quale ragione*. Al contrario, egli continua a conservare certi motivi che potrebbero lasciar credere che, in definitiva, il problema scettico è *posto correttamente*. Infatti, egli ipotizza che il mondo sia da parte a parte «soggettivo» nel senso del «concetto ben compreso di soggetto» (1990a, 308), cioè il *Dasein* come essere-nel-mondo: «Il mondo è qualcosa dell'ordine del *Dasein* [...] c'è come l'esser-ci (*Da-sein*) che noi stessi siamo, in altre parole, esiste» (237). Il mondo in senso ontologico non è nient'altro che il momento della costituzione ontologica di quell'ente che è il *Dasein*, e questo - per quanto possa sembrare paradossale - vale sia nel caso in cui tale ente, il *Dasein*, esista o no *di fatto* sia nel caso in cui esista o no un "mondo" (in senso derivato) in cui il *Dasein* esiste di fatto: «Se dico che il *Dasein*, nella sua costituzione fondamentale, è essere-nel-mondo, affermo allora innanzitutto qualcosa che appartiene alla sua essenza (*Wesen*) e non mi curo di sapere se l'ente che ha una tale essenza esista o no di fatto (*faktisch*)» (Heidegger 2007, 217). Il mondo che appartiene alla costituzione ontologica del *Dasein* come essere-nel-mondo non è dunque il "mondo" (in senso derivato) in cui il *Dasein* esiste o no *de facto*, non più di quanto la fatticità di questo ente (*Faktizität*) si riduca alla sua fattualità (*Tatsachlichkeit*) o la sua esistenza (*Existenz*), in quanto determinazione ontologica, indichi la sua effettività (*Virklichkeit*) in un tale "mondo". Ma allora il mondo si è in qualche modo sdoppiato, e quello che secondo la tesi scettica non ha alcun senso *non è più lo stesso a cui lo scettico rivolgeva il proprio dubbio*. Il mondo "soggettivo" del soggetto ontologicamente ben compreso resta una configurazione (*Bildung*) di quest'ultimo, come affermeranno i *Problemi fondamentali della metafisica*. Non è un caso se la riduzione, procedimento trascendentale per eccellenza, può ancora svolgere un ruolo, sebbene discreto e largamente implicito, nell'economia dell'ontologia fondamentale. L'angoscia è l'*analogo* di un'*epoché*. Non essendo riuscito a formulare *positivamente* ciò che

costituisce un falso problema nella tesi scettica, Heidegger, nonostante si sia spinto molto avanti e malgrado le sue intuizioni rivoluzionarie, rimane largamente prigioniero del dispositivo trascendentale husserliano e dunque, almeno in parte, cartesiano e kantiano, ossia pensa l'essere-nel-mondo in un modo che permane sintomaticamente ambiguo, in quanto tenta di liberarsi delle tesi trascendentali senza abbandonare il contesto problematico entro cui queste ultime si situano.

2. Heidegger ha certamente ragione a non prendere sul serio la tesi scettica. Ma ha torto nel considerare *le ragioni* che devono condurci a non prendere sul serio tale tesi: le passa semplicemente sotto silenzio. Così facendo, almeno fino agli anni Trenta (e forse anche dopo), egli resta inghiottito da una concettualità post o cripto-trascendentale anziché tentare di comprendere diversamente l'apertura al mondo inerente a *ogni esperienza vera* - e ciò per sua essenza. È come se Heidegger, in questo caso, si accontentasse, per risolvere la difficoltà, di un colpo di forza consistente nel promuovere un nuovo paradigma, *l'In-der-Welt-sein*, senza soffermarsi sui motivi che lo rendono necessario. Tuttavia, in filosofia, un colpo di forza è sempre meno forte della risoluzione paziente di un problema attraverso giustificazioni e argomentazioni.

Tentiamo quindi di affrontare direttamente il problema che Heidegger lascia parzialmente irrisolto e di cui abbiamo iniziato a intravedere il contorno. Cosa rende la tesi scettica una domanda mal posta? Ritorniamo al caso della percezione. Cosa rende illegittima l'inferenza secondo cui «poiché si può sempre dubitare di ogni percezione, si può sempre dubitare della percezione nella sua totalità»?

Agli occhi di Husserl, è la possibilità sempre aperta che il mondo si dissolva in un'illusione che obbliga a mantenere una differenza eidetica insuperabile tra l'essere della *cogitatio* e l'essere del *cogitatum*, cioè tra i vissuti dati nell'immanenza indubitabile e l'oggetto mondano che può corrispondervi o no. Tale differenza eidetica vale tanto per la percezione quanto per le altre modalità intenzionali. Così,

afferma Husserl, un palazzo di dieci piani che si erge dinanzi a noi in carne e ossa può essere *percepito* – o meglio, diremo che la sua percezione è il suo esser dato in carne e ossa (*leibhaft*) – eppure, bisogna aggiungere, ciò varrebbe anche se fossimo in realtà vittime di un’illusione, cioè anche se nessun palazzo di dieci piani esistesse nel mondo: «La caratteristica [chiamata *Leibhaftigkeit*], come egli precisa, non va compresa come se all’essenza di ogni percezione come tale appartenesse l’esistenza dell’oggetto percepito, l’esistenza di ciò che è nel mondo della presenza in carne e ossa. In tal caso, parlare di una percezione il cui oggetto non esiste sarebbe un controsenso, delle percezioni illusorie sarebbero impensabili» (Husserl 1973, 15). Ma, agli occhi di Husserl, in virtù dell’abisso di senso che separa l’essere assoluto della *cogitatio* dall’essere “dubitabile” della cosa reale *ad extra*, bisogna poter parlare della percezione di qualche cosa, cioè del suo modo di datità “in carne e ossa”, senza che questa cosa *esista* in nessun modo. Abbassandosi all’uso comune secondo cui “percepire” si oppone a “essere vittima di un’illusione” o a “essere allucinato da un oggetto” (in modo che “percepire che *p*” implica *p*, mentre “avere un’allucinazione su *p*” implica al contrario “non *p*”), Husserl mantiene così una differenza di principio e irriducibile tra la *Leibhaftigkeit*, che appartiene a ogni percezione *che sia o no affetta da illusione*, e la *Glaubhaftigkeit*, ossia la fede accordata all’oggetto esistente, che dev’essere revocata in caso di illusione: la prima è «assolutamente necessaria alla percezione come tale», mentre la seconda «può esservi aggiunta o mancare» (16).

Nessuna deroga all’uso ordinario costituisce di per sé un “errore” filosofico e tanto meno un non-senso. Tuttavia alcune possono causare delle spiacevoli difficoltà. È possibile isolare nella percezione un “nodo” comune alla percezione “vera” e alla percezione “illusoria” (dal momento che l’innovazione di Husserl consiste, fra l’altro, nell’autorizzare l’utilizzo di “percezione illusoria”), cioè alla datità in carne e ossa, la *Leibhaftigkeit*, che, stando a quanto afferma il fondatore della fenomenologia, costituirebbe una caratteristica descrittiva di ogni percezione *a prescindere dal fatto che*

la cosa data (in carne e ossa) esista o meno? Com'è possibile che una cosa sia data in carne e ossa – essere percepita – senza essere? Come può una percezione fornire un accesso alla cosa stessa in carne e ossa senza che questa cosa esista in nessun modo? Husserl sostiene che debba esser possibile distinguere l'oggetto dato in carne e ossa a titolo di correlato intenzionale dell'atto di percepire e l'oggetto reale che può corrispondervi o meno, *nella misura in cui quest'ultimo è sottoposto per principio a un dubbio radicale*. In altre parole, *affinché l'argomento scettico sia valido, si deve affermare che una percezione può non corrispondere ad alcun oggetto (nel senso di una res resistente nel mondo) senza perciò cessare di essere una percezione. Deve esserci un elemento comune alla percezione e all'illusione a partire dal quale esse si differenziano*. Da ciò deriva la ricerca di criteri addizionali che permettano di distinguere una datità diretta veridica da una datità diretta illusoria. Secondo Husserl, tali criteri sono due: 1) la percezione è una coscienza posizionale mentre la coscienza dell'illusione sostituisce alla "tesi" della coscienza percettiva una «contro-tesi»; 2) la percezione e l'illusione differiscono nella concatenazione degli adombramenti (*Abschattungen*) attraverso cui l'oggetto appare: la percezione è un flusso di adombramenti *concordanti*, che si confermano e corroborano costantemente nell'unità di un'esperienza; l'illusione è un flusso di adombramenti *discordanti*, che mostrano l'inconsistenza del loro oggetto attraverso l'esplosione di un conflitto. Beninteso, questi due principi vanno nella stessa direzione: una modalità dossica di credenza si collega a un flusso di adombramenti concordanti, mentre la discordanza, lo scoppio del conflitto tra due manifestazioni opposte, genera una neutralizzazione dossica in conseguenza di cui l'oggetto si dà soltanto come «semplice apparenza».

Vi è dunque un elemento comune all'apparizione vera e alla pura apparenza, all'esperienza e alla pseudo-esperienza, e tale elemento è fornito dalle *Abschattungen* realmente immanenti alla coscienza che talvolta si corroborano e confermano e talvolta "scoppiano" in un conflitto, ma che popolano la coscienza *sia che la cosa*

*percepita esista o no*. In virtù di questo elemento comune, la percezione si riduce insomma a un'illusione costantemente confermata, mentre l'illusione si riduce a una percezione in conflitto con se stessa. Dei dati immanenti identici, delle *Abschattungen*, possono essere talvolta di supporto a percezioni autentiche, talvolta di supporto a semplici apparenze, a seconda di come si "concatenano" e si coordinano le une con le altre. L'illusione è una realtà contraddetta o annullata, mentre la realtà, riprendendo la formula leibniziana di Husserl, è un «sogno coerente» (Husserl 1989, 57). Chiamiamo "congiuntiva" questa concezione husserliana della percezione: essa afferma, infatti, che uno stesso vissuto possa essere sia percezione sia illusione a seconda di come si coordina con altri vissuti. Una concezione congiuntiva della percezione si fonda sulla reliquia ineliminabile dello psicologismo e del mentalismo. Infatti, a partire dal momento in cui esiste un elemento comune (*l'Abschattung*) all'apparizione in persona e all'apparenza, un "fenomeno" neutro rispetto a questa distinzione e che abita la coscienza a prescindere dall'esistenza o inesistenza dell'oggetto, un tale "fenomeno" deve differire per principio dall'oggetto che appare per suo tramite. Non può essere altro che un intermediario mentale. E infatti le *Abschattungen* conservano in Husserl, anche dopo la svolta trascendentale, uno statuto del tutto diverso dagli oggetti adombrati in esse: questi sono dati realmente immanenti, mentre i loro oggetti sono trascendenti. Nonostante la sua rottura con lo psicologismo, Husserl ricade costantemente nella stessa trappola.

D'altronde, la concezione congiuntiva della percezione che egli difende non perviene neppure a rendere veramente conto della differenza che esiste tra una percezione e un'illusione. Supponiamo infatti che sia legittimo distinguere tra il blu come puro contenuto immanente della mia percezione attuale di un vaso e il blu come proprietà oggettiva, realmente trascendente, di quest'oggetto; supponiamo inoltre che il secondo possa sempre rivelarsi illusorio, mentre soltanto il primo è indubitabile; avvicinandomi, variando l'illuminazione, posso accorgermi che il vaso

non è blu, ma verde: il conflitto tra apparenze incompatibili genera l'esclusione della mia prima percezione. Tuttavia, pretendendo così di situare la differenza tra percezione e illusione nel modo di concatenazione degli adombramenti, concependo cioè l'illusione come una percezione smentita e annullata e la percezione come un'illusione confermata, si è già concesso l'essenziale allo scettico. Poiché, se una percezione può essere considerata a buon diritto una percezione soltanto *finché* si svolge in modo concordante, allora non può *mai* essere considerata a buon diritto una percezione, in quanto la concordanza degli adombramenti è sempre provvisoria, essenzialmente esposta allo spettro dell'illusione; e se non so in modo certo *sin dall'inizio* che ho dinanzi a me un vaso di colore blu, non è molto chiaro come potrei finire per scoprirlo. Situando la distinzione percezione/illusione al termine di un processo di conferma potenzialmente infinito - cioè alla fine di ciò che, per definizione, non ha una fine - Husserl non ha fatto che confermare il dubbio dello scettico, la cui tesi afferma proprio che è *impossibile, nel vissuto presente, determinare se deriva dalla percezione o dall'illusione*. E non serve a niente rispondere che i motivi che mi spingono ad ammettere l'esistenza di questo vaso acquisiscono gradualmente "peso" man mano che la percezione si prolunga: la decima volta che sarò girato attorno a quell'oggetto, la sua esistenza non sarà più certa della prima volta. O è certa *sin dall'inizio* o non lo sarà mai.

Ma l'errore non risiede proprio nel fatto di supporre un elemento comune all'apparizione e alla semplice apparenza - le *Abschattungen* che, in quanto neutre rispetto a questa distinzione, non possono essere altro che un'interfaccia tra noi e il mondo? A una concezione congiuntiva, che afferma che uno stesso vissuto può essere *al tempo stesso* percezione e illusione a seconda del modo in cui si coordina con altri vissuti, e conseguentemente che un'illusione e una percezione possono essere totalmente indiscernibili nel momento in cui sono vissuti, bisognerebbe allora opporre una concezione *disgiuntiva*, che afferma che un'esperienza o è una percezione



o è un'illusione, ma mai entrambe le cose insieme: non vi è niente in comune fra l'apparizione in persona e l'apparenza. Così, in senso stretto, non vi sono *percezioni* illusorie, vi sono soltanto illusioni di percezione.

La congiunzione congiuntiva inciampa in realtà su un'insufficiente fenomenologia dell'illusione nel suo contrasto con la percezione. Se descriviamo in modo fenomenologicamente adeguato la percezione e l'illusione, ci accorgiamo che il modo di datità dei loro oggetti differisce *toto caelo*: un oggetto apparente è apparentemente un oggetto, è un mero *fictum* che non può essere dato allo stesso modo di una cosa reale del mondo. Non abbiamo qui alcun elemento comune all'illusione e alla percezione che, nel caso di quest'ultima, si intrufolerebbe in qualche modo tra la nostra apertura al mondo e le cose stesse. Esaminiamo, infatti, il caso tipico delle allucinazioni di cui Erwin Strauss e Merleau-Ponty hanno fornito una descrizione approfondita. Raramente la vittima di un'allucinazione "crede" all'esistenza dell'oggetto dell'allucinazione allo stesso modo in cui aderisce a quella dell'oggetto percepito. In un'eloquente esperienza di Zucker,<sup>2</sup> il paziente schizofrenico pensa di vedere regolarmente un uomo appostato sotto la sua finestra, ne descrive la corporatura, il portamento, l'abbigliamento; si chiede a un infermiere di posizionarsi nello stesso luogo vestito similmente e di riprodurre il più fedelmente possibile l'aspetto di quel personaggio: ben presto il malato si accorge della differenza. «È vero che c'è qualcuno, ma è un altro.» Il fatto è che l'oggetto dell'allucinazione *ha l'aria* di un oggetto percepito, ma in realtà si manifesta diversamente da quest'ultimo, come su un palcoscenico diverso da quello del mondo reale. «L'illusione di vedere – scrive Merleau-Ponty (2012, 392) – non è tanto la presentazione di un oggetto illusorio quanto lo svelamento e il panico di una potenza visiva ormai priva di controparte sensoriale». Il pazzo folletto dell'illusione fa irruzione fuggacemente, debolmente e in modo indeterminato: niente equivale in lui

---

2 Citato in Merleau-Ponty (2012, 385).

al percorso regolare dell'apparire lungo il quale la cosa si arricchisce di determinazioni sempre nuove. L'allucinazione consiste in "fenomeni" effimeri – scintillii, punture, suoni, scosse, lampi, ombre – che svaniscono quasi subito e non permettono di essere afferrati: segni premonitori di una pseudo-presenza e non presentazioni di oggetti, anche se fittizi. Allorché abbiamo a che fare con "cose" identificabili, persone, animali, ecc., questi oggetti di allucinazione si manifestano solo attraverso uno stile e una fisionomia d'insieme. Certo, una fenomenologia dell'illusione dovrebbe rendere conto dell'irriducibile diversità dei fenomeni illusori, che vanno dall'allucinazione in senso stretto ai giudizi falsi su percezioni vere: non potrò dedicarmi in questa sede.

Forse si sarà tentati di obiettare che è *necessario* che esista un elemento comune alla percezione e all'illusione, in quanto la seconda *si fa passare per la prima*. Non appartiene forse per essenza all'apparenza di confondersi con l'apparizione e farci cadere in errore sulla sua vera natura? Ora, affinché l'illusione si faccia passare per una percezione non è necessario che essa sia indistinguibile (dalla percezione) nel momento in cui è vissuta, cioè finché non si tradisce come illusione? Tuttavia quest'obiezione si fonda su un sofisma. Dal fatto che siamo talvolta indotti in errore da un'apparenza ingannevole è del tutto impossibile inferire che quest'ultima è identica a un'apparizione vera; così com'è assurdo dedurre dal fatto che talvolta sbagliamo facendo un'addizione che i due risultati, quello vero e quello falso, sono identici. Siamo forse degli esseri così infallibili da poter essere tratti in inganno solo laddove ci è concretamente impossibile evitare l'errore? Certo, l'illusione ci inganna e si prende gioco di noi, ha l'aria di ciò che non è, ma ciò non la rende omogenea alla percezione. L'illusione non è una percezione falsa tanto quanto la percezione non è un'illusione vera. L'allucinazione di un oggetto non va messa sullo stesso piano della sua percezione: è una pseudo-datità di un oggetto e non la datità di uno pseudo-

oggetto, da pensare sullo stesso modello della datità di un oggetto reale del mondo. Si tratta di un'apparenza di datità e non della datità di un'apparenza.

Questa concezione "disgiuntiva" della percezione, così battezzata da Hinton (1973), e adottata in seguito da autori come Austin, Putnam e McDowell, è stata probabilmente difesa per la prima volta da Merleau-Ponty nella sua *Phénoménologie de la perception* (2012). «La cosa illusoria e la cosa vera, egli scrive, non hanno la stessa struttura» e, bisognerebbe certamente aggiungere, l'"oggetto" dell'allucinazione e la "cosa" percepita non sono *cose* nello stesso senso. «Il fenomeno allucinatorio non fa parte del mondo [...] cioè non vi è un percorso definito che conduce da esso a tutte le altre esperienze»; «l'allucinazione non è una percezione ma *vale come realtà* solo per l'allucinato» (398). Ciò è confermato dal fatto che ogni illusione può essere denunciata come tale solo sulla base del mondo percepito, cioè sulla base di un mondo provvisto di coesione strutturale. Essere un'illusione significa precisamente *non* iscriversi nel mondo unico e inemendabile, è entrare in conflitto *non con altre percezioni isolate, ma con la percezione nella sua totalità*.

Tocchiamo qui i limiti della concezione disgiuntiva, che costituisce in realtà soltanto una prima tappa di un progetto che mira a mostrare l'inconsistenza della tesi scettica. Finché ci si accontenta di affermare che non vi è un senso neutro dell'apparire comune alla percezione e all'illusione, all'apparizione in persona e alla semplice apparenza, si continua a supporre che la nostra esperienza percettiva potrebbe essere adeguatamente descritta come costituita da "mattoni" di diritto sempre isolabili che dovrebbero impilarsi per formare una totalità. Ma la percezione non può essere descritta in questo modo. Né "sintesi" di vissuti sempre idealmente isolabili, né "flusso" di tali vissuti, l'esperienza nel suo senso originario possiede una costituzione essenzialmente *olistica*. Il dubbio scettico s'infrange contro il fatto che l'essere una percezione non è una proprietà che può toccare a un vissuto o a un'esperienza prese isolatamente: spetta alla parte solo se appartiene innanzitutto

alla totalità di cui la parte è parte, poiché ogni percezione prelevata dalla totalità è precisamente una *percezione* solo in quanto è in coesione con tutte le altre, essendo quest'ultima la proprietà del tutto prima che delle parti e *per* poterlo diventare. Possiamo dubitare di qualunque percezione, ma non della percezione nella sua totalità, proprio perché un "errore" percettivo, un'illusione, un'allucinazione presuppongono un mondo percepito, cioè un mondo dotato di coesione strutturale, per potersi svelare e denunciare come tali. Da ciò deriva un rovesciamento necessario: il mondo non è il correlato di un'esperienza indefinitamente confermata – la quale, dal momento che non smette mai di confermarsi, potrebbe sempre smettere di farlo – ma ciò che non ha alcun bisogno di una conferma, in quanto ogni conferma e ogni invalidazione lo presuppongono. Come sottolinea Merleau-Ponty, «non bisogna domandarsi se percepiamo davvero il mondo, bisogna dire al contrario: il mondo è ciò che percepiamo» (2012, XI). Il mondo non è ritenuto vero finché la sua coesione viene confermata: la sua coesione è anteriore a ogni presunzione di verità o falsità, ed è soltanto su questa base che qualcosa può essere ritenuto illusorio. Ed ecco perché l'idea di un mondo interamente illusorio non ha alcun senso. Un mondo totalmente illusorio dovrebbe poter manifestare il suo carattere artificioso sulla base della coesione percettiva, presupporrebbe dunque proprio ciò che lo scettico mira a evitare in questa supposizione: il mondo coerente è reale, al di qua di ogni possibile illusione.

Per pensare tutto ciò fino in fondo, è tuttavia necessario abbandonare un certo numero di nozioni – ma anche tutto un quadro di pensiero – che Merleau-Ponty continua a mantenere, quello cioè che fa del "cogito" il punto archimedeo di ogni pensiero e di ogni fenomenologia. L'esigenza di una verità prima indubitabile è tutt'uno con la teoria cartesiana della scienza, cioè con un'epistemologia dei fondamenti assoluti che pretende di fornire al sapere un *fundamentum inconcussum*. Ma la scienza non è piuttosto un'impresa collettiva che si corregge costantemente da

sé, in modo tale che ognuno dei suoi enunciati può essere messo in questione, ma non tutti insieme? È comunque questa concezione cartesiana della scienza che ha condotto Husserl a cercare nelle *cogitationes qua cogitationes* dei fondamenti auto-certificati e sottratti a ogni possibile dubbio. Questi vissuti sarebbero necessariamente veri in quanto vissuti, ma potrebbero rivelarsi falsi sotto un altro aspetto, cioè nella loro pretesa di metterci in relazione con delle cose esterne. Le nostre esperienze sarebbero evidenti in se stesse, dunque indubitabili, ma sarebbero sempre soggette al dubbio per quanto riguarda la loro pretesa di fornire un accesso al mondo. Così, un'esperienza potrebbe continuare a essere un'esperienza anche senza avere niente che le corrisponda nel mondo reale. Ma un'esperienza in quanto tale non dovrebbe fornirci per sua essenza un accesso al mondo?

È a questo punto che un olismo dell'esperienza suggerisce un rovesciamento completo di prospettiva. Il presupposto erroneo sotteso a tutta la tradizione cartesiana (con le sue ramificazioni nella fenomenologia) consiste nel sostenere che vi è un senso nell'attribuire a delle esperienze prese isolatamente qualcosa come la verità o la falsità, conferendo a certune una relazione con degli oggetti e a certe altre rifiutandola. Tuttavia, in verità, un'esperienza non è tale se non si integra in modo coerente alla totalità dell'esperienza, se cioè non possiede una *coesione* con l'esperienza nella sua totalità. O per parlare in termini di "percezione": *un'esperienza è una percezione solo se essa si integra nella totalità della percezione, in modo tale che un'esperienza che riesce a soddisfare questo criterio non è una percezione ingannevole - o meglio non è affatto una percezione* (ma un'allucinazione, un'illusione, ecc.). Insomma, non vi è alcun senso nell'attribuire a un'esperienza isolata la proprietà di essere una percezione (o di *non* essere una percezione) a prescindere dalla sua integrazione alla totalità della percezione. È il tutto a meritare di essere chiamato "percezione" a pieno titolo, mentre questa o quella percezione prelevata dalla totalità lo merita solo in modo derivato e secondario. Qualcosa può essere detto "percepito" solo se emerge

da un mondo provvisto di coesione strutturale. L'esperienza non è una sintesi di vissuti che potrebbero essere isolatamente veri o falsi; vi è solo esperienza "vera", poiché vi è esperienza solo se quest'ultima si integra senza sforzo nella totalità dell'esperienza e dunque non vi è esperienza che non apra un accesso al mondo.

Così la percezione non è soltanto un fenomeno olistico, ma è *radicalmente* olistico: la proprietà di essere *percepito* è una proprietà del tutto, cioè del mondo, *prima* di essere una proprietà delle sue parti: solo un mondo dotato di coesione strutturale è *percepito* (e perciò stesso è un mondo) e solo una cosa che si integra in tale mondo può anche essere percepita. In questo senso, essere una percezione è una proprietà *più olistica* che essere una credenza, per tornare al nostro esempio. Infatti, è vero che possedere una credenza implica possederne molte altre con cui la prima intrattiene relazioni logiche: non posso possedere *una* credenza senza possedere tutto un sistema di credenze. E tuttavia, io non sono un *automaton rationale*: il mio sistema di credenze può presentare delle falle, cosa che accade molto sovente. Tutte le mie credenze non sono coerenti, e tuttavia ciò non impedisce loro di restare, almeno provvisoriamente, delle *credenze* (in attesa di sapere quali sacrificare per ristabilire un sistema coerente). Per le percezioni accade tutt'altra cosa: una percezione che non si integri nel sistema della totalità della percezione, cioè che non emerga da un mondo provvisto di coerenza strutturale, semplicemente non è una *percezione*. La percezione non dà accesso al mondo accidentalmente, non vi è percezione se non del mondo.

L'olismo della percezione conduce pertanto inevitabilmente a ciò che potremmo chiamare un "realismo descrittivo" e che va distinto rigorosamente dal realismo metafisico. Quest'ultimo si manifesta molto spesso sotto forma di realismo *causale*. Se essere realisti significa concepire la percezione come «un evento nel mondo al quale si possa applicare, per esempio, la categoria di causalità» (Merleau-Ponty 2012, 240), come afferma Merleau-Ponty, allora si deve constatare il fallimento di un tale realismo (61): è infatti assurdo pretendere di spiegare l'esperienza e la sua

proprietà di porci in relazione *diretta* con degli oggetti e degli eventi a partire da oggetti ed eventi tratti da questa stessa esperienza e dalle loro relazioni causali con un soggetto. Su questo punto, bisogna dare ragione all'antinaturalismo di Husserl: il discorso intenzionale è irriducibile a quello causale, la relazione d'apparenza è irriducibile a una relazione esterna. L'esperienza è la datità delle cose stesse *senza alcun tipo di mediazione*, mentre dei legami di causalità introduce tra noi e la realtà un numero praticamente infinito di mediazioni. Il realismo causale è una concezione ibrida che si fonda su una costante confusione tra il piano di una descrizione pura dell'apparire e una spiegazione genetica del suo contenuto. Ma le difficoltà in cui si impiglia un tale realismo non hanno nulla di inesorabile. Vi è un realismo *descrittivo* che non riduce in alcun modo la nostra esperienza primordiale del mondo a dei rapporti di causalità infinitamente numerosi e complessi, per la semplice e buona ragione che ogni relazione causale è *singola* mentre la nostra relazione esperienziale col mondo possiede, come si è visto, una costituzione *olistica*. In questo caso, *il realismo descrittivo è una conseguenza dell'approccio olistico all'esperienza, e non viceversa*. Dal punto di vista della pura descrizione dei fenomeni, l'unica posizione coerente consiste nel sostenere che l'esperienza fornisce un accesso al mondo stesso senza alcun intermediario. La percezione del mondo presuppone la sua esistenza e ne è indissociabile. Ecco cosa fa della tesi scettica, che ossessiona la fenomenologia al punto di confondersi con un gran numero di suoi principi, un problema irrimediabilmente *mal posto*.

3. Il rovesciamento del problema indotto dall'olismo dell'esperienza estirpa alla radice la possibilità del dubbio scettico, cioè il presupposto mai rimesso in discussione della separazione tra due sfere d'essere, l'essere indipendente della coscienza e l'essere dipendente del mondo, che sottendono tutto il dispositivo trascendentale husserliano. L'esperienza, in quanto unità indivisibile in elementi, è meglio appresa nei termini di "essere-nel-mondo". Ma l'idea di essere-nel-mondo qui

in questione, se costituisce una libera riformulazione di quella sviluppata in *Essere e tempo*, non è per tuttavia identica a quest'ultima. Un olistico dell'esperienza non può condurre che al puro e semplice abbandono della prospettiva trascendentale che continua a essere determinante nel primo Heidegger. In nessun caso l'essere-nel-mondo è una caratteristica esclusiva del *Dasein*, una determinazione ontologica di questo ente considerato in se stesso, a prescindere dal mondo in cui egli si trova posto "fattualmente" nascendo. L'essere-nel-mondo è una caratteristica strutturale di un *sistema*, formato da un "soggetto" dotato di capacità pratiche e dal mondo. E dunque l'apertura, l'*Erschlossenheit*, non può più essere un carattere ontologico del *Dasein* a prescindere dall'esistenza di un mondo al quale egli è aperto. L'essere-nel-mondo designa una struttura al tempo stesso relazionale e olistica e per questa ragione non può essere pensato nei termini di una filosofia trascendentale in cui il "soggetto", e lui solo, svolgerebbe il ruolo di condizione ultima di possibilità dell'apparire stesso delle cose.

Per comprendere tutto ciò dobbiamo tentare di approfondire il senso di tale coappartenenza strutturale tra un "soggetto" impegnato nel mondo e il mondo a cui questo soggetto è aperto. Per ora, ci siamo attenuti alla percezione e al suo correlato, il mondo percepito. Ora, il mondo non è solo la totalità di ciò che è percepito, ma la totalità di ciò che è percepibile o sperimentabile come tale. Parlare di *percepibile*, *sperimentabile*, significa appellarsi a una *capacità* del soggetto: quella di percepire o sperimentare. Il mondo non può essere la totalità del percepibile senza un "soggetto" dotato di una capacità determinata. Ma il punto decisivo è il seguente: tale attitudine è concessa solo a un "soggetto" che appartenga costitutivamente al mondo attraverso il proprio corpo, che è situato nel mondo e legato ad esso. L'appartenenza al mondo come corpo è una condizione necessaria per poter accordare al "soggetto" una capacità di un certo tipo, capacità in virtù della quale il mondo può essere determinato a propria volta come la totalità del percepibile e dello sperimentabile. La



capacità di percepire può essere posseduta soltanto da un "soggetto" che appartiene corporalmente al mondo e può essere esercitata soltanto in rapporto al mondo in cui tale "soggetto" è situato: l'apertura di un mondo per colui che lo sperimenta presuppone l'appartenenza al mondo del "soggetto" di tale esperienza.

Tuttavia, il mondo non è soltanto ciò in rapporto a cui si esercita un'unica capacità, ossia la percezione. Al contrario, il mondo è ciò a cui si rapporta *l'insieme delle capacità*, che sono quelle di un "soggetto" per cui vi è un mondo. Noi non ci rapportiamo col mondo secondo il solo registro percettivo, ma secondo molteplici modalità pratiche e affettive che mettono ogni volta in gioco delle modalità determinate di comprensione. Già al livello di ciò che chiamiamo comunemente "percezione", le cose, gli esseri, gli eventi non ci si manifestano *una volta per tutte*, ma *con un senso più o meno determinato*. Tale senso non è "aggiunto" dalla coscienza a un dato neutro che sarebbe *l'analogon*, in campo "psichico", dai "fatti bruti" analizzati dalla fisica: esso appartiene al *modo stesso* in cui le cose si rivelano inizialmente. Il mare che scintilla leggermente in controluce mi si manifesta imperiosamente come un appello che con la sua freschezza mi invita a fare il bagno, le rocce scoscese che incorniciano i verdi precipizi marini mi si mostrano come accessibili e praticabili: tutte queste "significazioni vitali" dipendono essenzialmente dai miei fini e richiamano le mie pratiche. Questi vettori appetitivi non sono arbitrariamente proiettati sulle cose, ma discendono dal *sistema* che le cose offerte alla percezione formano con un "soggetto" dotato di fini e atteggiamenti di vario ordine. Se il mare mi chiama da lontano in modo quasi irresistibile non è perché ho già progettato di immergermi – altrimenti, un tale progetto non potrebbe neppure emergere; è solo perché possiedo la *capacità* d'intraprendere un tale progetto e andare a fare il bagno non appena le circostanze lo permettano. Qui si manifestano due distinti sensi del "possibile." Il mondo si presenta come un insieme di *opportunità*, cioè di possibilità offerte alle mie pratiche in virtù delle quali le cose acquisiscono un senso per me, si

---

mostrano con un senso che è la loro *stessa maniera di* apparirmi e manifestarsi. Correlativamente, tali possibilità non possono appartenere alle cose e procurare loro il senso pre-linguistico che esse possiedono sempre per me se io non presentassi delle *attitudini* corrispondenti. Il mare può rivelarsi da lontano come una chiamata a fare il bagno solo in quanto ho la capacità di immergermi e nuotarvi; le rocce possono apparirmi praticabili solo in quanto possiedo l'attitudine all'equilibrio, e così via. Questi esempi triviali rivelano un punto decisivo: le cose non possono manifestarsi a noi in modo sensato, il mondo non può prendere una certa piega facendo appello a delle pratiche possibili se non per un "soggetto" dotato di capacità determinate e tali capacità, a loro volta, *sono di una natura tale che hanno bisogno del mondo per poter essere possedute ed esercitate*: esse sono "world-involving", come direbbe Charles Taylor. Sono capacità che possono essere possedute solo da un soggetto posto nel mondo dal proprio corpo: esse non appartengono a un soggetto *simpliciter*, ma a un soggetto-nel-mondo. Conseguentemente, il senso con cui le cose ci si presentano a partire dalla percezione è una caratteristica olistica del *sistema* che un soggetto dotato di corpo forma con un mondo.

Qui emerge una seconda accezione dell'"olismo", distinta da quella appena descritta. Non si tratta solo di affermare che ogni esperienza dipende essenzialmente dalla totalità dell'esperienza in cui essa si situa e che ne fa appunto una singola *esperienza*. Si tratta ora di sottolineare che il senso in cui le cose ci si manifestano e si offrono alla nostra comprensione in quanto modalità pratica della nostra interazione costante con esse – tale senso non è loro attribuito dall'esterno da un "soggetto" che ne deterrebbe la chiave, in virtù di una dattità di senso arbitraria e non contestualizzata, ma che sarebbe una caratteristica *del sistema* che forma l'ambiente di un certo tipo di un "soggetto" dotato di vari ordini di capacità. Il senso non è il prodotto di una *Sinngebung*, né conseguentemente di una costituzione dei vari strati successivi di oggettività, come pensava Husserl. Non è neppure qualcosa di

liberamente attribuito al mondo in virtù dei progetti architettati da un *Dasein*. Il senso *sorge* alla confluenza di un mondo rivestito di un certo aspetto e di un "soggetto" dotato di certe attitudini, o più precisamente esso emerge dal *sistema* che essi formano insieme: il senso è una caratteristica relazionale di una totalità indivisibile in elementi semplici.

Il senso che emerge nelle cose dipende dal modo stesso in cui un soggetto è suscettibile di affrontarle alla luce delle sue possibilità pratiche. Queste possibilità, radicate nelle sue capacità, sono di diversi tipi: possibilità "naturali", in virtù delle quali un frutto mi appare appetitoso o il mare adatto a un'immersione; possibilità "culturali" in virtù delle quali, per esempio, un paesaggio marino potrà ricordarmi l'*Estaque* di Cézanne o di Derain; infine, possibilità "esistenziali" di una natura particolare e rimarchevole su cui è necessario soffermarsi un istante.

L'uomo, infatti, non è solo in grado di acquisire nuove capacità in virtù delle proprie capacità o del proprio condizionamento all'interno di un gruppo, come certi animali superiori. Ciò significa che è in grado di forgiare i propri progetti, di rapportarsi alla propria esistenza *sub specie possibilitatis*. Non architetta soltanto progetti nel senso di piani concepiti precedentemente e suscettibili di realizzare dei fini che gli sarebbero dettati dalla propria "natura", per esempio tutti i fini derivanti dalle esigenze vitali che egli condivide con altri animali; egli si pone dei fini da sé, come direbbe Kant, o, in altre parole, non compie solo scelte di ordine primario, determinandosi a questa o quell'azione, ma anche scelte di secondo ordine, cioè scelte riguardanti il genere di esistenza che gli appare sostenibile, o ancora *ciò che egli aspira ad essere*. Egli è capace di progetti di vita o esistenziali che riguardano "l'idea che si fa di se stesso" e dunque la propria esistenza come tale e nella sua totalità. Per esempio, dinanzi al mare accessibile e il sole al suo zenit, posso decidere se fare o no il bagno in funzione alla mia voglia, del tempo libero di cui dispongo, dei parametri oggettivi della situazione, per esempio che le immersioni siano permesse in questa

baia. Ma, posto dinanzi a questa possibilità, posso anche pormi un genere diverso di problemi: ammesso che ne abbia voglia e che le circostanze lo permettano, devo o non devo fare il bagno? È consono o no al tipo di individuo che vorrei essere? È degno di me poltrire al sole tutto il giorno senza fare niente o non dovrei piuttosto dedicarmi ad attività più serie? È così che voglio vivere? Conseguentemente, le possibilità esistenziali possono essere definite come possibilità che mi sembrano compatibili col genere di individuo che aspiro ad essere, nel modo in cui comprendo me stesso e concepisco la mia esistenza. O più semplicemente: è una possibilità in senso esistenziale ogni possibilità conforme a un progetto di vita o di esistenza. La caratteristica peculiare delle possibilità esistenziali è che non possiamo mai sottrarci alla decisione su ciò che le riguarda: esistere nel modo in cui esiste un essere umano significa esistere in modo tale che la nostra esistenza sia per noi stessi un gioco a cui non possiamo sfuggire, cosicché qualunque rifiuto di decidere rimane un modo di decidere – nella modalità della rinuncia alla decisione. Poiché perseverare nell'indecisione è pur sempre un modo di decidere che tipo di individuo vogliamo essere. L'esistenza umana è dunque tale da esigere, *per essere l'esistenza che è*, che la viviamo in prima persona decidendo del genere di esistenza che ci sembra auspicabile per noi; l'esistenza umana è tale che dobbiamo sceglierla e progettarvi noi stessi per darle un orientamento d'insieme secondo un progetto fondamentale – poiché ciò stesso appartiene *a ciò che significa* esistere per un essere umano.

Il mondo così come ci si offre dal punto di vista fenomenologico non è dunque solo la totalità del possibile nel senso del percepibile e sperimentabile; esso è piuttosto ciò a cui possiamo rapportarci alla luce dei differenti ordini di capacità che ci appartengono in quanto esseri umani – ivi compresa la capacità più alta, che distingue l'uomo dagli altri animali, ossia quella di decidere della propria esistenza nella sua totalità. *Il mondo è la totalità strutturata dei possibili che ci si offrono alla luce dei nostri diversi tipi di capacità.* Dato che la comprensione è una di queste capacità, il

mondo è anche un contesto significativo, un *orizzonte di senso*. Come scrive Heidegger (2007, 248-249), «il mondo è la totalità delle possibilità essenziali intrinseche del *Dasein*». Alcune di queste possibilità sono strutturate e gerarchizzate secondo una relazione di mezzo e fine. Certi progetti dipendono da altri progetti e sono loro subordinati, ma tutti dipendono in ultima istanza da un progetto generale d'esistenza che mi definisce in quanto tale o tal altro. Il mondo non è dunque in nessun caso la mera totalità degli oggetti, dei fatti e degli stati di cose che possono essere sperimentati e conosciuti; è anche, e innanzitutto, un sistema di possibilità relative a delle capacità di vario genere, alla luce di cui tutto ciò che mi si può presentare è dotato di un senso, e subordinate a questa notevole capacità che possiedo di decidere di me stesso e della mia esistenza.

Abbiamo così raggiunto un concetto di mondo che non ha più alcun senso considerare come “configurato” unilateralmente dal *Dasein*. Infatti, le possibilità che emergono dal mondo *dipendono* dalle nostre capacità, ma non sono assolutamente *rese possibili* da esse. Per esempio, tutto ciò che ci si può presentare percettivamente dipende da possibilità d'essenza, e in particolare dell'*a priori* universale della spaziotemporalità che struttura necessariamente ogni esperienza: tali possibilità d'essenza, non più del resto delle possibilità logiche, non sono evidentemente “rese possibili” da nessuno. Certo, senza un “soggetto” in grado di apprendere ed esprimere tali possibilità d'essenza non vi sarebbe alcun senso di cui parlare: tuttavia non sono le nostre capacità *a possibilizzarle in qualunque senso*. Stessa cosa per le *opportunità* che ci si presentano a partire da una situazione. Naturalmente, non vi sono opportunità *se non per* colui che è in grado di coglierle in quanto persegue dei fini e – per quanto riguarda l'essere umano – si è posto dei fini da sé decidendo della propria esistenza come tale e nella sua totalità; ma non ne consegue in alcun modo che tali possibilità siano “rese possibili” da lui. Capacità e opportunità sono qui strettamente correlate. Non vi sono opportunità se non in relazione a delle capacità, ma non vi sono capacità

se non in relazione a opportunità grazie a cui si possono esercitare le capacità. Insomma, a eccezione delle rimarchevoli possibilità che esistono solo nella misura in cui vi siamo già proiettati, e che ho proposto di chiamare “possibili esistenziali”, la maggior parte dei possibili che emergono nel mondo *non* sono configurati da un “soggetto”, in qualunque senso s’intenda tale operazione di configurazione. Così, l’idea di una “configurazione del mondo (*Weltbildung*)” da parte del *Dasein* appare inconsistente.

Solo se sostituiamo al *paradigma trascendentale* che pervade ancora l’ontologia fondamentale il *paradigma relazionale* in virtù del quale tutto ciò che ci si offre a partire dal mondo e il mondo stesso possiedono un senso solo se riferiti ai diversi tipi di capacità di un “soggetto” che è lui stesso, in quanto corpo, *nel mondo*, che appartiene al mondo per sua stessa natura, se conseguentemente poniamo questa coappartenenza in virtù della quale noi siamo al mondo solo finché gli apparteniamo e gli apparteniamo solo finché siamo al mondo, possiamo allora sforzarci di comprendere un punto decisivo: le possibilità esistenziali non sono progettate una volta per tutte da un “soggetto” libero da qualunque legame con il passato. Più originarie della possibilizzazione del possibile da parte dei liberi decreti del *Dasein* sono le possibilità che lo precedono e che nascono da eventi fondatori. La vulnerabilità all’evento, la passività in quanto esposizione senza misura a ciò che supera i nostri poteri, a ciò che ci “colpisce d’impotenza” nel e attraverso il suo stesso sorgere, appaiono così più originarie di qualunque auto-possibilizzazione. Un evento non è soltanto ciò che mi prende alla sprovvista e mi sorprende, ciò che sfugge alle mie aspettative e mi fa tremare la terra sotto i piedi nel momento in cui cerco almeno di fissarne il passaggio; è innanzitutto ciò che mette in crisi i progetti fondamentali alla luce dei quali comprendo me stesso e la mia esistenza, dunque i miei possibili esistenziali riconfigurandoli da parte a parte. E siccome i possibili che strutturano il mondo si coordinano reciprocamente e formano un sistema – dato che non vi sono mai per noi possibilità slegate da altre possibilità –, tali rovesciamenti dell’esistenza

raggiungono il possibile come tale alla sua radice: essi rovesciano il mondo come tale e non ci permettono più di comprenderci come “gli stessi” di prima. Certo, un evento tocca innanzitutto certe possibilità e certe circostanze, ma, colpendo delle possibilità determinate, ricadono sul possibile nella sua totalità, riconfigurano il mondo stesso nella sua origine. Così, per degli esseri come noi vulnerabili all’evento, la totalità del possibile come tale – il mondo – è sempre sospeso sull’abisso dell’evento, sempre esposto a queste trasformazioni critiche in cui l’esperienza come tale vacilla, alterando noi stessi da parte a parte. Il mondo è in sospeso nell’evento; si origina da sempre per noi in eventi inaugurali, a iniziare da quello – il più rimarchevole – della nascita. Per queste ragioni, l’analisi fenomenologica del mondo deriva, almeno per certi aspetti, da ciò che ho chiamato un’“ermeneutica evenemenziale”.

## BIBLIOGRAFIA

- Austin, J. (1962). *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press.
- Boehm R., (1959). *Les ambiguïtés des concepts husserliens d'“immanence” et de “transcendance”*,  
Revue philosophique, 4.
- Dilthey, W. (1992). *Gesammelte Schriften*, vol. VII, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heidegger, M. (1976). *Essere e tempo*. A cura di F. Volpi. Milano: Longanesi.
- Id. (1990). *I problemi fondamentali della fenomenologia*. A cura di F. V. Hermann e A. Fabris.  
Genova: Il Melangolo.
- Id. (1999a). *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Gesamtausgabe, vol. 56/57)*.  
Francoforte sul Meno: Klostermann.
- Id. (1999b). *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. A cura di R. Cristin e A. Marini.  
Genova: Il Melangolo.
- Id. (2007). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Gesamtausgabe, vol. 26)*.  
Francoforte sul Meno: Klostermann.
- Hinton, J. M. (1973). *Experiences. An Inquiry into some ambiguities*. Oxford: Clarendon Press.
- Husserl, E. (1973). *Ding und Raum (Husserliana, vol. 16)*. L'Aia: Nijhoff.
- Id. (2008). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. it. F. Filippi.  
Milano: Il Saggiatore.
- Id., (1989). *Meditazioni cartesiane*. A cura di F. Costa. Milano: Bompiani.
- Ingarden R., (1975). *On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism*. L'Aia: Nijhoff.
- McDowell, J. (1998). *Criteria, Defeasibility and Knowledge, in Meaning, Knowledge and Reality*. Harvard: Harvard University Press, p. 369 sq.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Fenomenologia della percezione*. A cura di F. Bonomi. Milano: Bompiani.