

CARLA CANULLO

LA COSCIENZA IN HUSSERL E ROSMINI: INTENZIONALITÀ E RIDUZIONE

This paper aims to examine the two main issues of Husserl's phenomenology, intentionality and reduction, as well as the issue of consciousness in Antonio Rosmini. This should be done not by searching a possible combination between the two authors, but by investigating the differences and trying to grasp the stakes of their reflection. So, without trying to compare the incomparable, with Rosmini we will investigate some issues that also Husserl intended to deal with. From another point of view – or, perhaps, from completely different points of view – we will finally search for that common viewpoint that avoids too easy comparisons and, according to different paths, asks to look at 'the things themselves'.

I. ESPORSI AL RISCHIO PER PENSARE ALTRIMENTI

Quando ci si interroga sul possibile incontro tra due autori tanto distanti le difficoltà dell'accostamento, e forse anche il tratto non poco estrinseco di questo stesso, è stato e sarà, forse, giustamente sempre rimarcato nell'*incipit* di ogni indagine consapevole di dire, in merito ai due autori, *quasi* la stessa cosa, si potrebbe parafrasando il titolo di un bel libro di Umberto Eco – ma *mai* la stessa cosa.

A ben vedere, tuttavia, questo rischio lo corre non soltanto l'accostamento di due autori dal diverso temperamento filosofico quali, in questo caso, Edmund Husserl e Antonio Rosmini, ma a esso si espongono tutti i tentativi che propongono accostamenti anche tra autori che condividono la medesima aria di famiglia. Addirittura è un rischio cui si espone ogni ermeneutica di un autore. Basti pensare alla “famiglia” fenomenologica, la quale nasce con una rottura non voluta e venuta, per così dire, da un diverso modo d'intendere le “cose stesse”, ossia la rottura tra Husserl e Heidegger.

Oppure si pensi alla lettera in cui Roman Ingarden chiedeva al maestro di perdonare le sue eresie,¹ ancora, si pensi al contrasto (sempre interno alla famiglia fenomenologica) provocato da quella che è normalmente indicata come *querelle* tra realismo e idealismo.

A ben vedere, allora, il rischio cui si espone l'operazione che si sta compiendo è il medesimo che si corre quando s'interpreta un autore *ad intra*. È con questa consapevolezza che sarà proposta una lettura meno mossa dalla preoccupazione di trovare comparazioni e più preoccupata, invece, di mettere in luce *come*, insieme a Husserl e Rosmini, i temi scelti dell'intenzionalità e della riduzione possano essere ripensati.

Non stupirà che, per questo confronto, siano stati scelti due motivi (appunto intenzionalità e riduzione) centrali – sebbene in modo diverso – nella fenomenologia, e a ragione tale scelta potrebbe essere considerata banale. O addirittura, potrebbe essere considerata una scelta sbagliata perché il “principale tema fenomenologico”, per Husserl, non è la riduzione ma l'intenzionalità.² Lo testimonia Paul Ricœur che nella sua *Autobiographie intellectuelle, Réflexion faite*, scriveva che la fenomenologia in Francia, si è fatta conoscere attraverso il tema dell'intenzionalità, la quale «creava una rottura con l'identificazione cartesiana tra coscienza e coscienza di sé».³ E proseguiva:

Definita dall'intenzionalità, la coscienza si rivelava in primo luogo orientata verso l'esterno, dunque gettata fuori di sé, più e meglio definita dagli oggetti che intenziona che dalla coscienza di intenzionarli. Inoltre, la coscienza dell'intenzionalità restituiva ogni diritto alla molteplicità degli orientamenti oggettivi. Intenzionali erano la percezione, l'immaginazione, la volontà, l'affettività, l'apprensione dei valori.⁴

Dominique Janicaud ripeterà che l'indagine intenzionale deve essere la sola espressione della «ricchezza del nostro stare nel mondo»,⁵ motivo per cui la fenomenologia altro non sarebbe dal continuo svolgimento dell'intenzionalità nell'apertura al sensibile che appare.⁶

¹ Cfr. R. INGARDEN, *La lettera a Husserl sulla Sesta ricerca e l'idealismo* (fine luglio 1918), in S. BESOLI, L. GUIDETTI, *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Göttinga*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 143.

² Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, con introduzione di E. FRANZINI, trad. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002 (d'ora in poi: *Idee I*), § 84. Lo rimarcherà anche JEAN-PAUL SARTRE in *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in *Situations I*, Gallimard, Paris 1947, pp. 33-35; la stesura del breve saggio risale al 1939.

³ P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Edition Esprit/Seuil, Paris 1995, p. 17.

⁴ Ivi, pp. 17-18.

⁵ D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée, l'éclat*, Combras-Paris 1998, p. 112.

⁶ Non a caso Janicaud è stato il promotore, presso l'Université Sophia-Antipolis di Nice di ricerche sull'intenzionalità che sono approdate nella pubblicazione D. JANICAUD (ed.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Vrin, Paris 1995.

Per quanto riguarda la riduzione, o meglio, *le riduzioni* che Husserl pratica nei §§ 56-62 di *Idee I* e in molti altri luoghi,⁷ queste sono precedute dall'*epoché* attraverso la quale

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" [...]. Facendo questo [...] *io non nego questo "mondo"*, quasi fossi un sofista, *non metto in dubbio la sua esistenza*, quasi fossi uno scettico; ma esercito l'*epoché* fenomenologica [*che mi vieta assolutamente ogni giudizio sull'esistenza spazio-temporale*].⁸

E quest'*epoché* «non deve essere confusa con quella richiesta dal positivismo [...]. Quello che noi cerchiamo sta in tutt'altra direzione. Per noi il mondo intero, quale viene posto nell'atteggiamento naturale [...] è ora privo di validità: non provato ma anche non contestato, esso va messo tra parentesi».⁹

L'originalità del modo in cui Husserl ha indagato tanto l'intenzionalità quanto la riduzione non ne ignora, dunque, la collocazione di tali motivi nella tradizione filosofica: l'intenzionalità, infatti, viene dalla filosofia medievale ed è ereditata da Husserl attraverso Brentano;¹⁰ la riduzione – o meglio: l'*epoché* – conosce, a partire dallo scetticismo, numerose variazioni,¹¹ tra le quali quella che Husserl stesso nomina nel passo appena citato, ossia l'*epoché* praticata dai positivisti.

Si obietterà giustamente che dare conto di un dibattito interno a una disciplina non ha nulla a che vedere con l'accostamento poco legittimo di due autori lontani per temperamento. Se, con ciò, l'accostamento tra gli autori non viene legittimato, è tuttavia legittimato altro, ossia quell'operazione che in epoche passate era *meno* considerata un azzardo da evitare, come ad esempio mostrano i diversi sensi che il termine "trascendentale" ha assunto nella storia della filosofia. Ecco, allora, la proposta che s'avanza: al di là di possibili ma anche poco legittime comparazioni che ci portano a dire *quasi* la stessa cosa, è possibile ritrovare in Husserl e Rosmini quel *typus* (in quanto impronta, carattere, figura, modello, secondo il greco τύπος) che permette di parlare d'intenzionalità e riduzione anche in mancanza dell'accezione tecnica dell'uso di questi termini?

⁷ Si vedano a tal proposito E. HUSSERL, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. di A. Staiti, a cura di V. COSTA, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; la riduzione alla "sfera appartentiva" nelle *Meditazioni cartesiane* (ID., *Meditazioni cartesiane* (con l'aggiunta dei *Discorsi Parigini*), trad. di F. Costa, a cura di R. CRISTIN, Bompiani, Milano 1997³, V Meditazione, § 44) e i testi raccolti *Zur phänomenologische Reduktion*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.

⁸ E. HUSSERL, *Idee I*, § 32

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Per una storia dell'intenzionalità si veda J.-F. COURTINE, *Histoire et destin phénoménologique de l'intentio*, in JANICAUD, *L'intentionnalité en question*, cit., pp. 13-36.

¹¹ Cfr. a questo proposito il numero LXXXIII (1-2 / 2015) di «Archivio di filosofia», dedicato all'*epoché* intesa nei vari sensi.

Posto che tale possibilità possa darsi, si potrebbe riassumere il tentativo di queste pagine con la formula: *esporsi al rischio per pensare altrimenti*, dove a tale rischio ci si espone mettendosi nell'alveo non soltanto della via fenomenologica ma anche di un pensiero originalmente e *tipicamente* (nel senso di *τύπος* appena detto) italiano quale il pensiero di Antonio Rosmini.

II. LA CONTROVERSIA ERMENEUTICA

A questo scopo è utile ripartire dal titolo scelto per questo “azzardo”: *La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione*. Un titolo che può essere letto in tre direzioni diverse: o 1- cercando l'accostamento tra i due autori; o 2- cercando l'intenzionalità in Husserl e Rosmini; o 3- cercando di cogliere, nei due autori, i due motivi – per così dire – *in atto, nel loro operare*. In questa controversia ermeneutica, dovendo scegliere un cammino, la terza via ha il privilegio di mostrare non soltanto *che cosa* intenzionalità e riduzione siano, consegnando ogni paragone all'inevitabile scacco del dire quasi la stessa cosa, ma di far apparire *come* esse giocano il loro ruolo nell'*affaire* fenomenologico e, più in generale, filosofico. Per farlo, per vedere questo gioco, può essere utile partire da alcune letture dell'intenzionalità husserliana.

Elisabeth Rigal ha messo in luce le diverse implicazioni della formazione del motivo dell'intenzionalità e dell'oggetto intenzionale, formazione che ha segnato l'iniziale distacco di Husserl da Brentano.¹² La domanda da cui parte Rigal è la seguente: «Che cosa conduce le *Idee I*, che nel § 75 avevano in un primo momento definito la fenomenologia come “teoria descrittiva dell'essenza dei vissuti puri”, a riconoscere poi, nel § 86, il loro centro tematico nella “costituzione delle *oggettualità* della coscienza”, dove queste erano concepite come la realizzazione della coscienza di qualcosa in modo che in tale coscienza concordante si determini razionalmente l'unità oggettiva?». ¹³ E posto che, osserva Rigal, c'è un parallelismo noetico-noematico, com'è possibile che tale parallelismo si dia? Se, poi, spetta all'intenzionalità noematica far risaltare o mettere in evidenza le strutture dell'oggetto intenzionale, resta difficile capire come l'intenzionalità noetica resti intenzionalità nel senso vero e proprio. Di fatto, sebbene l'intenzionalità sia «la proprietà dei vissuti di essere “coscienza di qualche cosa”»¹⁴ e sebbene questo concetto «preso nell'ampiezza indeterminata in cui lo intendiamo, (sia) del tutto fondamentale e (sia) il punto di partenza agli inizi della fenomenologia»,¹⁵ Husserl scrive che «non in ogni vissuto l'io presta attenzione rappresentando, pensando, valutando, ecc. [...]; non in ogni vissuto può essere riscontrato questo *attuale* occuparsi dell'oggetto correlato, questo essere diretto a se stesso [...], mentre questo stesso vissuto può rac-

¹² E. RIGAL, *Les deux paradigmes husserliens de l'objet intentionnel (Husserl et Brentano)*, in JANICAUD, *L'intentionnalité en question*, cit., pp. 37-61.

¹³ Ivi, p. 37. Rigal cita e commenta il § 86 di *Idee I*.

¹⁴ HUSSERL, *Idee I*, § 84.

¹⁵ Ivi, p. 212.

chiudere in sé l'intenzionalità». ¹⁶ E quando nel § 90 di *Idee I* (paragrafo del capitolo *Noesi e noema*) Husserl torna sui vissuti intenzionali, spiega anche che ogni «vissuto intenzionale ha – e appunto questo costituisce l'elemento fondamentale dell'intenzionalità – il suo *obiectum* intenzionale [...]. In altre parole: avere senso, o “avere qualcosa in mente” [...], è il carattere fondamentale di ogni coscienza, che di conseguenza non è soltanto un vissuto in generale, ma un vissuto che ha un senso, un vissuto “noetico”». ¹⁷ Ora, se il vissuto intenzionale è tale da poterne desumere un “senso”, la situazione che definisce quest'ultimo, «ossia la circostanza che per noi la non-esistenza [...] dell'*objectum* rappresentato o pensato non può privare la relativa rappresentazione (e ogni vissuto intenzionale in generale) del suo “rappresentato” come tale, e che dunque bisogna tracciare una distinzione tra i due, non poteva rimanere nascosta. La distinzione, così sorprendente, doveva trovare un'espressione terminologica. E infatti vi rimanda la distinzione scolastica tra “l'*obiectum mentale*”, “intenzionale” o “immanente” da una parte, e l'*obiectum reale*” dall'altra»; ¹⁸ *obiectum reale*” che va messo tra parentesi perché è “la cosa là fuori”. Ma se questo è il caso, che cosa si trova nel fenomeno “ridotto”?

Rispondendo alla questione Husserl scrive che «nella percezione si trova anche che essa ha il suo senso noematico, il suo “percepito come tale” [...], cioè il correlato appartenente all'essenza della percezione fenomenologicamente ridotta. In termini metaforici: la “messa tra parentesi” che la percezione ha subito, proibisce ogni giudizio sulla realtà percepita [...] ma non proibisce il giudizio sul fatto che la percezione è coscienza *di* una realtà», ¹⁹ ad esempio del “percepito come tale”, “questo albero fiorito là nello spazio”. ²⁰

Si sintetizza in queste pagine il problema che Rigal pone e al quale risponde regredendo verso il primo Husserl e la sua critica a Brentano. Soprattutto, va precisato per chiarire la questione di Rigal, se spetta all'intenzionalità noematica mettere in luce le strutture dell'oggetto intenzionale, è difficile comprendere come l'intenzionalità noetica possa restare intenzionalità in senso vero e proprio. Potremmo riassumere la sua questione chiedendo se dalle *Ricerche logiche* a *Idee I*, e dunque nella tensione tra il cosiddetto realismo e idealismo husserliano, la questione dell'intenzionalità resti la stessa o no. ²¹ Ma se questa è la domanda che si pone retrocedendo da *Idee I* verso le *Ricerche logiche*, quando invece andiamo in avanti troviamo l'intenzionalità discussa nelle *Meditazioni cartesiane*. Nel § 20 leggiamo che l'analisi intenzionale è «condotta sulla base del principio fondamentale che ogni *cogito* come coscienza è invero intenzione», ²² dove «questo intendere-oltre-di-sé che è in

¹⁶ Ivi, p. 210.

¹⁷ Ivi, § 90, pp. 228-229.

¹⁸ Ivi, p. 229.

¹⁹ Ivi, pp. 231-232.

²⁰ Cfr. ivi, p. 231.

²¹ Cfr. RIGAL, *Les deux paradigmes husserliens de l'objet intentionnels (Husserl et Brentano)*, cit., pp. 40-41.

²² HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., § 20, p. 75.

ogni coscienza, deve esserne considerato come momento essenziale»²³ e dove il fenomenologo ricerca l'oggettivo nella consapevolanza che questo «può esser trovato solo come *correlato di coscienza*», così che

egli non lo considera e non lo descrive solo in atteggiamento *diretto*, né in mero riferimento in generale all'io corrispondente, all'*ego cogito* di cui quell'oggettivo è correlato, egli piuttosto [...] rivela i determinati corsi sintetici dei molteplici modi di coscienza e i modi ancora più reconditi del comportamento dell'io che portano a rappresentazione l'assoluto esser-intenzionato dell'io.²⁴

Dopo questo paragrafo torna la riflessione sull'oggetto intenzionale che può essere studiato nella sua struttura noetico-noematica,²⁵ saldando la duplicità e la difficoltà che Rigal individuava chiedendo se, quando Husserl riconosce ogni diritto di mettere in luce le strutture dell'oggetto intenzionale all'intenzionalità *noematica*, non è chiaro come l'intenzionalità *noetica* possa restare «un'intenzionalità del senso vero e proprio del termine».²⁶

Questo percorso nell'intenzionalità husserliana permette di tornare al primo punto della questione, posto con Ricœur, dove la coscienza intenzionale è intesa come coscienza che si trova rivolta fuori di sé. Ma lo era veramente oppure l'interpretazione ricœuriana della coscienza coglieva in modo immediato quello che uno sguardo mediato non confermava? Probabilmente è vera la seconda ipotesi, ossia che l'intenzionalità si giocasse *prima* nel complesso scambio tra oggetto intenzionale e oggetto noematico, e tra intenzionalità noetica e noematica, dunque nel campo della coscienza, come le *Meditazioni cartesiane* confermeranno.

Conferma che legittima che sia posta la seguente questione: com'è possibile che il traduttore di *Idee I* di Husserl e finissimo conoscitore delle *Meditazioni cartesiane* confermasse l'interpretazione dell'intenzionalità come apertura della coscienza verso la realtà che invece nei testi husserliani non si conferma? Di fatto, osservando che con l'intenzionalità si operava una frattura con “l'identificazione cartesiana tra coscienza e coscienza di sé” e ciò proprio attraverso l'apertura verso l'*au dehors*, Ricœur centrava perfettamente la questione centrale data dal rapporto nuovo che veniva a crearsi tra l'immanenza della coscienza e la trascendenza del mondo fino a cogliere, attraverso le riduzioni fenomenologiche, la trascendenza nell'immanenza – e persino l'estraneità e l'alterità *come* strato del sé. Ora, che cosa ci apprende Rosmini di questa frattura e rottura? Ché se in Rosmini si confermasse, vi troveremmo il senso di intenzionalità che Ricœur *non* ha frainteso e che, invece, ha ben compreso. Se, infatti, per Husserl, la coscienza intenzionale è quanto abbiamo fin qui detto, non manca comunque il senso d'intenzionalità come *apertura* della coscienza che si produce nello scarto che l'intenzionalità introduce “nell'identificazione cartesiana tra coscienza e coscienza di sé”. *Di questo scarto, di questa frattura che conduce fuori dal cartesianesimo, la co-*

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 76.

²⁵ *Ivi*, § 21, pp. 78-79.

²⁶ RIGAL, *Les deux paradigmes husserliens de l'objet intentionnels (Husserl et Brentano)*, cit., p. 40.

scienza rosminiana può apprenderci qualcosa?

III. QUANTO UNA QUESTIONE PUÒ ESSERE INAPPROPRIATA?

Quanto inappropriata ed estrinseca è la questione posta? In Rosmini non c'è, va da sé, la formulazione dell'intenzionalità ma v'è quella frattura riflessiva della coscienza per cui non si dà coscienza senza riflessione. Scrive Rosmini a Giuseppe Bailo: «In un manoscritto che tengo appunto sulla coscienza dimostro che non si dà coscienza senza riflessione [...] e quindi che vi hanno delle coscienze riflesse appunto perché vi hanno delle *riflessioni di riflessioni*».²⁷ Inoltre, come noto, Rosmini individua l'etimologia della coscienza nello *scire cum*, co-scienza, ovvero: scienza con noi.

Si tratta di una coscienza preposizionale, di un “sapere con e di”, che proprio nel “di” si differenzia. Infatti, se «tosto che noi conosciamo un sentimento nostro, noi siamo *di* lui consapevoli»,²⁸ per ciò che concerne le cose esteriori la situazione cambia. «La cognizione di queste, scrive Rosmini, non è un esser consapevoli perocché gli oggetti di tali cognizioni non sono noi, né parti di noi. Si esige dunque in tal genere di cognizioni, oltre la *cognizione diretta*, anche la *cognizione riflessa*, acciocché noi n'abbiamo coscienza».²⁹ La preposizione “di” esprime quindi modi diversi di cognizione, ché del sentimento siamo consapevoli, essendo “in” noi, «senza che lo avvertiamo, senza che ci riflettiamo sopra, che n'abbiamo cognizioni».³⁰

Altri passi confermano questa preposizionalità della coscienza, la quale è diversa dal sentimento che è immediato perché possiede «la dualità propria della cognizione (il conoscente e il cognito come due enti separabili)»;³¹ ancora, che si differenzia dal sentimento che «ha solo la dualità propria sua, per la quale si distinguono due termini così correlativi che l'uno non si può pensare come ente se si separa dall'altro».³² Questa preposizionalità della coscienza per la quale è “coscienza di”, si rafforza per l'altra preposizione già accennata, ossia la preposizione “con” che dimostra congiunzione, «quasi venga a dire scienza che ha l'uomo seco medesimo, scienza che gli è data dall'interno del sentimento».³³ Ma, scrive Rosmini, è quando distinguiamo fra cognizione diretta e

²⁷ A. ROSMINI, *Epistolario completo*, vol. V, Coi Tipi di Giovanni Pane, Casale 1890, p. 43.

²⁸ A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia italiana*, vol. I, a cura di G. MESSINA, ECN di Città Nuova, Roma 2007, p. 343, nota 106.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, vol. I, a cura di U. MURATORE, ECN di Città Nuova, Roma 1983, p. 92, nota 96.

³¹ A. ROSMINI, *Psicologia*, vol. III, a cura di V. SALA, ECN di Città Nuova, Roma 1989, p. 113, n. 1479.

³² *Ibidem*.

³³ A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, a cura di U. MURATORE e S.F. TADINI, ECN di Città Nuova, Roma 2012, p. 49, n. 9.

cognizione riflessa che facciamo della coscienza “un’analisi accurata”. Quando compiamo un primo atto intellettuale, non conosciamo questo atto, sebbene sia un atto che ci permette di conoscere l’oggetto della cognizione. Questo atto, cognizione nella quale si conosce immediatamente l’oggetto dell’atto stesso ma non «l’atto dello spirito», è detto cognizione diretta, dopo la quale «sovravviene la riflessione».³⁴ Ora, la riflessione è di due specie, potendosi volgere sugli oggetti della cognizione diretta e sull’atto dello spirito, col quale lo spirito conosce.³⁵ V’è dunque una duplicità che permette alla coscienza di riflettere sull’oggetto conosciuto e sull’atto compiuto. Vale la pena leggere il passo in cui Rosmini si sofferma su questa duplicità:

Se l’uom riflette solamente sopra gli oggetti della cognizione egli acquista una *cognizion riflessa* riguardante gli oggetti delle sue cognizioni, ma non acquista alcuna cognizione riguardante l’atto del suo spirito, “mezzo del conoscere”. Se puoi l’uomo riflette non solo sull’oggetto del conoscere, ma ben anco sull’atto del proprio spirito, “mezzo del conoscere”, in tal caso egli acquista la *consapevolezza* ossia la coscienza del suo atto intellettuale in relazione coll’oggetto a cui si riferisce.³⁶

Questa differenziazione interna distingue anche sensi diversi della riflessione, ché la coscienza è riflessione ma non qualsivoglia riflessione; è la riflessione che si volge “sopra noi stessi” e che «ci fa conoscere quanto noi facciamo o in noi si fa».³⁷ Né manca una descrizione della coscienza che la diversifica, per così dire, o differenzia “internamente”, e a tal proposito Rosmini indica la cognizione come ciò che costituisce in modo generalissimo ogni scienza, la coscienza come sentimento del proprio stato e la «coscienza pura, o unitissima, come sentimento della propria esistenza prima di ogni atto».³⁸ Questa coscienza pura, altro dall’idea di coscienza, è “l’IO solo”,³⁹ è «il sentimento fondamentale di noi come siamo nel primo istante della nostra esistenza o, per dir meglio, anteriormente e indipendentemente da qualunque nostra operazione, ovvero (che è la stessa cosa) il sentire di potere tutto quello che possiamo; ovvero la coscienza pura è l’io solo».⁴⁰ A questa prima e triplice distinzione, segue non già una fenomenologia di atti possibili ma dei diversi modi di essere della coscienza (coscienza morale, innanzitutto, ma anche coscienza invincibile e vincibile, retta e non retta, farisaica, lassa, ecc.).

Sebbene quanto appena detto non attenui le differenze tra la coscienza intenzionale husserliana e la coscienza non intenzionale di Rosmini, una risposta alla questione posta a proposito dell’interpretazione ricœuriana dell’intenzionalità husserliana può essere perlomeno tentata. Se, con

³⁴ Ivi, p. 50, n. 10.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 51, n. 15.

³⁸ A. ROSMINI, *Coscienza pura*, in *Saggi inediti giovanili*, a cura di V. SALA, ECN di Città Nuova, Roma 1987 p. 27.

³⁹ Ivi, p. 33.

⁴⁰ Ivi, pp. 95-96.

Ricœur, si trattava di cogliere la frattura tra coscienza e coscienza di sé, dopo quanto detto è lecito affermare che la preposizionalità della coscienza rosminiana ci attesta il medesimo scarto individuando diversi livelli *della coscienza stessa*. Addirittura, tale preposizionalità conferma la frattura di cui diceva Ricœur, pur non nominandola in questi termini; o conferma, se si vuole, la direzionalità o la vettorialità o l'apertura della coscienza verso sé ma anche verso l'oggetto conosciuto, facendolo secondo quella sorta di scansione sopra detta. C'è, tuttavia, questo senso di intenzionalità in Rosmini?

V'è una ripresa dell'*intentio* degli Scolastici, i quali intendevano «per significato di prima intenzione quello che il vocabolo significa direttamente [...] e per significato di seconda intenzione [...] la stessa cosa, ma con qualche relazione aggiunta dalla riflessione». ⁴¹ Dunque il senso dell'*intentio* non è certamente husserliano, come non lo è l'accento all'*intentio universalitatis*, ossia alla tendenza all'universalità che sta nel possibile che la mente aggiunge. Né si approssima al senso husserliano d'intenzionalità l'accezione di intenzione morale dell'atto che è in relazione con la legge prima, «onde gli atti interni d'ossequio o avversione alla legge non si dice che abbiano intenzione, come quelli che s'immedesimano con l'intenzione stessa». ⁴² E forse la distanza diventa ancora più patente quando Rosmini parla di sentimento, soprattutto di sentimento spirituale che si scorge «colla immediata meditazione dell'IO stesso. Perocché il sentimento che esprime questo vocabolo è al tutto alieno da ogni fantasma corporeo, non rappresenta estensione, né forma, né colore». ⁴³ E sebbene nella "sensitività ideologica" si mantenga la stessa tensione che abbiamo colto a proposito della coscienza, e dunque lo sdoppiamento che permette a un unico e medesimo principio di avere un doppio sentimento, «è da notarsi che il sentimento che ha l'anima in quanto termina nell'idea è un sentimento oggettivato, sicché l'anima che pure è soggetto sente se stessa oggettivamente, quasi perdendo nella sua pura intuizione la sua propria individualità». ⁴⁴

Si obietterà, giustamente, che tutta la filosofia riflessiva ha pensato lo sdoppiamento della coscienza, ma è proprio questo il punto: tale sdoppiamento è stato uno dei motivi che ha reso possibile l'uscita dalla coscienza naturale che il positivismo imponeva e che anche Husserl, insieme a Bergson e per altri versi Rosmini, hanno pensato. Se dunque i contenuti husserliani e rosminiani debbono essere mantenuti nelle loro inaggrabili differenze, le ricerche di cui sono l'espressione si sono iscritte in un comune quadro, ossia in una prospettiva che rifiuta da diversi punti di vista la naturalizzazione della coscienza per pensarne il polivoco articolarsi.

Se fin qui, tuttavia, è stata seguita la via dell'intenzionalità, mostrando come in questa Rosmini possa offrire addirittura un chiarimento al motivo per cui una certa interpretazione proposta da sicuri conoscitori del pensiero di Husserl segua vie in apparenza non husserliane, quando si tratta

⁴¹ A. ROSMINI, *Teosofia*, vol. IV, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, ECN di Città Nuova, Roma 2000, pp. 464-465, nota 4.

⁴² A. ROSMINI, *Compendio di etica*, a cura di G.B. PAGANI, ECN di Città Nuova, Roma 1998, p. 94, n. 236.

⁴³ A. ROSMINI, *Psicologia*, vol. I, a cura di V. SALA, ECN di Città Nuova, Roma 1988, p. 95, n. 132.

⁴⁴ Ivi, vol. II, p. 242, n. 999.

della riduzione fenomenologica, gesto che nell'*Idea della fenomenologia*, ossia le lezioni che nel 1907 intrecciarono la *Gegebenheit* e la *Reduktion*, la distanza si fa patente perché in Rosmini, *la riduzione è mancante*.

IV. LA RIDUZIONE SI DICE IN MOLTI MODI

Se in Rosmini la “riduzione” manca, va tuttavia detto che essa è una questione complessa anche in Husserl.⁴⁵ Nell’opera del fondatore della fenomenologia essa si intreccia con la questione dell’immanenza e della trascendenza, dove questa, enigmatica, deve essere messa tra parentesi affinché ogni tipo di datità appaia, siano esse autodatità della coscienza che datità simboliche. Nei §§ 50-58 di *Idee I*, Husserl svolge i diversi sensi della riduzione, dall’*epoché* che sospende ogni giudizio sulla realtà esistente, alla riduzione al residuo trascendentale dell’Io puro, alla riduzione della trascendenza divina e, infine, la riduzione eidetica della coscienza.

Ma prima della stesura di *Idee*, introducendo ne *L’idea della fenomenologia* la riduzione fenomenologica,⁴⁶ Husserl osservava che per evitare la fallace *metabasis eis allo genos* nella quale ricade la conoscenza naturale, occorre fare a meno di ogni trascendenza, provvedendola, proprio per il tramite della riduzione, di un indice di nullità. L’esistenza del trascendente, cioè, «non deve essere posta come tale ma, tutt’al più, come fenomeno di validità (*Geltungsphänomen*)».⁴⁷ La ragione di tale “rinuncia” è presto detta: nessuna presenza trascendente può essere colta nella sua assoluta auto-datità (*Selbstgegebenheit*), privilegio che spetta esclusivamente all’immanenza (pura) della sfera delle *cogitationes*.

La trascendenza costituisce, perciò, «l’*enigma* in cui inciampa la conoscenza naturale» ed *enigma*, *Rätsel*, la trascendenza lo è perché di essa non ci si può servire come *dato* (*gegeben*), come ciò che la fenomenologia attinge quale suo punto di partenza nella “rifondazione” del sapere. La trascendenza è *enigma* perché può essere solo presupposta ma mai colta direttamente; ancora, la trascendenza è *enigma* perché non può essere colta nella sua auto-datità evidente;⁴⁸ infine, è questa trascendenza “posta ma non colta” a dover essere provvista di un “indice di nullità”.

Tuttavia, l’accezione (husserliana) di trascendenza non è univoca: difatti, nell’*Idea della fenomenologia* essa è distinta in effettiva (*reel*) e intenzionale,⁴⁹ mentre nel primo volume delle *Idee* si parla anche di “trascendenza nell’immanenza”. Tra i luoghi husserliani più noti nei quali

⁴⁵ Cfr. J.-F. LAVIGNE, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Puf, Paris 2005.

⁴⁶ E. HUSSERL, *L’idea della fenomenologia*, trad. it. di G. Vasa e M. Rosso, il Saggiatore, Milano 1981, pp. 47 ss.

⁴⁷ Ivi, p. 47.

⁴⁸ Cfr. HUSSERL, *L’idea della fenomenologia*, cit., pp. 73 ss.

⁴⁹ Secondo la distinzione presentata ivi, pp. 71-72.

l'espressione ricorre, ricordiamo il § 57 del primo volume delle *Idee*,⁵⁰ dove così è definito l'io puro;⁵¹ un altro passo nel quale ricorre l'espressione è in *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*,⁵² dove alla "trascendenza nell'immanenza" è dedicato il § 28, il cui titolo è *L'esperienza fenomenologica. La sua "trascendenza nell'immanenza" e la possibilità dell'illusione. Empatia ed esperienza di sé*. In queste pagine la trascendenza non è quanto deve essere messo tra parentesi dalla riduzione ma, addirittura, è ciò che è scoperto dalla riduzione stessa come "trascendenza nell'immanenza fenomenologica".⁵³ Scompare definitivamente, per questa "trascendenza nell'immanenza", il connotato di "enigma": si tratta, infatti, di una trascendenza immanente alla coscienza. Ora, che cosa potremmo dire a proposito di Rosmini, a fronte di questo inequivocabile percorso?

Parlare di *epoché* sarebbe falso e fuorviante, ma parlare di riduzione no. In *Teosofia* (n. 1227), Rosmini scrive che «dopo aver parlato dell'ente astratto, del subietto astratto e dell'atto astratto», occorre parlare *dell'essenza terminativa*, la quale è positiva e negativa. L'ente astratto è l'ente in universale cui il soggetto astratto e l'atto astratto vanno ad aggiungersi. Quando il filosofo propone un'analisi delle proposizioni attraverso le quali l'intelletto procede e commenta l'espressione "Paolo è sano", il soggetto astratto Paolo, separato da "sano", o meglio, dall'essenza astratta "sanità" vi è congiunto dalla copula "è", la quale indica l'atto, o l'atto astratto; essa è tale perché può essere considerata senza il soggetto astratto-Paolo e senza l'essenza terminativa-sanità. Ed è tale essenza, che è dunque uno dei tre generi sommi, a poter essere, come appena detto, positiva e negativa. A ben vedere, tuttavia, anche il negativo si riduce al positivo perché «altro non aggiungendovi che la negazione, conserva il *concetto fondamentale* del genere, laddove i generi inferiori aggiungono al *concetto fondamentale* del genere qualche differenza». E poco dopo: «Il negativo non aggiunge altro, fuorché la negazione che fa la mente, e non pone una differenza nel genere, rimanendo la negazione estrinseca al medesimo. E questo spiega la parola filosofica di *riduzione*. Quando pertanto un genere conserva il concetto da cui esso è formato, e la mente v'aggiunge qualche operazione non è un genere novo, ma è il primo con qualche lavoro della mente, e però si dice che egli *si riduce* nello stesso genere».⁵⁴

Qui "si riduce" potrebbe essere inteso come "si riconduce" allo stesso genere come il suo genere, così come per Heidegger la riduzione «consiste nel *riconduurre* lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essenza di questo

⁵⁰ HUSSERL, *Idee I*, cit., pp. 143 ss.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 144.

⁵² Si veda *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Nijhoff, La Haye 1973.

⁵³ Cfr. E. HUSSERL, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*, *ivi*, p. 166. Si veda anche HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., §§ 47-50, pp. 125-131.

⁵⁴ ROSMINI, *Teosofia*, vol. III, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, ECN di Città Nuova, Roma 1999, p. 69, n. 1227.

ente». ⁵⁵ *Riconduzione*, dunque, anche nella fenomenologia storica, è uno dei sensi della riduzione. La quale, in Rosmini, manca nel senso rigorosamente fenomenologico del termine, e dunque anche in merito alla riduzione (così come dell'intenzionalità) diciamo sempre “quasi la stessa cosa”, ma c'è come possibile gesto filosofico di riconduzione.

Manca, certamente, altro, ossia manca quella ricerca dell'immanenza alla coscienza che muoveva la riduzione husserliana, come si apprende sempre dalla lettura de *L'idea della fenomenologia* dove Husserl insiste sulla differenza tra due immanenze e due trascendenze, ⁵⁶ distinte in effettive e intenzionali, punto per lui decisivo perché riguarda la possibilità di una conoscenza che coincida con *il diretto guardare, afferrare e possedere la cogitatio*; coincidenza che gli permette di concludere che «le *cogitationes* sono le prime datità assolute». ⁵⁷

In Rosmini, invece, si è parlato soprattutto della tensione tra la conoscenza della coscienza e di “altro” dalla coscienza. Ma la trascendenza, o meglio: l'ente trascendente, non ha alcunché di enigmatico né va posto tra parentesi. Di nuovo, la riduzione, in tal senso, in Rosmini manca, ma è mancante *perché manca l'enigma della trascendenza e non perché manca il gesto della riconduzione*. Ed è forse proprio il gesto di tale *riconduzione* che motiva il senso di ente trascendente così come lo si afferma in *Teosofia*, nella parte dedicata al reale. ⁵⁸ A tal proposito, scrive Rosmini, «dimostravamo che l'ente sensitivo-relativo e in particolare il corporeo, sommerso alla meditazione, ci si mostra come condizionato a un altro ente anteriore a lui, che dicesi trascendente, perché non cade nell'esperienza». Sentenza a riprova della quale il nostro filosofo argomenta in questo modo:

Il primo atto dell'anima che cade nel suo concetto è quello di un principio senziente, e che un principio corporeamente senziente suppone dinnanzi da sé un principio il quale si trasforma in senziente, e come senziente si pone e s'individua ricevendo da ciò natura di anima. Il principio che ci rimane [...], tolto via il sentito corporeo, non è più senziente, è un principio che alla mente nostra appare come meramente potenziale, e un principio potenziale non cade nel sentimento proprio dell'anima, o piuttosto non cade in quel sentimento che è l'anima. *Onde la mente dialettizzando trascende l'anima e arriva a qualche cosa che la precede nell'ordine degli esseri.* ⁵⁹

La trascendenza, o meglio: l'ente trascendente, non è enigmatico – *e qui si gioca la grande differenza con Husserl* – perché è colto dal movimento stesso della mente e se dunque la riduzione manca, essa manca per i presupposti ideologici e ontologici del tutto diversi tra i due autori. Ma se un certo senso di fenomenologia spontanea nel movimento della riduzione filosofica si dà anche in Rosmini, questa la si può individuare, certamente, in un'accezione *non* husserliana ma pur sempre

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 1988, p. 19.

⁵⁶ Cfr. HUSSERL, *L'idea della fenomenologia*, cit., p. 71.

⁵⁷ Ivi, p. 45.

⁵⁸ A. ROSMINI, *Teosofia*, vol. V, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, ECN di Città Nuova, Roma 2000, p. 198, n. 2226.

⁵⁹ *Ibidem*, corsivo nostro.

fenomenologica di riduzione come riconduzione, in Rosmini nella riconduzione al genere più proprio, non ponendosi la trascendenza, e tanto meno l'ente trascendente, come fonte di enigmaticità.

Queste pagine che si aprivano sulla differenza tra il *che cosa* e *come* ritornano infine a questa differenza, alla quale *ci riconduce* il percorso compiuto. Difatti, se il *che cosa*, senza alcun dubbio, separa Husserl e Rosmini, il *come* del gesto compiuto li rende possibili compagni di viaggio, permettendo di declinare fenomenologicamente (sebbene non husserlianamente) la posta in gioco – filosofica.

Perciò, senza pretendere di paragonare l'incomparabile, con Rosmini ci troviamo dentro le questioni che *anche* Husserl ha inteso affrontare, e ci troviamo dentro le questioni che dalla sua interrogazione sono scaturite. Da un altro punto di vista o forse da punti di vista completamente diversi, ritroviamo allora un medesimo sguardo che ci invita a non operare troppo facili comparazioni ma che chiede, secondo diversi percorsi, di guardare "le cose stesse".

carla.canullo@gmail.com

(Università di Macerata)