



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato in Scienze filosofiche – filosofia
Dipartimento di scienze umanistiche
Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/03

LA QUESTIONE FILOSOFICA DELL'INCONSCIO Inconscio e autocoscienza non riflessiva da Brentano a Husserl

IL DOTTORE
Michele Di Martino

IL COORDINATORE
Leonardo Samonà

IL TUTOR
Sandro Mancini

CICLO XXVI

2017

Indice

Avvertenza.....	7
-----------------	---

Capitolo primo Psicologia e empirismo in Franz Brentano

1. L'inconscio da Freud a Brentano.....	15
2. Psychologie	20
3. Vom empirischen Standpunkt.....	28
4. Evidenza della percezione interna e fenomeni psichici.....	33
5. Psicologia descrittiva e psicologia genetica	41
6. Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse.....	47
7. Scienza ed empiria	56

Capitolo secondo Coscienza e fenomeni psichici inconsci

8. La coscienza	65
9. Bewusst-sein e Vorstellung.....	72
10. Fenomeni psichici inconsci: impostazione del problema.....	76
11. L'atto di nascita dell'inconscio nella modernità. Leibniz e Locke	82
12. Il ruolo della coscienza nella contrapposizione di empirismo e razionalismo a partire da Descartes.....	88
13. La psicologia nella tensione fra trascendentalismo e obiettivismo a partire dalla Krisis husserliana	98
14. L'ipotesi dell'inconscio dall'interno delle tensioni individuate.....	106

Capitolo terzo
I quattro tentativi di dimostrazione dell'esistenza
dei fenomeni psichici inconsci

15. Primo tentativo di dimostrazione di una coscienza inconscia a partire della relazione tra psicologia e fisiologia	117
16. Elementi critici dell'impostazione fisiologista	125
17. Gli altri argomenti esemplificativi del primo tentativo	132
18. Le condizioni poste al primo tentativo.....	138
19. Il concetto di ipotesi a partire dal System of Logic	145
20. Secondo tentativo	151
21. Considerazioni generali sui primi due tentativi	157
22. Terzo tentativo.....	164
23. Quarto tentativo	173
24. Gli errori nella concezione di coscienza che conducono al regresso	179
25. La struttura della coscienza.....	185
26. Alcune difficoltà sollevate dalla soluzione al quarto tentativo	190
27. Eredità aristotelica e confronto con Bergmann	198
28. Fecondità psicologica e fecondità filosofica della posizione di Brentano sui fenomeni psichici inconsci.....	202

Capitolo quarto
Il problema filosofico dell'inconscio
nella fenomenologia di Husserl

29. Fenomenologia e inconscio, una nuova prospettiva	211
30. Fenomenologia, il ruolo della coscienza tra logica e psicologia.....	218
31. Rifiuto della nozione brentaniana di percezione interna.....	227
32. Precisazioni sull'evidenza e distinzione tra contenuti e oggetti di coscienza...	231
33. Coscienza e autocoscienza nella Quinta ricerca	237
34. Fenomenologia trascendentale, autocoscienza e riflessione	245
35. Figure fenomenologiche di autocoscienza non riflessiva.....	254

Conclusioni

36. Percezione interna e autocoscienza tra Brentano e Husserl	269
38. Conscio è inconscio: l'evento della coscienza	273

Bibliografia

Opere di Brentano	281
Opere di Husserl.....	282
Opere di altri autori e letteratura secondaria	284

Avvertenza

Con il presente lavoro abbiamo inteso entrare nel vivo delle riflessioni che, a partire dalle nascenti psicologie empiriche e scientifico-sperimentali dell'Ottocento fino ad arrivare alla fenomenologia husserliana, gravitano attorno alla nozione di inconscio. Prima che Freud monopolizzasse tale concetto, facendone il tema di una nuova psicologia anche in funzione antifilosofica, l'inconscio ha costituito infatti un problema centrale di buona parte delle filosofie del XIX secolo. Che ruolo gioca la nozione di inconscio in una filosofia della coscienza quale di fatto è la psicologia in senso moderno? L'idea stessa di una coscienza inconscia non costituisce forse una assurda contraddizione in termini? E d'altra parte, non è evidente che vi sono larghe parti della vita di coscienza che alla coscienza stessa sfuggono? Sono queste alcune delle domane fondamentali che hanno mosso le nostre indagini su Brentano e Husserl, in costante dialogo con il contesto filosofico da cui essi provengono e in cui si trovano ad operare.

Tanto a proposito di Brentano quanto di Husserl, non si è trattato anzitutto di proporre una sintesi completa del loro pensiero riguardo al tema in questione, privilegiando l'analisi storica di evoluzioni e sviluppi interni ai loro percorsi, allo scopo di restituire fedelmente l'intero delle loro posizioni. Pur non escludendo la ricostruzione storico-critica, il carattere del lavoro è stato eminentemente teoretico e ha teso perciò alla discussione delle diverse impostazioni filosofiche secondo la chiave interpretativa dettata dalle domande poste sopra, il che ha determinato anche la scelta delle opere cui dedicare la maggiore attenzione.

Nel primo capitolo abbiamo preso in considerazione l'impostazione filosofica di Brentano, con particolare riguardo al Brentano autore della *Psychologie vom empiri-*

schen Standpunkt. Per ricostruire il retroterra di tale opera siamo partiti dai due termini chiave che ne compongono il titolo, ossia da un'indagine preliminare sulla scienza psicologica e sul metodo empirico. Se la psicologia nasce come scienza della psiche e del vivente in generale già con Aristotele – cui Brentano si rifà esplicitamente –, il campo di cui la scienza psicologica si occupa a partire dalla modernità, e nell'Ottocento in particolare, è decisamente più ristretto. La psicologia brentaniana si occupa infatti dei soli fenomeni psichici, vale a dire delle «*Erscheinungen des Bewußtseins*», dei fenomeni della coscienza in entrambi i sensi del genitivo. Tutti i fenomeni sono fenomeni della coscienza nella misura in cui appaiono alla coscienza, ma i fenomeni che interessano la psicologia hanno anche la caratteristica di *essere* la coscienza stessa. Questa particolare classe di fenomeni è oggetto della percezione interna, unica percezione in senso stretto – quella esterna dovrebbe propriamente chiamarsi osservazione –, capace di cogliere adeguatamente il proprio oggetto. La percezione interna consiste in una sorta di autoafferramento della coscienza di natura del tutto particolare: non ha a che fare con l'osservazione di contenuti particolari, obiettivati o obiettivabili, ma con l'ininterrotta autoconsapevolezza dell'esser rivolta ad altro da sé della coscienza.

Per ciò che concerne il metodo empirico, si è trattato di ricostruire in che misura il richiamo all'esperienza come metodo avesse a che fare con la matrice aristotelico-tomista o con quella dell'empirismo inglese. La questione è rilevante nella misura in cui sarebbero rispettivamente implicati due differenti concezioni di scienza, una più ampia e una più ristretta. Attraverso una sintesi delle tappe principali del cammino che nella storia ha percorso l'istanza delle filosofie dell'esperienza – *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse* –, è emerso che, se il concetto brentaniano di scienza è in tutto e per tutto moderno e ormai distante da quello aristotelico, il richiamo all'empirismo è invece più debitore di Aristotele che di pensatori come Locke o Hume. Contrariamente a questi ultimi, Brentano ritiene possibile lo sviluppo di una scienza pura a priori dell'esperienza, proprio a partire dalla psicologia, indipendentemente dall'affermazione dell'esistenza di qualcosa come un patrimonio di idee innate. In questa direzione gioca anche il costante richiamo a Leibniz e alla sua *lingua characteristica universalis* come ideale

cui si deve giungere guardando alle leggi a priori dei fenomeni psichici, cioè, brentanianamente parlando, dell'esperienza.

Nel secondo capitolo, prima di affrontare i problemi che il tema dell'inconscio inevitabilmente pone ad una scienza come la psicologia, ci siamo soffermati su ciò che un simile discorso presuppone, vale a dire una determinata concezione di coscienza. In linea essenziale, le filosofie della modernità pensano la coscienza prevalentemente in due modi: da un lato come rappresentazione, cioè come oggetto, si tratti di contenuto o di contenitore, dall'altro come atto del rappresentare. Contrariamente alla maggioranza degli psicologi suoi contemporanei, che non ritengono più plausibile una netta separazione tra psicologia e fisiologia e, anzi, considerano la seconda come la strada maestra per la costruzione della prima, spesso troppo acriticamente già pensata come oggetto, Brentano si decide per la nozione di coscienza come atto. Egli stabilisce così una sostanziale sinonimia tra coscienza, atto, rappresentazione e fenomeno psichico, in forza della quale può finalmente anche essere posta la domanda sull'inconscio, ossia sulla ammissibilità di una coscienza che non sia oggetto di coscienza.

Prima di giungere all'alternativa tra atto e contenuto si dispiega un lungo percorso, che parte almeno da Descartes, lungo il quale il termine coscienza sostituisce progressivamente quello di anima intesa come sostanza e diviene esso stesso oggetto della psicologia. La coscienza si presenta inizialmente, a seconda delle diverse posizioni, come l'essenza, l'attributo, un modo o una facoltà dell'anima, ma non è essa stessa *la* questione della psicologia. È solo quando Lange propone di dare vita ad una «psicologia senza anima», idea subito ripresa da Brentano, che ha esplicitamente inizio una scienza della coscienza come fenomeno, a prescindere dal suo eventuale riferimento ad un'anima o ad una sostanza psichica in generale. Ciò è decisivo. Finché permane infatti l'idea di un'anima come portatore sostanziale della vita psichica, il gioco tra conscio e inconscio può svilupparsi all'interno della psiche, in cui si distingue ciò che di essa ci è noto da ciò che non lo è. Ed è questo il quadro in cui autori come Leibniz o Locke si paragonano col tema, ancora peraltro legato alla disputa su esistenza e natura delle idee innate. Quando si decide di fare a meno della nozione di anima, il problema dell'inconscio cambia di segno e diviene ancora più gravoso, poiché esso viene a fare tutt'uno con il fisico,

il fisiologico: tutto ciò che non è coscienza cosciente, vale a dire tutto ciò che era considerato vita psichica non cosciente, è per ciò stesso senza dubbio corpo. Tale conclusione, unita ai sempre maggiori successi delle scienze positive, spinge una larga schiera di scienziati a pensare che non vi sia altro modo di fare psicologia che quello dello studio del supporto materiale della coscienza: la psicologia diviene scienza del cervello.

Nel riprendere le tappe principali del percorso appena accennato, cercando di rendere conto di come dalle diverse concezioni del rapporto tra coscienza e inconscio dipendessero le fondamenta delle impostazioni filosofiche degli autori chiamati in causa, ci siamo serviti in particolare di una chiave interpretativa offerta da Husserl. Nella *Krisis*, egli individua nella tensione tra trascendentalismo e obiettivismo la prospettiva con cui leggere i diversi orientamenti delle psicologie ottocentesche. È in essa che acquista senso filosofico l'alternativa tra la coscienza come atto e la coscienza come oggetto.

Il terzo capitolo — una volta chiarito cosa si debba intendere per coscienza nella *Psychologie* in riferimento al contesto psicologico e filosofico da cui proviene — prende finalmente in considerazione i quattro tentativi in cui Brentano identifica le vie fino ad allora percorse, e a suo dire in generale percorribili, per la dimostrazione di fenomeni psichici inconsci. Il primo tentativo consiste nel far notare che vi sono fenomeni psichici attuali di cui non si sa rintracciare la causa, che sarebbe perciò da considerare inconscia. Il secondo, analogo al primo, intende mostrare che vi sono fenomeni psichici che non sembrano produrre le conseguenze che pure lasciano attendere, le quali si verificherebbero perciò in noi in maniera inconscia. Guardando da vicino il modo in cui Brentano affronta questi primi due tentativi, emerge come in esso si sovrappongano due piani: se, da un lato, quello relativo alla possibilità di una coscienza inconscia è un problema di psicologia descrittiva, vale a dire prettamente filosofico, dall'altro lato le due vie appena menzionate si muovono nell'ambito della psicologia genetica, in cui è ammesso un lavoro congiunto con la fisiologia. A ben vedere, in effetti, i primi due tentativi guardano alla coscienza non tanto come atto, ma come insieme di rappresentazioni obiettivate, di cui è possibile disporre, e si interrogano sulla natura dei nessi empirici che le legano. L'analisi di questi primi due punti consente di chiarificare ulteriormente il

giudizio di Brentano sul possibile apporto delle scienze naturali come la chimica, la fisica, la biologia o la fisiologia alla scienza psicologica descrittiva o pura.

Terza e quarta via si collocano invece più esplicitamente sul terreno della psicologia descrittiva. La terza consiste nell'immaginare che vi sia un peculiare rapporto funzionale tra fenomeno psichico e percezione interna, tale per cui ad un valore positivo del primo non sempre debba corrispondere un valore positivo della seconda. Questa strada non viene tuttavia adeguatamente sviluppata da Brentano, probabilmente per il semplice fatto che i termini stessi del problema non sono compatibili con la sua nozione di coscienza, secondo cui fenomeno psichico e percezione interna non sono scorporabili l'uno dall'altra. Di maggiore interesse filosofico è invece la quarta via, che pone la domanda centrale: se ogni coscienza deve essere a sua volta oggetto di coscienza, non si cade in un regresso all'infinito? È a questo punto che Brentano può esporre distesamente la sua posizione sul tema dell'inconscio, dichiarando che il problema di un regresso non si pone in quanto l'atto della percezione interna non deve essere considerato come atto separato dal fenomeno psichico come tale. Il fenomeno psichico, l'atto, la coscienza è una sola, ma ha due oggetti, di cui il primo è quello osservato e di volta in volta eventualmente attenzionabile, mentre il secondo, che è l'accadere dell'atto stesso, è immediatamente percepito.

Così, la coscienza è al tempo stesso soggetto e oggetto della percezione, il che, oltre a precisare ancora di più il contenuto del termine coscienza — non solo atto, ma atto strutturalmente capace di autopercezione —, comporta una lunga serie di problemi: come può qualcosa essere contemporaneamente soggetto e oggetto di una percezione? La dinamica riflessiva, in quanto ritorno su atti psichici passati, di per sé distingue il soggetto dell'atto dal suo oggetto. La coscienza come atto non deve piuttosto essere essenzialmente inconscia? Eppure, parlare di una coscienza inconscia equivarrebbe a parlare di una coscienza senza soggetto, il che può a tutta prima suonare assurdo almeno quanto l'idea di una autopercezione immediata. Che la coscienza come atto sia autocosciente non deve quindi significare che essa ha se stessa di fronte a sé come oggetto della riflessione, poiché essa sarebbe in questo modo oggetto di osservazione, e non di percezione. La coscienza di sé che

si ottiene nella percezione interna è, invece, percezione di un puro *che* del percepire, che ancora non mette capo ad alcun contenuto determinato.

Nel quarto e ultimo capitolo, sulla scorta delle domande sorte nel lavoro sulla *Psychologie*, ci siamo rivolti alla fenomenologia husserliana, ponendo anche ad essa i medesimi quesiti. Dopo un breve richiamo alle istanze della filosofia husserliana, distinguendo in termini generali ciò che può considerarsi ereditato da ciò che viene invece respinto della psicologia di Brentano, abbiamo rivolto la nostra attenzione alla quinta delle *Logische Untersuchungen*, trattandosi del luogo in cui si trova il più esplicito regolamento di conti di Husserl con l'insegnamento di Brentano. Nella *Quinta ricerca*, la nozione brentaniana di percezione interna viene rifiutata senza appello come qualcosa di insensato. Eppure, in tale opera vi è un elemento che rimane problematico, senza essere particolarmente sviluppato, e che sembra riguardare proprio qualcosa di simile a ciò che Brentano avrebbe chiamato percezione interna. Si tratta del fatto che i contenuti di coscienza sono ritenuti per definizione consci senza mai essere oggetto di coscienza. Ma cosa può significare che qualcosa è conscio se non è in qualche modo saputo? Benché esplicitamente aversata, in effetti, l'istanza posta dalla percezione interna, nel suo valore squisitamente filosofico, permane sullo sfondo e comincia a costituire uno dei nodi destinati a divenire sempre più centrali nella ricerca husserliana.

Dopo aver di nuovo distinto sul piano fenomenologico la coscienza di coscienza ottenuta per riflessione dalla possibilità di una coscienza di coscienza immediata, abbiamo individuato quattro figure fenomenologiche in cui il dispositivo brentaniano della percezione interna, sebbene in forme mutate, sembra riproporsi. In primo luogo, come l'essere conscio dei contenuti di coscienza non oggetti di coscienza; in secondo luogo, come la peculiare contemporaneità di percezione e autopercezione operante nel funzionamento di sfera tattile e cinestesi a proposito della costituzione dello spazio; in terzo luogo, come la distinzione tra una intenzionalità longitudinale autocostituentesi che non diviene mai oggetto di sé e una intenzionalità trasversale nella costituzione del tempo, dove il riferimento all'impossibilità di pensare ad un fondamento inconscio si fa già più esplicito; in quarto e ultimo luogo, come l'autoevidenza originaria, immediata e apodittica dell'ego.

In questo modo, a partire da Brentano e Husserl, abbiamo messo in luce un nesso particolarmente stretto tra la negazione dell'inconscio e l'idea di una autocoscienza non riflessiva come fondamento ultimo di quella impostazione filosofica che ha dominato la modernità a partire da Descartes. Pensare la coscienza assoluta come fondamento deve avere in questo senso almeno due implicazioni: per un verso essa, come soglia manifestativa di tutto ciò che si manifesta, deve essere onnipresente e quindi automanifestarsi come il *che* del manifestarsi stesso, come la sua condizione di possibilità, senza però essere mai il *che cosa* si manifesta; per altro verso, occorre riconoscere che la coscienza non può mai essere assoluta nel senso di autosussistente *prima* del o indipendente dal mondo che ad essa si manifesta, ragione per cui per descriverla è forse più appropriata l'espressione "autocoscienza non riflessiva" piuttosto che "autocoscienza preriflessiva". Nell'evento sempre nuovo della correlazione coscienza-mondo, la coscienza è dunque autocoscienza sia come rimbalzo riflessivo a partire dal mondo, sia come muta consapevolezza di essere la soglia di quell'accadere.

Capitolo primo

Psicologia e empirismo in Franz Brentano

1. *L'inconscio da Freud a Brentano*

Quando si parla di inconscio, il pensiero non corre certo innanzitutto a Franz Brentano. E se vi arriva è perché rappresenta precisamente quel tipo di filosofia cosiddetta “coscienzialista”¹ prendendo le distanze dalla quale Sigmund Freud nome invece quasi sinonimo del nostro tema, cui il pensiero inevitabilmente si dirige — poté *scoprire* l'inconscio. Freud fu allievo di Brentano negli anni della sua formazione universitaria a Vienna e, come si evince dallo studio incrociato delle lettere di Freud all'amico Silberstein² e dei documenti dello *Archiv der Universität Wien*³, Brentano fu addirittura il professore da lui più seguito in assoluto, con un totale di sette corsi frequentati nel volgere di quattro semestri consecutivi, dal 1874 al 1876. Per quanto si tratti di uno studente appena ventenne e di un affermato professore, tra i due nasce in quegli anni un rapporto abbastanza stretto, che non si svolge solo nelle aule universitarie, ma almeno in due occasioni anche a casa dello stesso Brentano, che vuole dedicare del tempo alla discussione delle obiezio-

¹ Il riferimento è qui in particolare a P.L. Assoun, *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris 1976; trad. it. *Freud, la filosofia e i filosofi*, Melusina, Roma 1990, p. 35. Il termine “Konszenzialismus” nell'opera freudiana in effetti non compare nemmeno una volta.

² W. Boehlich (a cura di), *Sigmund Freud. Jugendbriefe an Eduard Silberstein 1871-1881*, Fischer, Frankfurt am Main 1989.

³ Per un resoconto storico dettagliato sul rapporto tra Brentano e Freud negli anni della formazione universitaria, cfr. I. Rotella, *L'unico riferimento a Brentano nelle Opere di Freud*, in: «Palinsesti», Pellegrini Editore, Cosenza 2012.

ni a lui dirette sollevate da Freud e da pochi altri compagni di studi. Dalle lettere di questi anni trapela in vario modo l'irresistibile quanto controverso fascino che il futuro fondatore della psicoanalisi prova nei confronti del filosofo. Un fascino un po' imbarazzante per la verità, da cui Freud vorrebbe a tutti i costi sapersi difendere meglio, dal momento che Brentano è l'unica persona che riesce a far vacillare il suo deciso e radicato materialismo⁴.

La *vulgata* vuole tuttavia — e certo non senza ragioni offerte da Freud medesimo — che la nascita della psicoanalisi sia anche frutto della rottura con la filosofia precedente, ingombrata da un concetto di coscienza che, coincidendo con lo psichico, non poteva lasciare spazio al proprio rovescio. Nel tentativo di ricostruzione dell'eredità filosofica freudiana dal punto di vista di Freud stesso, Assoun parla di una «ambivalenza», che vedrebbe nel fondatore della psicoanalisi sia, da un lato, un «accanito antifilosofo», sia, dall'altro lato, un «filosofo silenzioso ma autentico»⁵. Assumendo per il momento la lettura di Assoun, non è difficile scorgere nel Freud accanito antifilosofo l'anti-brentaniano⁶ e nel Freud filosofo lo schopenhaueriano o il nietzscheano. Se è vero che il carattere potentemente sovversivo della filosofia di Schopenhauer, nella sua funzione antilluminista e antirazionalista, e della filo-

⁴ Riferendosi alla forza degli argomenti brentaniani, scrive Freud: «*Natürlich bin ich Theist nur notgedrungen, nur weil ich so ehrlich bin, meine Hilflosigkeit gegen sein Argument einzugehen, aber ich habe nicht die Absicht, mich so schnell oder vollständig gefangenzugeben*». (W. Boehlich (a cura di), *Sigmund Freud. Jugendbriefe an Eduard Silberstein 1871-1881*, cit., p. 118). In un'altra lettera, Freud si esprime così: «*Von diesem merkwürdigen (er ist Gottesgläubiger, Theolog (!) und Darwinianer, und ein verdammt Gescheiter, ja genialer Kerl) und in vielen Hinsichten idealen Menschen wirst Du mündlich Mehreres hören*». (Ivi, p. 109). Qui emerge chiaramente la portata dell'impressione che Brentano esercita su di lui, incisivo al punto da condurlo a vagliare l'ipotesi di passare a filosofia per il dottorato: «*unter dem zeitigenden Einfluß Brentano's [ist] in mir der Entschluß gereift, das Doktorat der Philosophie auf Grund von Philosophie und Zoologie zu erwerben*». (ibidem).

⁵ P.L. Assoun, *Freud, la filosofia e i filosofi*, cit. pp. 20-21.

⁶ La critica a «la maggior parte dei filosofi» è in realtà molto spesso — come si evincerà più avanti nel capitolo — una critica molto specifica alla coscienza brentaniana. Nei *Widerstände gegen die Psychoanalyse* ad esempio leggiamo: «Nella loro stragrande maggioranza i filosofi chiamano psichici soltanto i fenomeni della coscienza [*Bewußtseinsphänomen*]. Il mondo di ciò che è cosciente coincide per essi con l'ambito di ciò che è psichico. [...] l'anima non ha altri contenuti se non i fenomeni della coscienza, e dunque la scienza dell'anima, la psicologia, non può avere che quest'unico oggetto». (S. Freud, *Widerstände gegen die Psychoanalyse* (1925), in *Gesammelte Werke*, Bd. 14, Imago publishing, London 1955, p. 103; trad. it. Id, *Resistenze alla psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 10, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1978, pp. 52-53).

safia di Nietzsche, volta a smascherare l'inganno di una razionalità piccola e impotente di fronte alla vita stessa, tenderebbe a far apparire l'asse Schopenhauer-Nietzsche come l'antenato filosofico positivo della scienza che veniva ad infliggere la terza ferita narcisistica all'uomo, occorre però non dimenticare che Brentano precede gli altri due dal punto di vista della formazione del giovane Freud e della sua introduzione alla filosofia. Così, il riferimento a Brentano è stato trattato dalla critica per lo più in due modi: o come una passione giovanile e passeggera, comunque non particolarmente rilevante né nel periodo universitario né tantomeno successivamente,⁷ oppure come rilevante proprio in quanto opposto speculare del pensiero freudiano, rinnegando il quale soltanto diventa possibile pensare l'inconscio. Brentano sarebbe dunque in particolare l'emblema del coscienzialismo da rifiutare, ma anche rappresentante della *filosofia* in generale, a detta di Freud comunque nel suo insieme incapace di cogliere davvero la necessità di ammettere qualcosa come l'inconscio.

Se si prende in esame la più famosa delle opere di Brentano, ossia la *Psychologie vom empirischen Standpunkt*,⁸ e vi si dedica anche solo uno sguardo superficiale, non si può evitare di constatare alcuni dati molto semplici, ancor prima di cominciare ad approfondire entrando nei dettagli. Un elemento che all'occhio del lettore subito si offre è che l'opera contiene un intero capitolo — il secondo del secondo libro — specificamente dedicato al problema dell'inconscio.⁹ L'autore, da buon aristotelico, allo scopo di presentare con più chiarezza e completezza la propria posizione, propone nelle cinquantaquattro pagine del capitolo una rassegna dettagliata

⁷ In questa direzione spingono ad esempio le importanti biografie di S. Bernfeld e E. Jones (S. Bernfeld, *Freud's Scientific Beginnings* (1949), in: «American Imago», vol. 6, n. 4, pp. 163-196; E. Jones, *The life and the work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York, 3 vol., 1953; trad. it. *Vita e opere di Freud*, Garzanti, Milano, 3 voll., 1977.), i quali però non potevano essere a conoscenza delle succitate lettere di Freud a Silberstein, pubblicate solo in seguito. «It is impossible that Freud at that time, or at any time [...] was a follower of Brentano». (S. Bernfeld, *Freud's Scientific Beginnings*, op. cit.). Allo stesso modo, Brentano è per Jones un professore di cui Freud è stato, come tanti altri a Vienna in quegli anni, un semplice uditor delle sue lezioni.

⁸ F. Brentano *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I Bd., Duncker & Humboldt, Leipzig 1874; II ed. con introduzione e note a cura di O. Kraus, Meiner, Leipzig 1924; ristampa Meiner, Hamburg 1955; trad. it. a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma-Bari 1997. Da ora in poi citata in nota semplicemente come *Psychologie*.

⁹ Il capitolo si intitola «*Vom inneren Bewußtsein*» (Ivi, pp. 141-194; trad. it. pp. 167-204).

dei possibili argomenti a favore dell'inconscio o, meglio, a favore dell'esistenza di fenomeni psichici che non siano oggetto di una coscienza, vale a dire di atti psichici inconsci.¹⁰ In tale disamina si trovano riferimenti a più di una ventina di autori appartenenti alla tradizione sia inglese che tedesca, esemplificativi dell'una o dell'altra delle varie posizioni identificate da Brentano. L'analisi delle possibili dimostrazioni dell'inconscio offerta nella *Psychologie*, quindi, non solo ci consente di conoscere la posizione di Brentano a riguardo, ma ci offre anche uno spaccato molto interessante del dibattito di allora, mostrando in che misura il tema non fosse per nulla marginale nella filosofia ottocentesca. Ciò emerge poi con ancora più chiarezza se si considera che in quel capitolo i filosofi annoverati tra i contestatori dell'esistenza di fenomeni psichici inconsci sono solo quattro, vale a dire una netta minoranza.

Per quale ragione, ci si potrebbe ora utilmente chiedere, dedicare una larga parte della propria opera principale alla disputa sui fenomeni psichici inconsci, se non perché il tema è così particolarmente rilevante e largamente dibattuto, che esige che chiunque voglia occuparsi di filosofia¹¹ prenda posizione a riguardo? Il piccolo indizio — ancora fragile solo se considerato isolatamente — che troviamo nella *Psychologie* è destinato ad aprirci alla grande ricchezza di un dibattito tutt'altro che di nicchia, bensì, come vedremo, in certi decenni dell'Ottocento addirittura di moda.¹² Tentare di restituire attraverso una lettura critica tale ricchezza

¹⁰ «Ma ci si può anche chiedere se esista un fenomeno psichico che non sia oggetto di una coscienza. [...] vi sono anche atti psichici inconsci?» (Ivi, p. 143; trad. it. p. 168).

¹¹ Per motivi che si chiariranno nel corso del lavoro e che riguardano il peculiare rapporto che nel diciannovesimo lega filosofia e psicologia, il termine filosofia non è qui utilizzato in opposizione o in alternativa a psicologia, bensì come un suo iperonimo. È noto, del resto, come da Cartesio in poi in modo nuovo e problematico filosofia e psicologia siano state due discipline a tal punto tra loro intrecciate da risultare in parte indistinguibili l'una dall'altra, fino alla definitiva emancipazione della seconda dalla prima alle soglie del ventesimo secolo.

¹² Basti per ora pensare che la *Philosophie des Unbewußten* pubblicata da Eduard von Hartmann nel 1869, ossia cinque anni prima della pubblicazione della *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, costituisce una sorta di vero e proprio “bestseller metafisico” di quei tempi, tanto che nel 1890, soli ventuno anni dopo, usciva a Lipsia già la decima riedizione dell'opera. Al di là del fatto che l'impostazione filosofica di von Hartmann non ha fondamentalmente nulla da spartire con quella di Brentano, il dato è interessante in quanto testimonia l'ampia popolarità di quel concetto. (E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewußten* (1869), Holziger, Berlin 2014.).

costituisce esattamente uno degli scopi del presente lavoro. Legare Brentano all'inconscio significherebbe in questa prospettiva non leggerlo più semplicemente come "precursore negativo" di una scoperta che avrebbe avuto compiutamente luogo solo dopo di lui e, in un certo senso, grazie alla decisa presa di distanza da lui. Si tratterebbe piuttosto di usare Brentano come finestra sul dibattito a lui precedente e contemporaneo, la cui ricchezza merita di essere riportata alla luce, in seguito all'oscuramento causato anche dall'indiscutibile successo dell'inconscio psicoanalitico. L'interessante quanto complessa posizione brentaniana a riguardo, in altri termini, non ha nulla di ovvio, scontato o problematico e come tale merita di essere guardata.¹³ Il fatto cioè che, com'è noto, la tesi di Brentano consista in ultima analisi nella negazione ai fenomeni psichici inconsci del diritto di cittadinanza nella vita psichica non significa cioè che la questione sia avvertita e trattata come marginale, di facile soluzione, se non addirittura insensata perché in se stessa contraddittoria.

Il campo d'indagine che ora si spalanca di fronte ai nostri occhi supera la pur interessante questione storiografica relativa alla ricezione freudiana della filosofia che lo precede. Si apre una regione che merita per ampiezza e ricchezza di essere studiata non in funzione della psicoanalisi, vale a dire in un'ottica che non tenda a vedere solo ciò che si trova nel cono di luce che l'inconscio freudiano aprirebbe retrospettivamente alle proprie spalle. In questo senso, non ci si porrà la domanda su cosa Brentano o qualche altro filosofo o psicologo del diciannovesimo secolo avesse *già o non ancora capito* piuttosto che *già o non ancora scoperto* dell'inconscio, dando per assodato che la sua effettiva data di nascita debba ancora venire, ma ci si interrogherà piuttosto sull'origine, sulla natura e sulle varie implicazioni che la problematica relativa al mondo dell'inconscio suscitava in un mondo che di Freud e della psicoanalisi ancora non poteva sapere nulla.

Il nostro punto d'osservazione sarà costituito dal già citato capitolo della *Psychologie*, che cercheremo di seguire fedelmente con un duplice scopo: da un lato si

¹³ «L'affermazione che per Brentano non vi siano fenomeni psichici inconsci [...] è un assunto che nel tempo è stato sin troppo frettolosamente acquisito e liquidato dalla critica. La posizione di Brentano su questo tema è molto più articolata di quello che possa apparire a prima vista». L. Albertazzi, *Introduzione a Brentano*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 53-54.

tratterà di ricostruire attraverso di esso i punti cardine del pensiero di Brentano, quei punti imprescindibili per la comprensione della sua posizione riguardo al tema di cui ci vogliamo occupare; dall'altro lato il lavoro consisterà nel lasciarsi suggerire dal testo stesso gli elementi per un utile confronto col contesto filosofico in cui le riflessioni brentaniane affondano le proprie radici e si sviluppano.¹⁴

2. *Psychologie*

Che cosa significa dunque, all'interno del vocabolario brentaniano, l'aggettivo¹⁵ inconscio? A che cosa fa riferimento? Per quale ragione si tratta di un concetto da respingere, di una ipotesi non condivisibile? Per collocare tale problematica all'interno della filosofia di Brentano, sarà bene partire da qualche chiarimento introduttivo generale sul concetto di coscienza. Si tratta, del resto, della mossa con cui Brentano stesso inaugura il capitolo che ci riguarda, che si apre con un paragrafo volto a chiarire cosa sia da comprendere sotto il titolo di coscienza.

Il primo paragrafo si intitola infatti «In che senso ci serviamo del termine “coscienza”»¹⁶. Ma, a ben vedere, già il titolo generale del capitolo, «La coscienza interna»¹⁷, ci aiuta a sua volta a delimitare il campo di applicazione del termine coscienza in quanto, benché il significato specifico del suo uso attenda ancora il pri-

¹⁴ Procedere alla ricostruzione della cosiddetta preistoria dell'inconscio nella filosofia moderna dall'interno della *Psychologie* consente di evitare di riproporre una sintesi puramente compilativa dei nodi tematici principali attorno a cui da Leibniz a Freud si è sviluppata la discussione sull'inconscio. Per una ricostruzione di questo tipo rinviamo ad altre opere. Cfr., tra gli altri, L.L. Whyte, *The unconscious Before Freud*, Basic Books, New York 1960; trad. it. di F. Cardelli, *L'inconscio prima di Freud*, Astrolabio – Ubaldini Editore, Roma 1970. H. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York 1970; trad. it. *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, traduttori vari, Bollati Boringhieri, Torino 1972. A. Nicholls e M. Liebscher (a cura di), *Thinking the Unconscious*, Cambridge University Press, New York 2010. L. Lütkehaus, *Dieses wahre innere Afrika. Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud*, (1989) Psychosozial-Verlag, Gießen 2005.

¹⁵ In Brentano l'“inconscio” non si trova ancora mai come sostantivo, ma solo come aggettivo possibile di alcuni fenomeni psichici. Ciò non significa tuttavia che il termine non fosse ancora comparso come sostantivo: Eduard von Hartmann ne fa questo uso prima di Brentano nel titolo della sua opera: Id., *Philosophie des Unbewussten*, cit., ovvero *filosofia dell'inconscio*.

¹⁶ *Psychologie*, cit., p. VI; trad. it. p. 57.

¹⁷ Ivi, p. 141; trad. it. p. 167.

mo paragrafo per essere chiarito, rimanda ad un doppio dominio della coscienza, ovvero ad un interno separato da un altro esterno. La coscienza chiamata in causa dal discorso sull'inconscio sarebbe quindi la coscienza interna. Prima di interrogare la distinzione tra coscienza interna ed esterna, si rende necessario però un ulteriore passo indietro, di nuovo di titolo in titolo, passando questa volta direttamente al titolo dell'opera, nell'intento di ricavare da esso utili indizi su ambito e metodo di ricerca. Poiché il metodo di lavoro è intimamente legato alla scienza con cui si sta lavorando, ci si potrebbe infatti chiedere all'interno di quale ambito del sapere si intenda porre la domanda sulla coscienza e, più specificamente, da quale delle prospettive possibili, cioè da quale dei *punti di vista* possibili entro la scienza in questione siano condotte le analisi. Il titolo dell'opera risponde con chiarezza: la scienza, così come ovviamente l'oggetto di ricerca dell'opera nel suo complesso, è la psicologia, mentre il metodo è quello empirico. Il duplice passo indietro appena proposto obbliga ora i nostri prossimi tre passi, da una breve sosta sul termine "psicologia" ad un'altra sul "metodo empirico" fino alla divisione tra coscienza interna ed esterna con le implicazioni che una simile divisione comporta.

È Brentano stesso a voler chiarire da subito cosa intenda con il termine psicologia, aprendo così il primo paragrafo del primo libro:

Il termine "psicologia" significa: scienza della psiche. Aristotele, che per primo articola la scienza, suddividendone i vari rami in scritti specifici, intitola infatti *perì psychès* una delle sue opere. Per "psiche" egli intende la natura, ovvero, come usa esprimersi di preferenza, la forma, la realtà effettiva prima, il primo compimento di un essere vivente.¹⁸

In questa semplice dichiarazione inaugurale e nelle poche righe che seguono sono racchiuse già molte delle indicazioni fondamentali di cui abbiamo bisogno. La psicologia è dunque semplicemente scienza della psiche, la quale a sua volta non è altro che la natura di un essere vivente. Se però Aristotele in questo modo includerebbe tra gli esseri viventi dotati di psiche, oltre agli uomini, piante e animali, Brentano si affretta a precisare che questo è in realtà il punto su cui la psicologia moderna ha cambiato rotta, restringendo notevolmente l'ambito. Non si trat-

¹⁸ Ivi, p. 6; trad. it. pp. 67-68.

ta solo di constatare che il campo coperto dalle anime vegetativa e sensitiva, in quanto campo coperto dalla percezione esterna,¹⁹ ora spetta alla fisiologia e non più alla psicologia, bensì di non pensare più nei termini di tale tripartizione. La ragione del restringimento di campo è piuttosto semplice, se non addirittura ovvia, dettata dalla natura stessa della cosa, spiega Brentano, dato che per un buon progresso scientifico occorre che gli oggetti della scienza siano ben separati o uniti in base al rapporto di somiglianza o dissomiglianza che tra loro intercorre.²⁰ Ora, tale rettifica, che restringe sensibilmente il campo d'indagine che con Aristotele andava sotto il nome di psicologia e che a tutta prima pare anche a noi innocua e quasi ovvia, è in realtà gravida di conseguenze per nulla scontate:

Affini in modo specifico sono le manifestazioni della coscienza [*Erscheinungen des Bewusstseins*], poiché in tal caso è la medesima modalità percettiva a fornirci la conoscenza della loro totalità, e una vasta gamma di analogie connette le più importanti alle più insignificanti.²¹

Ecco che compare il termine coscienza in una posizione chiave del discorso: è precisamente questo termine a disegnare i nuovi confini della scienza psicologica. A cadere nel campo della psicologia sarebbero quindi le sole *Erscheinungen des Bewusstseins*, dove il genitivo è da intendersi nella sua doppia accezione soggettiva e oggettiva. Tutte le manifestazioni appaiono per definizione ad una coscienza, vale a dire che nel concetto di manifestazione stesso è implicata una coscienza cui la manifestazione si manifesta, ma che la coscienza debba anche sempre essere l'oggetto della manifestazione, questo non appare per nulla ovvio. Si è quindi

¹⁹ L'espressione, naturalmente bisognosa di chiarimento, viene qui anche nel testo di Brentano solo accennata e non approfondita. Più avanti nel testo ne verrà chiarito il significato.

²⁰ Ivi, p. 7; trad. it. p. 68. Brentano ci tiene a sottolineare il fatto che, a ben vedere, Aristotele stesso aveva già pensato alla pertinenza di questo tipo di distinzione, quando nel terzo capitolo del *De Anima* aveva parlato del *nous* come di quell'unico livello dell'intelletto non fisiologicamente legato al corpo. Così descrive Düring lo stato di cose in Aristotele: «La posizione di partenza per la sua propria ricerca è questa: tutte le funzioni dell'anima tranne il *nous* sono legate fisiologicamente al corpo; il pensiero si comporta nei confronti del corporeo come il concavo nei confronti del convesso». (I. Düring, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, C. Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1966, p. 573, trad. Nostra).

²¹ *Psychologie*, p. 7; trad. it. p. 68.

nell'ambito della psicologia laddove la coscienza è sia soggetto che oggetto della manifestazione. Così si comprende la ragione per cui la conoscenza della totalità delle percezioni di cui si vuole occupare la psicologia — cioè le percezioni che portano a manifestazione la coscienza — possa essere data dalla modalità percettiva stessa, ossia quella della coscienza. Tutte quelle percezioni in cui la coscienza è solo soggetto, ma non anche oggetto di percezione non appartengono al dominio della psicologia, bensì, a seconda del tipo dei fenomeni percepiti in questione, alle varie scienze naturali. In altri termini, la coscienza percepisce tutto ciò che non è se stessa come qualcosa di esterno a sé. La scienza che in maniera del tutto privilegiata, per antonomasia confina con la psicologia è naturalmente la fisiologia, la quale si occuperebbe di quella psiche non provvista di coscienza e perciò da espungere dal campo della scienza psicologica, di cui occorre tracciare i confini. Si tratta qui non solo di abbandonare il dispositivo aristotelico delle tre anime e di pensare la coscienza come l'unico e più radicale criterio di delimitazione della psicologia, ma anche di pensare la coscienza in modo indipendente da una scienza naturale come la fisiologia, che si occupa del rapporto tra la coscienza e la sua base corporea in tutt'altro modo.

Se l'ambito della psicologia si definisce attraverso i confini disegnati dalla coscienza, di quella coscienza soggetto-oggetto di percezione, ciò impone a sua volta una distinzione nell'uso del termine percezione, cui Brentano è costretto a fare cenno già qui, anche se — come noi, che lo seguiamo — se ne occuperà nello specifico più avanti. Si tratta della distinzione tra la percezione interna e la percezione esterna (*innere und äußere Wahrnehmung*). Nei termini di cui già qui disponiamo, potremmo dire che la percezione interna è la percezione che la coscienza ha di se stessa, mentre la percezione esterna è la percezione che la coscienza ha di tutto il resto, cioè di tutto ciò che non è la coscienza medesima.

Così facendo — ammette Brentano nella pagina successiva — restringiamo al tempo stesso anche il concetto di vita o, volendosi servire del termine tecnico, il concetto di *Seele*²². Per *Seele* sarebbe infatti da intendere il «portatore sostanziale

²² Nella versione italiana *Seele* compare tradotto con la parola psiche tra virgolette capitali. Albertazzi giustifica tale opzione nella sua introduzione, in opposizione alla possibilità

delle presentazioni [*Vorstellungen*] e delle altre proprietà che, come esse, possono venire percepite in modo diretto solo mediante esperienze interne»²³. Premesso che l'espressione "sostanziale" deve essere qui intesa comunque nella maniera più neutra possibile e non già nel senso di una sostanza materiale o spirituale, leggiamo in questa frase una conferma con altre parole di quanto detto sin qui: la *Seele* è il portatore delle *Vorstellungen* proprie dell'esperienza interna, ossia di quelle *Erscheinungen des Bewusstseins* da cui eravamo partiti. Da una parte, dunque, la percezione interna oggetto di psicologia, dall'altra l'esperienza esterna oggetto delle altre scienze.

Enunciato con chiarezza il *proprium* della psicologia, Brentano aggiunge due precisazioni per poi rimettere in discussione l'uso dell'espressione *Seele* come oggetto della scienza psicologica. Innanzitutto, psicologia e scienze della natura non si spartiscono affatto, come potrebbe sembrare, l'intero campo dello scibile — basti pensare all'ampiezza del campo dalla metafisica, che senza dubbio si sottrae agli altri due; in secondo luogo, l'intreccio dei fenomeni studiati da psicologia e fisiologia è talmente complesso, ad esempio nei possibili rapporti di causazione reciproca, che la separazione delle due scienze conserverà sempre un che di «artificioso [*etwas Künstliches*]²⁴, il che tuttavia non renderà meno necessaria la separazione stessa, di volta in volta e caso per caso da operare di nuovo.

Questa seconda precisazione costituisce un indizio importante per capire chi sia l'interlocutore polemico dell'autore e quindi anche dove sia l'origine dello spunto tematico. Se è vero che Brentano è un aristotelico di formazione, che vuole prendere le distanze dalla filosofia del suo tempo, che ai suoi occhi rappresenta l'esempio più perfetto di decadenza,²⁵ proprio il motivo psico-fisiologico, forse il motivo

di tradurre con "anima" o "mente", facendo riferimento all'origine aristotelica del termine (Ivi, p. XXVI), in Brentano naturalmente più che mai viva. Pur essendo in accordo con tale decisione, allo scopo di restituire la differenza che pur permane nel testo tedesco stesso tra *Seele* e *Psyche*, preferiamo in alcune occasioni riportare direttamente il termine tedesco. (Ivi, p. 8; trad. it. p. 69).

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, p. 10; trad. it. p. 71.

²⁵ Le considerazioni brentaniane sulle derive della storia della filosofia si trovano sinteticamente in F. Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Cotta, Stuttgart 1895.

principe della psicologia dell'Ottocento, costituisce uno degli interlocutori polemici privilegiati in generale e nello specifico del testo che stiamo affrontando. A questo proposito, occorre tenere presente che il giudizio di Brentano sulla filosofia tedesca contemporanea a partire da Kant è più che negativo. Egli è un pensatore alla ricerca di un punto di partenza filosofico al di fuori dell'orbita dei filosofi tedeschi suoi contemporanei, ragion per cui la gran parte dei suoi interlocutori, almeno in Germania, appartiene al mondo della psicologia e solo attraverso di essa ancora a quello della filosofia.

Osserviamo per inciso, prima di proseguire e per avere una maggiore chiarezza nel quadro dei riferimenti, che Brentano è un autore non facilmente collocabile in un panorama filosofico così variegato come quello del diciannovesimo secolo.²⁶ Da un lato, infatti, egli è considerato come il pensatore legato alla cosiddetta "rinascenza aristotelica" dell'Ottocento, interessato inizialmente anche a Tommaso e alla scolastica.²⁷ Decisivo, in questa prima fase, fu il rapporto con Trendelenburg, cui Brentano dedica nel 1862 la propria dissertazione *Sui molteplici significati dell'essere in Aristotele*.²⁸ Gli interessi filosofici di Brentano riguardano in questi primi anni questioni di metafisica e di logica, prevalentemente sulla scia di Aristotele, tanto che, per esempio, ancor prima di diventare sacerdote Brentano auspicava una rifondazione della teologia cattolica a partire da Aristotele. Stumpf, suo allievo, osserva per esempio che sarebbe «assurdo considerare la psicologia come il punto di partenza del suo sistematico filosofare. La metafisica fu inizio e fine del suo pensiero. Ciò non impedirebbe d'altra parte, che la psicologia sia venuta a tratti in primo piano, e di fatto è stato così»²⁹. Se la formazione è aristotelico-metafisica e anche il primo l'interesse per la psicologia, che comunque compare

²⁶ Per delle introduzioni complete rimandiamo al già citato L. Albertazzi, *Introduzione a Brentano*, cit., a A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, Vita e Pensiero, Milano 1968, e M. Lenoci, *Il metodo della filosofia di Franz Brentano*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

²⁷ Cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.

²⁸ Von der Mannigfachen Bedeutung des seienden Nach Aristoteles, Herder, Freiburg in Breisgau 1862.

²⁹ Cfr. C. Stumpf, *Erinnerungen an Brentano*, in O. Kraus, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, C.H. Beck, München 1919, p. 98, trad. nostra.

sulla scena già nel 1967,³⁰ è di matrice aristotelica, lo spunto della *Psychologie* giunge, dall'altro lato, dal paragone con la psicologia contemporanea, in particolare con la ormai affermata psicologia sperimentale e con gli psicologi inglesi.³¹ Nella *Psychologie* si incontrano dunque l'aristotelismo interessato alla metafisica come impostazione filosofica e la psicologia scientifico-sperimentale contemporanea come spunto tematico e interlocutore polemico.

Ora, riprendendo il nostro discorso, è chiaro che, non volendosi automaticamente escludere dal vivo del dibattito della psicologia contemporanea e quindi nel tentativo di essere metafisicamente il più disimpegnato possibile, Brentano si trova costretto, nell'introdurre il secondo paragrafo della *Psychologie*, a prendere atto del fatto che la definizione di *Seele* come «portatore sostanziale» non sarebbe affatto condivisa dai più. Di fronte a tale constatazione prende quindi a domandarsi se, evitando tale espressione dal sapore inesorabilmente metafisico, andrebbe perso qualcosa della ricchezza della psicologia. L'alternativa che Brentano presenta e che accetta senza particolari riserve è quella che otto anni prima di lui aveva proposto Friedrich Lange nella sua *Geschichte des Materialismus*,³² ossia quella di una *Psychologie ohne Seele*, psicologia senza anima o senza psiche. Una volta mostrato che, contrariamente a quanto potrebbe sembrare, non si tratta di una contraddizione in termini, diviene possibile parlare di una psicologia dei «fenomeni psichici» senza che ciò in una qualche misura danneggi la ricerca psicologica o ne restringa il campo di competenza.

³⁰ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *noûs poietikòs*. Nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes*, Kirchheim, Mainz 1867.

³¹ Cfr. L. Albertazzi, *Introduzione a Brentano*, cit., p. 27. La rosa di autori contemporanei o di poco precedenti a Brentano che meriterebbe di essere menzionata sotto questo titolo è a dir poco estesa e, alcuni nomi torneranno nel corso del lavoro. Tra gli altri, basti per ora pensare alle filosofie a vocazione logico-psicologica di Herbart, Drobisch, Trendelenburg e Lotze, o alla linea Weber, Fechner, Helmholtz, Wundt, la più esplicitamente improntata sulle scienze naturali, o ancora a J.St. Mill, Bain, Spencer e Maudsley in ambito inglese.

³² «Ma psicologia non significa forse dottrina della psiche [*Seele*]? Come sarebbe dunque pensabile una scienza per cui è incerto se abbia in generale un oggetto, Ora, qui abbiamo di nuovo una piccola prova [*pröbchen*] della confusione tra nome e cosa [*Sache*]. [...] Sia dunque tranquillamente accettata [*angenommen*] una psicologia senza psiche [*Seele*].» (F. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), I Buch, Verlag von J. Baedeker, Iserlohn und Leipzig 1887, p. 685).

Che una psiche esista o meno, l'oggetto di ricerca dello psicologo sono comunque i fenomeni psichici e ciò vale anche per il metafisico, per il quale l'affermazione della sostanzialità della psiche rimarrebbe comunque rilevante, in quanto la discussione sulla sua immortalità la presuppone. È questo il punto che a Brentano interessa salvare, ma, dato che qualunque psicologo volesse postulare l'esistenza della psiche avrebbe comunque a che fare non direttamente con la psiche stessa, bensì con le sue manifestazioni, in realtà l'ipotesi di una psicologia senza psiche [Seele] non pregiudica di per sé il potenziale dibattito sull'immortalità dell'anima [Seele]:

Nulla ci impedisce quindi, di fare nostra la definizione più recente, anziché di sottoscrivere la concezione della psicologia come scienza della psiche. Forse entrambe sono giuste. Ma almeno *una* differenza rimane: il fatto che una delle due ipotesi contiene presupposti metafisici da cui l'altra è esente.³³

Come si vede, di fatto, definire la psicologia come scienza dei fenomeni psichici piuttosto che come scienza della psiche non ci ha in realtà spostato dalla prima delimitazione proposta dell'ambito della psicologia, ossia quella data dal campo delle *Erscheinungen des Bewusstseins*. È ciò che Brentano stesso scrive poco oltre, quando afferma in conclusione di concepire «la psicologia nel senso detto sopra come la scienza delle manifestazioni psichiche [von den psychischen Erscheinungen]³⁴.

Ricapitolando ora brevemente quanto detto fin qui dobbiamo dire che la psicologia non è più aristotelicamente scienza della psiche o dell'anima, bensì scienza dei fenomeni psichici e che il carattere distintivo dei fenomeni psichici consiste nell'essere oggetto della percezione interna, vale a dire nell'essere manifestazioni della coscienza alla coscienza. Se dunque i confini della psicologia non sono altri che quelli disegnati dalla percezione interna o, come anche si potrebbe dire, della coscienza interna,³⁵ è chiaro che il prossimo passo, non prima di aver speso qualche parola di chiarimento, come detto sopra, attorno al metodo empirico, sarà

³³ *Psychologie*, cit., p. 27; trad. it. p. 83.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ È questa in effetti l'espressione di cui ci siamo serviti all'inizio del nostro paragrafo. Ci rendiamo conto ora che l'espressione "coscienza interna" è per certi versi equivalente a "percezione interna".

quello di occuparsi della percezione interna nella sua specificità e nella sua differenza rispetto alla percezione esterna.

3. *Vom empirischen Standpunkt*

Ora, cosa significa che il punto di vista assunto è quello empirico? Le prime righe della premessa della *Psychologie* ci aiutano a capire:

Il titolo del mio lavoro lo caratterizza secondo il suo oggetto e il suo metodo. Il mio punto di vista in psicologia è empirico, dunque solo l'esperienza ha per me valore di guida [*Lehrmeisterin*], anche se condivido con altri la convinzione che tale impostazione non sia incompatibile con un certo grado di intuizione ideale [*eine gewisse ideale Anschauung*].³⁶

Seguire il metodo empirico significa quindi innanzitutto avere l'esperienza come maestra. Da un lato, la citazione sembra non contenere nulla di più che una semplice professione di aristotelismo, con cui viene sottolineata la preferenza per il procedimento induttivo rispetto a quello deduttivo, che non è comunque ideologicamente del tutto respinto. Dall'altro lato, con questo avvio Brentano colloca se stesso in maniera abbastanza chiara nel quadro della filosofia contemporanea. Se il riferimento all'esperienza come maestra segnala il debole di Brentano, oltre che nei confronti di Aristotele, anche rispetto all'empirismo inglese da Locke a Hume e ora in particolare di J.S. Mill, fino al positivismo comtiano, la moderazione con cui concede all'intuizione ideale di guidare la ricerca si riferisce invece alla marcata avversione nei riguardi dell'idealismo tedesco. Che l'esperienza sia l'unica fonte di conoscenza accettabile è quindi il presupposto di qualsiasi scienza che voglia dirsi tale. In questa premessa compare in effetti qualcosa come un motivo per così dire ricorrente, che in maniera più o meno esplicita o accentuata ritorna nel corso di tutta la modernità, vale a dire una sorta di complesso di inferiorità non tanto nei confronti della scienza come tale — l'affermazione della superiorità dell'oggetto della filosofia o della psicologia non è in discussione —, quanto piuttosto nei confronti della capacità che la scienza, e le *Naturwissenschaften* in particolare, allora sembra-

³⁶ Ivi, p. 1; trad. it. p. 61.

va aver avuto nel darsi delle solide fondamenta a partire dalle quali svilupparsi. Brentano pone nella premessa dell'opera la questione della «sicurezza dei fondamenti» e si domanda perciò con quale metodo la psicologia abbia a procedere se non vuole rischiare di essere solo un tentativo tra tanti. «Alle *psicologie* dobbiamo cercare di sostituire una sola *psicologia*»³⁷, osserva significativamente nella seconda pagina della premessa.

La prima e la quarta delle tesi di abilitazione alla libera docenza presentate da Brentano otto anni prima della pubblicazione della *Psychologie* ci sono in questo frangente d'aiuto. Ecco la prima: «*Philosophia neget oportet, scientias in speculativas et exactas dividi posse; quod si non recte negaretur, esse eam ipsam jus non esset*»; e la seconda, ben più famosa (quarta delle tesi brentaniane): «*Vera philosophiae Methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*»³⁸. Innanzitutto, se la filosofia accettasse la separazione tra scienze speculative e scienze esatte si squalificherebbe da sola; in secondo luogo, non si tratta di trovare un compromesso, bensì, da parte della filosofia, di adottare il metodo delle scienze naturali, pena la mancanza di rigore e l'impossibilità di uno sviluppo sicuro su basi salde. L'intento programmatico delle due tesi riportate non ha tuttavia nulla a che vedere con un misconoscimento della peculiarità dell'oggetto d'indagine della filosofia, con un suo livellamento o riduzione alle scienze naturali, quanto piuttosto con la necessità che la filosofia si rivolga al proprio oggetto con lo stesso rigore metodologico con cui la scienza naturale si rivolge di norma al suo.³⁹ Non si tratta quindi di un cedimento ad alcune derive del positivismo ormai imperante in larga parte del dibattito scientifico, ma dell'esigen-

³⁷ Ivi, p. 2; trad. it. p. 62.

³⁸ F. Brentano, *Habilitationsthesen* (1866), in Id., *Über di Zukunft der Philosophie*, A. Hölder, Wien 1893; ristampa a cura di O. Kraus, Meiner, Leipzig 1929; a cura di P. Weingartner, Meiner, Hamburg 1968, p. 136. «È necessario che la filosofia non permetta di essere divisa tra scienze speculative e scienze esatte; se ciò non sarà giustamente negato, sarà essa stessa una scienza inesatta»; «Il vero metodo della filosofia non è altro che quello della scienza naturale».

³⁹ Cfr. a riguardo F. Brentano, *Über di Zukunft der Philosophie*, cit., pp. 75-81. In queste pagine Brentano classifica in cinque possibilità diverse i vari casi esemplari di «storture» che possono verificarsi nell'applicazione ingiustificata del metodo delle scienze naturali in ambiti diversi da quello delle scienze naturali. Egli intende così smarcarsi chiaramente dalla tendenza, a suo parere peculiare del suo tempo, ad usare acriticamente il metodo delle *Naturwissenschaften* in campo politico come in campo morale o in generale nelle cosiddette *Geisteswissenschaften*.

za di rigore che Brentano crede di trovare nel metodo empirico descrittivo, che lascia dettare legge il più possibile all'esperienza, rifuggendo un certo abuso del metodo speculativo deduttivo che a suo modo di vedere aveva caratterizzato la filosofia tedesca almeno a partire da Kant.

Nonostante la stima esplicitamente accordata a Comte,⁴⁰ il fatto che Brentano non abbia alcuna intenzione di considerare la metafisica come una scienza finita o ormai insensata impedisce di leggere le tesi citate alla stregua di un'ortodossa professione di positivismo, che dalle posizioni brentaniane rimarrà invece sempre a debita distanza.⁴¹ Il richiamo alla scientificità non ha quindi né il sapore positivistico per cui solo ciò che è oggetto delle scienze della natura ha valore, né intende ricondurre i problemi filosofico-psicologici a questioni da studiare nel senso della scienza della natura; esso si configura come uno strano connubio, di cui ci occuperemo più approfonditamente in seguito, tra il richiamo alla scientificità nel senso del rigore aristotelico e il concetto di scienza invalso a partire da Cartesio e Galileo. Il concetto di scienza dello Stagirita che Brentano prende a modello consiste anzitutto nel modo di affrontare i problemi, ovvero nella preoccupazione di trattare ogni tematica nel suo ambito specifico, valutando tutte soluzioni alternative possibili fino a proporre la più plausibile, ma senza voler per questo costruire sistemi definitivi. Se il riferimento alla tradizione empirista di matrice per lo più inglese non è quindi da sottovalutare, esso non va però nemmeno sovrastimato. Da

⁴⁰ Cfr. in proposito F. Brentano, *August Comte und die positive Philosophie* (1869), in F. Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, cit. Le ragioni principali del riguardo brentaniano nei confronti di Comte sono due: l'idea delle fasi di sviluppo della filosofia, che Brentano recupera da lui, e la grande sintonia — a ben vedere, tuttavia, più di superficie che di fondo — tra la citata quarta tesi di abilitazione brentaniana e la filosofia comtiana. L'affermazione secondo cui la filosofia, se vuole essere rigorosa, deve assumere il metodo delle scienze naturali ha, come cercheremo di mostrare, in Brentano un accento non assimilabile a quello che ha in Comte. Se per il primo si tratta di una tesi espressiva dell'esigenza di un rigore metodologico di per sé perfettamente compatibile, ad esempio, con la credenza nell'immortalità dell'anima, non è questo evidentemente il caso del secondo, per il quale tutto ciò che non cade sotto lo sguardo calcolante dello scienziato naturale più semplicemente non esiste. Un altro punto di grande distanza tra i due autori consiste nella diversa idea di progresso scientifico che sostengono. Cfr. a riguardo: A. Kastil, *Franz Brentano und der Positivismus*, in: «Wissenschaft und Weltbild», 2 (1949), p.272-282.

⁴¹ Nonostante le posizioni di fondo rimangano inconciliabili, Brentano non preclude mai la possibilità di assumere scoperte o proposte che vengono da correnti diverse, come l'esempio dell'assunzione di una "psicologia senz'anima" mostra bene.

un lato, infatti, Brentano vede certamente nell'empirismo così come nel positivismo la possibilità di procedere in un modo metafisicamente non impegnato, ma non per questo di per sé in contraddizione con la metafisica;⁴² dall'altro lato, però, l'empirismo di Brentano non ha a che fare anzitutto coi cosiddetti "dati di sensazione": non dimentichiamo che quando abbiamo dovuto delimitare il campo della psicologia abbiamo parlato di manifestazioni della coscienza alla coscienza, e non innanzitutto di sensazione. L'empirismo brentaniano avrebbe così primariamente a che fare con l'attività psichica come tale, con il funzionamento dell'esperienza come tale, per dirla di nuovo con Aristotele.⁴³ Ora, se il richiamo alla scientificità vuole primariamente sottolineare che per un procedere rigoroso non c'è altra fonte se non l'esperienza, non sarà superfluo chiedersi in maniera più precisa in che consista l'esperienza cui si riconosce valore di guida e, quindi, come si debba intendere la compatibilità di questo metodo con il suddetto «certo grado di intuizione ideale» che con l'esperienza viene ammesso.

Purtroppo non sono molti i luoghi dell'opera brentaniana in cui è possibile reperire una definizione chiara di esperienza. Il significato di questa parola così abusata, come non di rado accade, viene per lo più dato per scontato oppure risolto come del resto abbiamo fatto anche noi fino a qui — nel riferimento al metodo empirico. E, in modo uguale e speculare, il metodo empirico viene spesso spiegato e descritto come quel modo di procedere che riconosce nell'esperienza la fonte del

⁴² Cfr. in proposito M. Lenoci, *Il metodo della filosofia di Franz Brentano*, cit. In particolare, a p. 19: «Già a questo punto, agli inizi della riflessione brentaniana, emerge una caratteristica che poi ritroveremo costante, sia nelle ricerche sulla psicologia empirica, sia nelle riflessioni sulla metafisica e sulla possibilità di applicare ad essa i procedimenti induttivi: la tendenza cioè ad appellarsi al metodo scientifico, ma a realizzare concretamente non tanto un'induzione vera e propria, attraverso una analisi delle regolarità sussistenti tra diversi fatti e opportunamente calcolabili, quanto piuttosto una descrizione di singoli aspetti, dalla quale emergerebbero, anche, oltre a caratteri e momenti prettamente individuali, anche determinazioni essenziali e specifiche». Riferendosi alla scelta della definizione della psicologia come scienza dei fenomeni psichici piuttosto che come scienza della psiche [*Seele*], Lenoci osserva che «l'intento di chi preferisce la seconda definizione [della psicologia come scienza dei fenomeni psichici] non è quello di porre sullo stesso piano le scienze naturali e la psicologia, ma piuttosto è quello di non impegnarsi, attraverso la definizione, sulla consistenza ontologica sostanziale del corpo o dell'anima, dal momento che si ritiene che nulla di tutto questo cada sotto la nostra immediata apprensione». (Ivi, p. 27).

⁴³ Cfr. L. Albertazzi, *Franz Brentano: Un filosofo mitteleuropeo*, in F. Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L. Albertazzi, cit. p. IX.

sapere. Per un verso, che cosa venga indicato col termine esperienza è divenuto nel tempo a tal punto ovvio che una sua ridefinizione viene ritenuta superflua, per altro verso, si tratta precisamente di ciò che, pur essendo dall'inizio presupposto, ancora deve essere descritto e definito, si tratta cioè precisamente del tema che si vuole affrontare. L'esperienza è cioè al tempo stesso metodo e campo di ricerca. Vediamo di comprendere meglio come e perché.

Riassumendo in un'espressione sintetica la posizione di Brentano, diremo che per esperienza è da intendersi il complesso degli atti o dei fenomeni psichici nei quali si presenta qualsiasi oggetto di conoscenza. Non esistono dunque oggetti di conoscenza, fenomeni psichici compresi, se non quelli che si presentano nell'esperienza stessa, vale a dire nella compagine dei fenomeni psichici. Dietro la coincidenza di contenuto e metodo nell'esperienza non si nasconde a dire il vero alcuna problematica circolarità. Si tratta piuttosto riconoscere e affermare che è possibile conoscere l'esperienza solo attraverso l'esperienza, vale a dire che è pur sempre l'esperienza a conoscere se stessa. Le conoscenze che possiamo acquisire attorno all'esperienza dovranno essere raggiunte e confermate non tanto da astratte nozioni concettuali, bensì da contenuti di esperienza nel suddetto significato. Qui, e non in un tentativo di naturalizzazione o matematizzazione della psiche risiede l'empirismo brentaniano.

Poco più di un mese dopo la pubblicazione della *Psychologie*, in occasione della sua prolusione all'università di Vienna, Brentano illustra piuttosto esplicitamente rispetto a che cosa il filosofo debba in ultima istanza decidersi per quanto riguarda il metodo da adottare:

se egli ritiene lo spirito umano in grado di produrre [*herstellen*] un edificio di sapere speculativo per mezzo di visione [*Konzeption*] intuitivamente creativa e costruzione a priori o se egli, in maniera simile allo scienziato naturale, non conosca altra via alla verità che quella dell'osservazione e dell'esperienza; se egli, portato in alto da ali coraggiose spera di abbracciare con lo sguardo [*überschauen*] l'intero della verità con un'unica occhiata, o se si accontenti di trovare e assicurare nel particolare frase per frase e verità per verità.⁴⁴

⁴⁴ F. Brentano, *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete* (1874), in F. Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*, cit., p. 85, trad. nostra. La frase citata si trova

Anche per quanto concerne le questioni filosofiche, così come per quelle della scienza «non vi può dunque essere altra guida che l'esperienza» stessa. E non si tratta più in alcun modo di ideare «l'intero di una più perfetta *Weltanschauung* con un solo colpo geniale [*mit einem genialen Wurf*]»; il filosofo dovrà invece procedere «come ogni altro scienziato [*Forscher*] facendo conquiste passo dopo passo nel suo territorio»⁴⁵. Insieme alle significative assonanze con altri “empirismi” contemporanei, occorre in definitiva riconoscere che la differenza dell'empirismo di Brentano ha ancora una volta a che fare con l'eredità aristotelica.

4. *Evidenza della percezione interna e fenomeni psichici*

Per quale ragione, ci chiediamo ora, l'esperienza così intesa dovrebbe godere di un simile privilegio? In virtù di quale peculiarità epistemologica essa costituirebbe l'unica fonte certa di sapere? La risposta a questa domanda sta nel particolare statuto della percezione interna. Essa si distingue infatti dalla percezione esterna per il fatto che il suo oggetto, vale a dire il fenomeno psichico, è dato immediatamente nell'evidenza.⁴⁶ Nella percezione interna non è data cioè la possibilità dell'errore, dell'inganno, essa «è infallibile ed esclude nettamente qualsiasi dubbio»⁴⁷, e ciò proprio perché consiste in quella sorta di “auto-afferramento” della coscienza di cui abbiamo parlato a proposito delle *Erscheinungen des Bewusstseins*.

Se la percezione interna si differenzia da quella esterna quanto all'oggetto percepito, la domanda si sposta allora sul suo oggetto, vale a dire su ciò che la percezione interna percepisce, cioè il fenomeno psichico. E in che consiste il fenomeno

proprio all'inizio della prolusione e serve a descrivere la situazione in cui un professore neoassunto si sarebbe trovato «pochi anni prima» di Brentano stesso, che invece ha la fortuna di proporre la sua prolusione, come dirà qualche riga più sotto, in un tempo in cui la seconda delle due ipotesi descritte si è già imposta come quella da accogliere in quanto filosoficamente più rigorosa.

⁴⁵ *Ibidem*, trad. nostra.

⁴⁶ Nel breve paragrafo che Bausola dedica alla questione dell'evidenza, la definisce significativamente come «l'aver presente un contenuto, per immediata presenza (per esperienza) o perché la contraddittoria di una determinata tesi risulta contraddittoria». (A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, cit. p. 44). Al di là della seconda ragione dell'evidenza citata, è interessante notare come in questa frase Bausola metta in una relazione di sinonimia evidenza, immediata presenza ed esperienza.

⁴⁷ *Psychologie*, cit. p. 50; trad. it. p. 99.

psichico?⁹ Un buon esempio di fenomeno psichico ci viene offerto da ogni «rappresentazione [*Vorstellung*]⁴⁸ nata da sensazione o fantasia, laddove si affretta a precisare Brentano con il termine “rappresentazione” non intendo qui ciò che viene rappresentato, ma l’atto di rappresentare»⁴⁹. Tale prima precisazione si rivelerà cruciale per una corretta interpretazione di tutte le successive definizioni dei fenomeni psichici. Sarebbero così tutti esempi di fenomeni psichici il vedere, l’udire, il sentire, il pensare, «così come gli analoghi stati di fantasia», ma anche «giudizio, ricordo, attesa, deduzione, convinzione, opinione, dubbio», e così anche i «moti d’animo: gioia, tristezza, paura, speranza, coraggio, viltà, ira, amore, odio, desiderio, volontà, intenzione, stupore, meraviglia, disprezzo ecc.»⁵⁰.

Occorre, sulla scorta della precisazione sopra riportata, non lasciarsi fuorviare dal fatto che Brentano, nella stesura dell’elenco appena citato, passi quasi inavvertitamente dall’uso di verbi all’uso di sostantivi: si tratta in realtà sempre di verbi, vale a dire di espressioni che stanno ad indicare un atto. L’elenco degli esempi di fenomeni psichici sarebbe quindi più correttamente composto dal giudicare, dall’attendere, dal ricordare o, meglio ancora, dall’atto del giudicare, dall’atto dell’attendere, dall’atto del ricordare e così via piuttosto che da giudizio, attesa e ricordo eccetera. Ciò viene ribadito poco più avanti, con la prima definizione dei fenomeni psichici come «rappresentazioni o manifestazioni la cui base è costituita da rappresentazioni». «Per rappresentazione puntualizza infatti Brentano non intendiamo qui il rappresentato, bensì il rappresentare»⁵¹. Di contro, il fenomeno fisico consisterebbe quindi nel contenuto dell’atto del rappresentare, vale a dire

⁴⁸ Il termine tedesco *Vorstellung* viene con reso da Albertazzi sempre con la parola italiana “presentazione”. Nonostante le ragioni di questa scelta siano per molti versi condivisibili, sceglieremo la resa classica di *Vorstellung* con “rappresentazione”, in modo tale che non vada perduto il riferimento immediato al resto della storia della filosofia che ha fatto uso di tale termine, in italiano sempre tradotto come “rappresentazione”. Sia Bausola, sia Lenoci optano per la resa di *Vorstellung* con rappresentazione.

⁴⁹ *Psychologie*, p. III; trad. it. p. 144.

⁵⁰ *Ivi*, p. III-II2; trad. it. p. 145.

⁵¹ *Ivi*, p. II2: «*Hierfür bietet sich uns eine Bestimmung dar, von der wir schon früher Gebrauch machten, indem wir sagten, mit dem Namen der psychischen Phänomenen bezeichneten wir die Vorstellungen, sowie auch alle jene Erscheinungen, für welche Vorstellungen die Grundlage bilden. Dass wir hier unter Vorstellung wiederum nicht das Vorgestellte, sondern das Vorstellen verstehen, bedarf kaum der Bemerkung*». Nel testo, trad. nostra.

un «colore, una figura», «caldo, freddo»⁵² e così via, cioè coinciderebbe sempre col *Vorgestellte*, con il rappresentato, il quale dal canto suo non è per forza tenuto ad esistere nel senso dell'oggetto sensibile.

È chiaro che all'atto del rappresentare così concepito non può sfuggire alcun aspetto della vita psichica, nemmeno quello relativo alla sfera dei sentimenti e dei desideri, da alcuni erroneamente ritenuti indipendenti o precedenti la possibilità della rappresentazione. Anche i sentimenti infatti per poter essere sentiti devono essere in qualche modo rappresentati, cioè devono apparire, poiché «l'espressione "venire rappresentato" ha lo stesso significato di "manifestarsi"»⁵³. Il fenomeno psichico è quindi, in altri termini, il manifestarsi di un qualsiasi contenuto della percezione esterna. Perciò Brentano afferma, non senza dare adito ad alcuni fraintendimenti, che il fenomeno psichico «accompagna» [*begleitet*] il manifestarsi [*Erscheinen*] del fenomeno fisico.⁵⁴ In questo modo ci si lascia alle spalle la distinzione classica tra fenomeni psichici e fenomeni fisici che individuerebbe nella mancanza di estensione dei primi l'elemento dirimente.⁵⁵

Insoddisfatto di questa sua prima definizione dei fenomeni psichici come rappresentazioni o manifestazioni basate su rappresentazioni, colpevole di non essere sufficientemente univoca, Brentano decide di proporre un'altra, la più famosa, che riportiamo per intero, quella che individua nella relazione intenzionale ad un contenuto il vero carattere peculiare del fenomeno psichico, vale a dire sia delle rappresentazioni, sia delle altre manifestazioni basantesi su rappresentazioni. Leg-

⁵² Ivi, p. 112; trad. it. p. 145-146.

⁵³ Ivi, p. 114; trad. it. p. 147. «*Wie wir das Wort "vorstellen" gebrauchen, ist "vorgestellt werden" so viel wie "erscheinen"*».

⁵⁴ Cfr. ivi, p. 117; trad. it. p. 149. Particolarmente chiare sulla distinzione tra percezione interna ed esterna sono alcune pagine di F. Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, a cura di F. Mayer-Hillebrand, Francke, Bern 1956, pp. 154-157; p. 155: «*Sache der inneren Wahrnehmung ist es, mir zu sagen, dass mir etwas erscheint, da dies ja nichts anderes heißt, als dass ich es anschaulich vorstelle*».

⁵⁵ Per Brentano tale distinzione, proposta per esempio secondo lui da Cartesio, Spinoza, Kant, Bain e altri, è problematica per varie ragioni, tra cui: 1) fornisce solo una definizione negativa dei fenomeni psichici; 2) certi psicologi ritengono che anche alcuni fenomeni fisici come suoni e odori non occupino spazio; 3) al di là della proposta di Aristotele di leggere la percezione sensibile addirittura come atto di un organo corporeo, la localizzazione del fenomeno psichico doveva essere legata alla sua spazialità. È in realtà prevalentemente la prima delle tre ragioni a muovere Brentano alla ricerca di un nuovo criterio distintivo.

gendo ora il noto passo brentiano, non sarà difficile scorgervi piuttosto chiaramente un altro modo di esprimere qualcosa che nella prima definizione era già contenuto:

Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici medioevali chiamarono l'in/esistenza [*Inexistenz*] intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto [*eines Gegenstandes*], e che noi, anche se con espressioni non del tutto prive di ambiguità, vorremmo definire il riferimento [*Beziehung*] a un contenuto, la direzione verso un obietto [*Objekt*] (che non va inteso come una realtà [*Realität*]), ovvero l'oggettività [*Gegenständlichkeit*] immanente. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto [*Objekt*], anche se non ciascuno nello stesso modo. Nella rappresentazione qualcosa è rappresentato, nel giudizio qualcosa viene o accettato o rifiutato, nell'amore qualcosa viene amato, nell'odio odiato, nel desiderio desiderato, ecc.⁵⁶

Il fenomeno psichico è quindi finalmente caratterizzato in maniera unitaria e positiva dal fatto di recare in sé il riferimento a un contenuto.⁵⁷ Nei termini utilizzati sopra, diremo quindi che il fenomeno psichico è l'atto del rappresentare qualcosa: "la rappresentazione in cui qualcosa viene rappresentato" non è infatti altro

⁵⁶ *Psychologie*, p. 124-125; trad. it. p. 154-155.

⁵⁷ Non è questa la sede per addentrarsi nello sconfinato dibattito relativo alle origini storico filosofiche così come al significato della questione della relazione intenzionale in Brentano, dibattito peraltro costretto a prendere spunto dalle poche righe qui citate e da una modica quantità di altri luoghi per lo più isolati in cui la questione viene direttamente affrontata e non semplicemente richiamata. Gli altri due luoghi solitamente presi in considerazione sono: F. Brentano *Die Lehre vom richtigen Urteil*, cit. p. 32; F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Duncker&Humboldt, Leipzig 1889, riedita a cura di O. Kraus, Meiner, Hamburg 1955, pp. 16-17. Segnaliamo qui solo alcune delle opere che hanno segnato la storiografia a riguardo. P. Linke, *Neopositivismus und Intentionalität*, in *Naturwissenschaft und Metaphysik, Abhandlungen zum Gedächtnis des 100. Geburtstages von Franz Brentano*, a cura di R. Fürth, Roher, Brünn-Leipzig 1939, pp. 143-157; A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, cit., in particolare il primo capitolo; H. Spiegelberg, *Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl*, «*Studia philosophica*», 39, 1970, pp. 189-216; R.M. Chisholm, *Intentional inexistence*, in *The philosophy of Franz Brentano*, a cura di L. McAlister, Duckworth, London 1976, pp. 151-159; K. Hedwig, *Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano*, «*Grazer philosophische Studien*», 5, 1978, pp. 67-82; D. Münch, *Brentanos Lehre von der intentionalen Inexistenz*, in *From Bolzano to Wittgenstein*, a cura di J.C. Nyiri, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1986, pp. 119-127; K. Hedwig, *Über das intentionale Korrelatenpaar*, «*Brentano Studien*», 3, 1991, pp. 47-63.

che il rappresentare qualcosa, il manifestarsi di qualcosa che si manifesta, qualcosa che può essere a sua volta un altro fenomeno psichico⁵⁸ o un fenomeno fisico.

Ora, se l'oggetto della percezione interna è il fenomeno psichico, e il fenomeno psichico si caratterizza per il fatto di contenere in sé il riferimento ad altro o per essere l'atto del manifestarsi di questo qualcosa d'altro, allora la percezione interna è in un certo senso semplicemente il sapere di star percependo il qualcosa d'altro, e il saperlo nell'evidenza piena. Il contenuto della percezione interna è quindi il puro *che* dello stare percependo un contenuto e non già il *che cosa* di quel contenuto. "Io *so che* sto percependo": qui è la percezione interna. Le espressioni "percezione interna" e "fenomeno psichico" ed ecco il perché dell'evidenza piena non sono dunque altro che due modi di dire lo stesso, ossia due modi di dire la coscienza, due modi per indicare il campo della psicologia, quel campo in cui la coscienza è soggetto (percezione interna) e oggetto (fenomeno psichico) insieme, è appunto *Erscheinung des Bewusstseins* in entrambe le accezioni del genitivo.⁵⁹ Dal lato soggettivo il sapere di essere direzione ad un contenuto, da quello oggettivo l'esserlo. Essere e sapersi come riferimento al contenuto esterno sono qui nient'altro che due modi di dire coscienza.

Questa serie di passaggi ci costringe ora a soffermarci qualche riga sul senso delle due parole che compongono l'espressione "percezione interna". Innanzitutto siamo portati constatare che il senso in cui si deve parlare di percezione nel caso della percezione interna e nel caso di quella esterna non è per nulla lo stesso. Torna in proposito utile la distinzione brentaniana tra percezione [*Wahrnehmung*] e osservazione [*Beobachtung*]. Per operarla, Brentano gioca anche sul significato let-

⁵⁸ È chiaro che, nel caso in cui il contenuto cui il fenomeno psichico rimanda fosse un altro fenomeno psichico, esso dovrebbe a sua volta strutturalmente rimandare ad un altro contenuto e l'ultimo fenomeno nella catena dei riferimenti dovrebbe comunque sempre essere un fenomeno fisico, cioè un "rappresentato".

⁵⁹ Cfr. F. Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, cit. p. 154-155: «Die innere Wahrnehmung ist nichts anderes als die Konstatierung eines eigenen gegenwärtigen psychischen Phänomens, wir erleben sie fortwährend an uns selbst». Albertazzi osserva a riguardo che «l'evidenza è categoriale perché fondata sull'unità di percettore e percepito ed è assertoria perché ha carattere esistenziale, esibisce cioè immediatamente l'esistenza del fenomeno psichico percepito». (L. Albertazzi, *Franz Brentano: Un filosofo mitteleuropeo*, cit. p. X). L'evidenza non ha quindi nulla a che vedere con un sentimento di necessità o con una particolare forma di associazione, come volevano rispettivamente Sigwart e Überweg insieme a Külpe.

terale del termine *Wahrnehmung*, composto dalle parole “vero” [*wahr*] e “prendere” o “assumere” [*nehmen*]. La parola tedesca che sta per percezione da una parte contiene in sé il riferimento all’esser vero, ossia reale di ciò che assume, afferra o riceve, e dall’altra non contiene di per sé alcun riferimento ad una qualche “visione” di ciò che riceve. Le caratterizzazioni di vero e reale sono attribuibili secondo Brentano solo all’oggetto della percezione interna, unico a poter essere afferrato nell’evidenza. Il fatto che nella percezione esterna ci si possa ingannare è in questo senso una prova del fatto che essa non fornisca del *reale*, ma solo delle immagini che hanno ancora da essere interpretate.⁶⁰ L’osservazione, al contrario, non rimanda necessariamente all’esser vero o reale di ciò che osserva e ha a che fare col vedere. Percezione nel senso di *Wahrnehmung* sarebbe così solo la percezione interna,⁶¹ la quale appunto non *vede* assolutamente nulla, non intrattiene alcun rapporto di visione col suo contenuto per il semplice fatto che il suo contenuto non è nulla da vedere,⁶² non è qualcosa, esso consiste piuttosto, come abbiamo visto, nel rimandare ad un contenuto. Ma, passando al secondo termine dell’espressione, se il contenuto della percezione interna consiste nell’inesorabile rimando verso l’esterno, allora non c’è alcun *interno* vero e proprio, bensì il solo sapersi in quanto riferita all’esterno della coscienza.

Ecco che allora l’espressione *percezione interna* appare in tutta la sua peculiarità e in tutto il suo paradosso: essa né percepisce qualcosa nel senso dell’empirismo classico — non osserva né sente nulla: è un sapere nell’evidenza e quindi nella

⁶⁰ Un esempio banale di illusione nel senso di Brentano sarebbe costituito dal daltonismo: vedo il rosso o, meglio, ciò che sono abituato a chiamare rosso, ma occorre lo studio delle frequenze con cui la luce si rifrange sulla superficie colorata per poi raggiungere il mio occhio per capire che la realtà della cosa era diversa da come il mio senso me la aveva presentata, cioè era gialla.

⁶¹ Per le stesse ragioni, in *Die Lehre vom richtigen Urteil* Brentano conclude in maniera alquanto chiara ed esplicita che «la percezione esterna [...] non merita assolutamente il nome di percezione» [*die äußere Wahrnehmung [...] verdient überhaupt den Namen Wahrnehmung nicht*]. (F. Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, cit. p. 154).

⁶² Brentano mette da subito in guardia dal confondere la percezione interna [*innere Wahrnehmung*] con l’osservazione interna [*innere Beobachtung*], che è invece assolutamente impossibile: «Chi volesse osservare l’ira che lo infiamma si accorgerebbe che al momento dell’osservazione essa si è già placata, dissolvendo così l’oggetto da osservare. La stessa impossibilità sussiste in tutti gli altri casi. Non siamo mai in grado di rivolgere la nostra *attenzione* all’oggetto della percezione interna: questa è una legge psicologica universalmente valida». (*Psychologie*, p. 41; trad. it. p. 94).

coincidenza col saputo, letteralmente *wahr-nehmen*, contrariamente alla percezione esterna che invece vede e sente, né è propriamente interna e ciò per il semplice fatto che non esiste alcun perscrutabile o osservabile interno, alcun *dentro* in cui si possa direttamente *guardare*. D'altra parte, non deve essere taciuto che, affinché sia possibile uno studio della struttura del fenomeno psichico come tale, affinché esso possa essere riconosciuto e descritto proprio come quell'atto che porta in sé il riferimento ad un contenuto, occorre che tale fenomeno si renda ad un certo punto in una qualche maniera osservabile, se non durante il suo accadere, cosa di cui abbiamo appurato l'impossibilità, in un momento successivo. È per questa ragione che viene chiamato in causa il ruolo della memoria, luogo in cui i fenomeni psichici trascorsi si renderebbero osservabili. Nella *Psychologie*, infatti — senza peraltro una particolare problematizzazione della questione —, leggiamo che un fenomeno psichico può divenire oggetto di studio anzitutto attraverso la memoria, ma anche grazie all'osservazione delle manifestazioni esterne dei vissuti psichici altrui, degli stati di una vita psichica più semplice, di stati psichici patologici e addirittura attraverso lo studio della vita dei singoli grandi uomini e dei popoli.⁶³

Una tale proposta, in effetti, più che una soluzione, costituisce l'indice di un problema, di una questione che avrebbe interrogato le successive generazioni di filosofi e psicologi. La soluzione brentaniana è problematica non solo perché non si premura di chiarire in che consista e come sia possibile l'accesso alla vita psichica altrui, tema che sembra non interessare particolarmente Brentano né nella *Psychologie* né più avanti, ma anche in quanto realizza una certa tensione di reciproca dipendenza tra la percezione interna e quella esterna. Pare che ci si venga cioè a trovare in un circolo per cui della percezione interna si può venire a sapere solo grazie alla percezione esterna. Di quell'identità tra percepente e percepito, fondante l'evidenza della percezione interna e quindi il carattere di assoluta certezza di ciò che da essa proviene, non sapremmo quindi nulla se non grazie alla successiva osservabilità di essa, ossia grazie ad un tipo di percezione, quella esterna, che a sua volta però non gode del grado di certezza della percezione interna stessa. La que-

⁶³ Cfr. in proposito il capitolo secondo del primo libro della *Psychologie* e, riguardo alla memoria, il breve paragrafo intitolato *Das Gedächtnis* in *Die Lehre vom richtigen Urteil*, cit. pp. 157-162.

stione problematica che qui si pone ha quindi in primo luogo a che fare con il tipo di relazione che intercorre tra fenomeni psichici e fenomeni fisici.

Se proviamo a rispondere di nuovo alla domanda posta all'inizio del paragrafo vediamo emergere alcuni elementi apparentemente paradossali e contraddittori. Ci eravamo chiesti perché «percezione ed esperienza» costituissero «la base sia della psicologia sia della scienza naturale», ovvero quale fosse la peculiarità dell'esperienza. La peculiarità dell'esperienza, dicevamo, sta nel fatto che la sua fonte, ossia la «fonte principale della conoscenza psicologica» in generale, che è «la *percezione interna* dei nostri propri fenomeni psichici»⁶⁴, è assolutamente indubitabile ed evidente. Se il fenomeno psichico è direttamente percepito nell'evidenza, allora ciò che nell'atto psichico si manifesta non dovrebbe più essere a priori preda del dubbio. Eppure, l'evidenza della percezione interna è garante solamente della veridicità del fatto che in essa si manifesta qualcosa. In altri termini, l'evidenza e la certezza che caratterizzano l'autoafferrarsi della coscienza nella percezione interna non sono in alcun modo «trasferibili» sui contenuti che essa porta a manifestazione. Ciò che si manifesta nell'esperienza è in senso stretto sempre contenuto della percezione esterna e come tale per nulla certo o immediatamente evidente, anche quando si tratta dei contenuti di memoria. Sembra allora — ecco un altro modo di esprimere la contraddizione — che se laddove c'è scientificità nel senso del procedere passo dopo passo proprio delle *Naturwissenschaften*, induttivamente e a partire da ciò che si manifesta nell'esperienza c'è sempre percezione esterna, e se il campo della psicologia ha i confini della percezione interna, allora dove c'è il metodo delle *Naturwissenschaften* non c'è psicologia e viceversa, il che è manifestamente contrario a ciò che si cercava di mostrare.

Si tratta di un punto decisivo per varie ragioni, in quanto evidenzia la particolare tensione che si realizza tra percezione interna ed esterna. Uno dei tentativi di Brentano che si propone di distinguere la percezione interna da quella esterna consiste infatti nel ribaltare l'assunto delle psicologie scientifico-sperimentali ottocentesche che fanno prevalentemente riferimento a Fechner e Wundt, secondo le quali reale e vero sarebbe ciò che viene offerto dai sensi, il mondo esterno esteso e

⁶⁴ Ivi, p. 40; trad. it. p. 93.

studiabile scientificamente secondo i parametri di tempo e spazio mentre lo psichico, anche a causa della mancanza di estensione, sarebbe di contro destinato a rimanere nella vaghezza.⁶⁵ Brentano vorrebbe cioè invertire il rapporto gerarchico tra lo psichico e il fisico: se nelle psicologie sperimentali il fisico è l'oggetto più vicino e facilmente conoscibile e lo psichico, in quanto conoscibile solo attraverso il fisico, doppiamente lontano, nella psicologia empirica brentaniana le cose stanno all'opposto: reale, vero ed evidente è e può essere solo lo psichico, di contro al fisico che invece inganna e con cui è possibile solo un rapporto mediato dallo psichico che lo rappresenta, lo porta a manifestazione. Lo psichico sarebbe così fondante e primo dal punto di vista metafisico-ontologico, ma, considerando i paradossi appena menzionati, comunque un punto d'arrivo dal punto di vista gnoseologico.

5. *Psicologia descrittiva e psicologia genetica*

Per chiarire il significato dell'empirismo brentaniano avevamo chiamato in causa il concetto di scienza nel peculiare senso sopra discusso e quello di esperienza. Per poi far luce sul senso della parola esperienza ci siamo rivolti alla percezione interna. Invece che aver fatto chiarezza sulla natura di tale empirismo, potrebbe però ora sembrare che abbiamo sin qui aggiunto fattori di complicazione e confusione alla vicenda. Sembra cioè che si aprano due ambiti di ricerca tra loro ben distinti, che non possono essere detti empirici nel medesimo significato. Di più: uno dei due sarebbe empirico nel senso classico e l'altro forse solo nel senso generale di un richiamo al rigore metodologico.

Da un lato avremmo una psicologia come scienza dei fenomeni psichici in quanto porta d'accesso ai contenuti d'esperienza, dall'altro invece una psicologia

⁶⁵ Cfr. in proposito C. Majolino, *Des signes et des phénomènes. Husserl, l'intrigue des deux psychologies et le sujet transcendantal*, in C. Majolino, F. De Gandt, *Lectures de la Krisis de Husserl*, Virn, Paris 2008, pp. 161-195. Sulla falsa riga della seconda parte della *Krisis* di Husserl, Majolino ricostruisce in questo articolo in maniera chiara la storia delle due psicologie che si affermano nella modernità, quella dei contenuti psichici di Fechner e Wundt e quella degli atti psichici di Brentano. Esse che si configurano come lo sviluppo di due anime compresenti in Descartes, quella oggettivista e quella trascendentalista. Su questo tema torneremo più dettagliatamente nel prossimo capitolo.

come scienza dei fenomeni psichici in quanto tali, studiati e descritti nella loro struttura ontologica e nel loro funzionare, ciò che, avendo in realtà tutta l'aria di una descrizione apriorica, può essere empirico solo in tutt'altro senso.⁶⁶ È questo un modo — quantomeno problematico — di descrivere la distinzione tra quei due ambiti di ricerca cui Brentano poco più di una decina di anni più tardi avrebbe dato il nome di psicologia genetica e psicologia descrittiva. Che tale distinzione sia nella *Psychologie* già operante è riconosciuto dalla maggior parte dei critici, che invece si dividono nel modo di considerarla. Se in molti sostengono che essa, nella *Psychologie*, non fosse consapevolmente considerata da Brentano e che ciò sia stato fonte di svariati problemi, vi è però una parte di lettori secondo cui questa distinzione sarebbe stata già nota a Brentano, che semplicemente ancora non le dava questo nome.⁶⁷

La questione che ora si impone e cui vorremmo brevemente prestare attenzione ha a che fare con l'ambiguità con cui, nelle reciproche e spesso non facilmente individuabili “invasioni di campo” della psicologia genetica in quella descrittiva e vi-

⁶⁶ Riguardo al problema della compresenza della doppia pretesa di empirismo da un lato e di apriorismo dall'altro, cfr. anche J. C. Marek, *Psychognosie – Geognosie. Apriorisches und Empirisches in der deskriptiven Psychologie Brentanos*, in: «Brentano Studien» 2, cit., pp. 53-61.

⁶⁷ Cfr. l'introduzione di O. Kraus alla *Psychologie*, alle pp. XVII-XXIII; trad. it. pp. 6-10. La prima distinzione esplicita tra psicologia descrittiva e genetica risalirebbe al semestre invernale 1887-88, mentre il primo utilizzo del termine *Psychognosie* a quello 1890/91. Sulla distinzione tra psicologia descrittiva e genetica, cfr. la suddetta introduzione del Kraus alla *Psychologie*. Kraus sostiene una posizione mediana, per cui la nascita della psicologia descrittiva sarebbe uno sviluppo di qualcosa di cui nella *Psychologie* erano presenti solo i presupposti. Secondo altri critici la nascita della psicologia descrittiva costituisce invece un passo assolutamente nuovo rispetto alla *Psychologie*, tra questi cfr. A. Civita, *La filosofia del vissuto: Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Unicopli, Milano 1982, I cap. §2; H. Bergmann, *Brentano und Bolzano* (1966), in: «Archiv für Geschichte der Philosophie», Bd. 48, n. 3, S. 306-311; De Boer, *Die deskriptive Methode Franz Brentanos*, in *Akten*, cit. pp. 191-199; minoritaria è invece la tesi cosiddetta continuista, per cui l'unica novità della psicologia descrittiva consisterebbe nell'aver dato un nuovo nome a qualcosa di già noto e ampiamente trattato nella *Psychologie*. Cfr. in proposito G. Fréchette, *Franz Brentano in Würzburg: Die Anfänge der deskriptiven Psychologie*, in *Historische Analysen theoretischer und empirischer Psychologie*, a cura di A. Stock, H.-P. Brauns e U. Wolfradt, Frankfurt, Peter Lang, 2012, pp. 91-106. Il testo in cui Brentano ne parla più diffusamente è certamente la *Deskriptive Psychologie*, a cura di R. M. Chisholm e W. Baumgarten, Meiner, Hamburg 1982.

ceversa, può essere inteso il termine “empirico”⁶⁸. Cominciamo anzitutto leggendo il passo brentano più famoso – citato dalla maggior parte degli studi sul tema e da Kraus stesso proprio nella prima pagina della sua introduzione alla *Psychologie* in cui la distinzione tra le due diverse psicologie viene delineata in maniera chiara e sintetica:

La mia scuola distingue una *psicognosia* e una *psicologia genetica* (in lontana analogia con geognosi e geologia). La prima contiene tutte le componenti [*Bestandteile*] psichiche ultime dalla cui combinazione risulta la totalità delle manifestazioni psichiche come, analogamente, dalle lettere risulta la totalità delle parole. L’attuazione della psicognosia potrebbe servire di base per una *characteristica universalis* come l’avevano presa in considerazione Leibniz e prima di lui Descartes. L’altra ci istruisce sulle leggi secondo cui le manifestazioni compaiono e svaniscono. Dato che – a causa dell’innegabile dipendenza delle funzioni psichiche dai processi del sistema nervoso – si tratta di condizioni in gran parte fisiologiche, vediamo che in questo caso le ricerche psicologiche devono intrecciarsi con quelle fisiologiche.⁶⁹

La linea di demarcazione tra la psicologia descrittiva e quella genetica, stando alla lettera del passo, consiste in primo luogo in una differenza di scopo, e non di oggetto d’indagine, in entrambi i casi costituito dai fenomeni psichici. Da un lato abbiamo la ricerca delle componenti psichiche base dalla cui combinazione deve risultare qualsiasi fenomeno psichico possibile, dall’altro la ricerca delle leggi che regolano i rapporti tra i singoli fenomeni psichici, ognuno di essi legato fisiologicamente al proprio contenuto concreto e perciò studiato nella sua inevitabile compromissione con la contingenza del proprio oggetto di volta in volta in questione.

⁶⁸ In che misura Brentano avesse presente tale equivocità quando, senza ritenersi in dovere di spiegare oltre, affermava nella *Psychologie* che il proprio metodo fosse quello empirico è motivo di discussione da parte dei critici. Cfr. H. Bergmann (1966), *Brentano und Bolzano*, cit. p. 36: «Il metodo della psicologia genetica è quello delle scienze della natura, quindi prevalentemente induttivo e in questo senso empirico. Il metodo della psicologia descrittiva è “empirico” in tutt’altro senso, e a Brentano questa ambiguità della parola “empirico” non era certo ancora nota quando diede il titolo alla sua opera». Pur non volendoci allineare su posizioni come quelle di Bergman o Antonelli (Cfr. M. Antonelli, *Eine Psychologie, die Epoche gemacht hat*, in F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt – Von der Klassifikation psychischer Phänomene*, a cura di M. Antonelli, pp. XI-LXXXIII, Ontos Verlag, Frankfurt a. M. 2008.), occorre prendere atto delle difficoltà cui una mancata esplicitazione delle differenze tra psicologia genetica e psicologia descrittiva dà luogo.

⁶⁹ F. Brentano, *Meine letzten Wünsche für Oesterreich*, Cotta, Stoccarda 1895, p. 34.

La psicologia descrittiva prende quindi di mira gli «elementi della coscienza umana e i loro modi di connessione [*Verbindungsweisen*]», vale a dire la struttura generale dell'atto psichico come tale, mentre la psicologia genetica è interessata alle «condizioni a cui le singole manifestazioni sono causalmente collegate [*ursächlich verknüpft*]»⁷⁰ l'una con l'altra.

Ora, se la psicologia descrittiva, ovvero «pura», appartiene alla cerchia delle scienze esatte, non si può dire lo stesso per quella genetica, contaminata dalla fisiologia. La ragione è presto detta: la descrizione della morfologia della coscienza non abbisogna dell'ausilio della fisica o della chimica poiché consiste in una classificazione di elementi semplici «contenuti nella loro totalità intuitivamente [*sämtlich anschaulich*] nella nostra coscienza» e, riguardando sempre leggi generali ed esatte, procede per via deduttiva e su un piano squisitamente teorico, vale a dire puro. È interessante notare che Brentano per spiegarsi si appoggi qui al famoso tentativo leibniziano di costruire una *lingua characteristic universalis*, tentativo in fondo dal sapore decisamente più platonico che empirista.⁷¹ Leibniz lega infatti la possibilità di realizzazione del progetto di codificazione dell'*alfabeto dei pensieri umani* alla convinzione che tali atomi del pensiero, sebbene nell'esperienza sempre inevitabilmente legati ai propri segni, godano di esistenza ontologicamente indipendente dalle loro espressioni e che vi sia isomorfismo tra segni, idee e cose, ciò che l'empirismo brentano invece non potrebbe accettare. Se è vero quindi che per Leibniz l'apprensione di tali atomi non può avvenire per via direttamente intuitiva, quanto piuttosto attraverso un enorme e minuzioso lavoro di raccolta di dati, è altrettanto vero che la realizzabilità di tale opera fa leva anche sull'intuizione allorché presuppone l'esistenza innata benché virtuale di ciò che si va cercando. Non si tratta qui di travisare qualcosa di cui Brentano si serve come esempio, ma, al con-

⁷⁰ Id., *Deskriptive Psychologie*, cit., p. 1, trad. nostra.

⁷¹ Tra le tante, significativa un'affermazione di Leibniz rispetto alla *characteristica universalis* che rende esplicito il riferimento a Platone: «Bisogna quindi mantenere una via di mezzo, come fu anche opinione di Platone, e [sostenere] che le parole hanno un fondamento in natura, sebbene concorrano molte cose accidentali [alla loro formazione]». (G.W. Leibniz, *Epistolaris de historia etymologica dissertatio*, in Id., *Il naturale e il simbolico*, Bulzoni, Roma 1991, pp. 201-271, p. 215).

trario, di non sorvolare con troppa disinvoltura sul riferimento a Leibniz, che percorre l'intera l'opera brentaniana.⁷²

Contrariamente alla descrizione della morfologia della coscienza, l'individuazione e l'esplicazione, ad esempio, delle leggi di successione richiede osservazione, sperimentazione e formulazione di leggi approssimativamente sempre più precise per via induttiva. Nella *Deskriptive Psychologie* Brentano specifica che la differenziazione da lui proposta tra scienze esatte e inesatte non ha nulla a che vedere con l'inesattezza propria della scienza dell'idealismo hegeliano e schellingiano.⁷³ La differenziazione cui fa riferimento Brentano è ad ogni modo qui quella tra il matematico, per il quale due più due dà e darà sempre quattro, e non appena qualche volta o spesso, e il meteorologo che, dovendo riferire sull'andamento del tempo in un mese userebbe espressioni come: "qualche volta", "per lo più", "in media" eccetera. Beninteso, ciò non significa che il matematico non possa sbagliare, bensì, detto in termini positivi, che il matematico, contrariamente al meteorologo, può auspicare di diritto all'esattezza, sa che può arrivare alla precisione assoluta.

Un conto, quindi, è affermare che *ogni* fenomeno psichico è relazione ad un contenuto, o che *ogni* fenomeno psichico è un composto di parti e così via, stabilendo leggi esatte e riferendosi ad una struttura che pertiene al fenomeno psichico come tale, al di là del suo contenuto specifico, un altro conto sono le leggi di suc-

⁷² Una lettura superficiale e stilizzata delle posizioni in campo non affiancherebbe infatti il filosofo razionalista e platonico per eccellenza, tendenzialmente avverso alle posizioni lockiane e aristoteliche al filosofo che non accetta altro modo di procedere che quello empirico in filosofia. Brentano ha invece spesso parole di lode per quello che considera l'ultimo dei grandi filosofi tedeschi prima della decadenza idealista, per il filosofo «in parte superiore a Locke, come pure incontestabilmente più geniale, in parte a lui inferiore» (F. Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, a cura di K. Hedwig, Meiner, Hamburg 1987, p. 25, trad. nostra), ad ogni modo decisivo punto di riferimento. Cfr. in proposito G. Zingari, *Brentano und Leibniz: Erkenntnistheoretische Grundlagen*, in: «Brentano Studien» 2, 1989, pp. 31-42. Il rapporto che Brentano intrattiene con la filosofia di Leibniz ci interesserà poi nel prossimo capitolo in maniera più dettagliata.

⁷³ Tale forma di inesattezza sarebbe infatti agli occhi di Brentano da considerare addirittura alla stregua di un insulto al concetto stesso di scienza. Egli non perde occasione per gettare discredito sulla tradizione idealista, spesso in maniera che ai nostri occhi non può che risultare esagerata e gratuita o quantomeno legata anche a questioni storiche. Mentre una larga parte della filosofia cercava in quegli anni di liberarsi dal successo incontrastato dell'idealismo classico attraverso un ritorno a Kant, per Brentano occorreva tornare sino alle spalle di Kant, a Leibniz e Wolff.

cessione, per cui ad esempio ad un pensiero ne segue un altro secondo leggi di analogia e continuità. Ciò infatti non accade sempre allo stesso modo, poiché si realizza in maniera mai fino in fondo prevedibile:⁷⁴ il sorgere nella coscienza della rappresentazione è sempre qualcosa di singolare, specifico, vale a dire legato alla chimica della sensazione che sta all'origine della rappresentazione stessa, mentre la struttura della rappresentazione permane come costante trasversale ad ogni singola rappresentazione.

Per certi versi, pur non sovrapponendovisi in maniera assoluta, la distinzione tra il campo descrittivo e quello genetico su cui stiamo lavorando sembra richiamare tutte le altre sin qui proposte, da quella tra fenomeno psichico e fenomeno fisico a quella tra percezione interna e percezione esterna e così via. Ognuna di tali distinzioni riporta in effetti caratterizzazioni simili dall'una e dall'altra parte della linea di confine: si tratta sempre, da un lato, di un puro, esatto, evidente e reale da descrivere, di contro ad un compromesso, contaminato, inesatto, vago e irreali da esplicitare dall'altro lato. Meglio: dal primo lato l'evidenza della percezione interna costituisce il presupposto della descrivibilità delle leggi generali del fenomeno psichico (la percezione interna, come dicevamo, di per sé non vede nulla), mentre la vaghezza e l'ingannevolezza della percezione esterna sono la ragione per cui i risultati della psicologia genetica sono destinati ad essere, pur se all'interno di una dinamica di progressivo avanzamento caratteristico della scienza, per definizione inesatti dal secondo lato. Volevamo fondare un'unica psicologia empirica e scientifica e abbiamo trovato due psicologie, di cui una delle due sarebbe empirica nel senso classico e scientifica nel senso dell'esperimento, mentre l'altra, in parte soffrendo proprio di quell'apriorismo idealista da cui si voleva prendere le distanze una volta per tutte, non empirica e tuttavia scientifica nel senso dell'esattezza dei concetti con cui opera.

⁷⁴ Cfr. F. Brentano *Deskriptive Psychologie*, cit., cap. I. L'esempio qui proposto da Brentano non lascia in verità molto soddisfatti, soprattutto se si pensa a ciò che in Husserl diverrà la legge della motivazione, valida per l'intera vita di coscienza e quindi di esperienza. La legge husserliana della motivazione trova infatti nelle leggi della successione degli psicologi dell'Ottocento, fatte le necessarie precisazioni, un proprio antenato.

In realtà, come avremo modo di constatare mano a mano nel confronto con Brentano, la differenza tra le due psicologie non ha a che fare con la distinzione tra fenomeni psichici e fenomeni fisici, e si tratta, sebbene con accenti diversi, di due scienze empiriche.

Ecco comunque un possibile sviluppo del laconico accenno brentaniano all'inizio della *Psychologie* sulla compatibilità del metodo empirico con quel «certo grado di intuizione ideale» o, meglio, sulla compresenza di entrambi i metodi nella sua psicologia. Nonostante tale accenno possa, come si vede, per certi versi essere inteso proprio come il primo apparire di quella che anni più tardi sarebbe diventata la divisione tra psicologia descrittiva e psicologia genetica, una simile lettura lascia per altro verso insoddisfatti, soprattutto per quella divisione che verrebbe a crearsi tra empirismo da un lato e scienza esatta dall'altro. Spiegando cosa fosse da intendersi per empirismo in Brentano, non avevamo infatti legato questo concetto a doppio filo proprio col concetto di scienza? Non ci eravamo appellati alla quarta tesi di abilitazione proprio per affermare che l'empirismo brentaniano consiste nel procedere in maniera scientifica e cioè scientifico-induttiva, che valuta caso per caso alla maniera di Aristotele?

*6. Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu,
nisi intellectus ipse*

Tentando di prendere le distanze da letture unilaterali della questione e servendoci di un'altra delle tesi d'abilitazione, vorremmo ora cercare di identificare i fraintendimenti che stanno all'origine dei nodi problematici in cui ci siamo imbattuti, da un approfondimento sulla relazione tra fenomeno psichico e fenomeno fisico⁷⁵ al senso che i termini "scientifico" e "empirico", dal punto di vista sia dell'impianto ontologico in cui Brentano si situa, sia del metodo che dall'inizio alla fine della propria opera ha sposato, devono o possono assumere tanto in ambito di psicologia genetica quanto in ambito di psicologia descrittiva senza incorrere in contraddizioni e paradossi. La tesi che ora considereremo, la numero tredici, lungi

⁷⁵ Cfr. *supra*, §4.

dall'essere un parto della mente di Brentano, costituisce uno di quegli adagi che hanno scandito i momenti più decisivi dell'intera storia della filosofia: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*⁷⁶. Esclusa la rettifica solitamente attribuita a Leibniz (*nisi intellectus ipse*)⁷⁷, si tratta, com'è noto, di una frase dotata di una storia piuttosto lunga e articolata, una storia la cui evoluzione è caratterizzata tanto da elementi di continuità quanto da rilevanti mutamenti di significato, al punto che effettivamente invariata è forse solo, e anche qui non sempre, la lettera del testo.

Tale storia viene normalmente fatta risalire ad Aristotele — nella cui opera, tuttavia, l'espressione letterale non si trova —, il quale, polemizzando con Platone, rifiutava di assumere che il blocco o la tavoletta di cera dell'anima portasse impresse idee innate, tanto meno come ricordi delle vite passate.⁷⁸ Tutto ciò che l'uomo apprende giunge invece dai sensi, diviene fantasma una volta accolto nella forma dall'organo sensibile che lo percepisce e viene poi compreso in quanto fantasma o intelligibile dall'intelletto, che è in potenza tutti gli intelligibili che ha da conoscere. Il modo in cui si forma il sapere ha quindi geneticamente a che fare col ripetersi nel tempo di tale dinamica analiticamente descritta per il singolo oggetto che grazie al senso e all'intelletto diviene prima fantasma e poi concetto. L'anima non si trova in possesso di contenuti innati, bensì di una peculiare facoltà grazie alla quale è in grado di trattenere in sé la traccia di ciò che persistentemente si imprime nella sensazione, facoltà a sua volta in una certa misura già dotata di capacità

⁷⁶ F. Brentano, *Habilitationsthesen* (1866), in Id., *Über die Zukunft der Philosophie*, cit., p. 138.

⁷⁷ Già qualche anno prima della pubblicazione dello *Essay*, nel 1969 Leibniz annotava a margine di un suo libro di studi lo *excipit: nisi intellectus ipse*, probabilmente ripetendo un insegnamento ricevuto (Cfr. in proposito W. Schüßler, *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus)*, De Gruyter, Berlin/New York 1992, pp. 79-86).

⁷⁸ I brani per cui si fa risalire ad Aristotele la storia di tale principio sono reperibili in varie opere. In particolare rilevanti e spesso citati in proposito sono alcuni passi del III libro del *De Anima*. Uno di questi, ad esempio, è quello che si riferisce alla famosa «tavoletta in cui non c'è niente scritto attualmente» (429 b 24-430 a 9), contrariamente al blocco di cera del *Teeteto* di Platone (191 c), su cui invece sono incisi tutti i ricordi che l'anima porta con sé dalle vite precedenti. In un altro brano del *De anima*, poco più avanti, si legge ancora che senza sensazione non è possibile comprendere né apprendere nulla (432 a-432 a 15). Cfr. in proposito anche W. Schüßler, *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus)*, cit. p. 79, n. 128.

discriminante, di una sorta di forma primordiale e minimale di giudizio. Il ripetersi nel senso (*αἴσθησις*) di impressioni di una stessa cosa produce quindi secondo un rapporto molti-uno il ricordo (*μνήμη*), il quale pure assieme ad altri ricordi della stessa cosa e secondo la stessa dinamica conduce all'esperienza (*ἐμπειρία*). Poiché quest'ultima consiste nel raggrupparsi tra loro di ricordi analoghi, essa contiene nella prospettiva aristotelica già predelineato in una certa misura l'universale, vale a dire quella differenza individuante la specie propria della forma. Più esperienze di cose simili conducono quindi a formulare induttivamente un'unica supposizione (*ὑπολήψις*) che, contrariamente al significato scettico che tale termine assumerà tra gli epicurei, ha da essere valida in maniera universale in tutti i casi simili. È questo il modo in cui dall'unità relativa fornita dall'esperienza si ricaverebbe l'unità propria dell'arte (*τέχνη*), a suo modo già sulla via della scienza (*ἐπιστήμη*), almeno in quanto si caratterizza, a differenza dall'empiria, per il possesso delle cause, vale a dire per la capacità di esibire le ragioni del proprio sapere, benché non si occupi, come la scienza al suo livello più elevato, del perché di ciò che permane, bensì del perché di ciò che diviene.

Il materiale dell'atto noetico-intuitivo cui Aristotele fa riferimento è dunque in ultima analisi costituito da ciò che via via, induttivamente universalizzandosi già nel senso, il senso stesso ha portato a conoscenza.⁷⁹ Lo Stagirita rimprovera così a Platone di aver scambiato lo strumento del pensiero e della scienza, ossia idee e definizioni, per il suo oggetto, mentre invece l'oggetto della scienza deve rimanere la realtà stessa. Certo, non i singoli enti, di cui non può esservi scienza, bensì il reale in universale, cioè il reale una volta entrato nel mondo dell'esperienza e divenuto, universalizzatosi grazie alle categorie, intelligibile, ma non le idee, erro-

⁷⁹ Sul funzionamento dell'induzione dalla sensazione alla scienza, cfr. in particolare *Metafisica* I §1 980 a 21-982 a 2; *Secondi Analitici*, II §19 99 b 15-100 b 18; *De Anima*, III libro, cap. 4-8. Sulla nascita del concetto di empiria in Grecia Cfr. G. Cambiano, *La preistoria del concetto di empeiria tra medicina e filosofia*, in: «Humana Mente Journal of philosophical studies», 9 (aprile 2009), pp. 87-103. Particolarmente interessante, a proposito del rapporto tra induzione e intuizione, alcune delle ultime righe del suddetto capitolo degli *Secondi Analitici*: «È dunque evidentemente necessario che noi giungiamo a conoscere gli elementi primi con l'induzione. In effetti, già la sensazione produce a questo modo l'universale. Ora, tra i possessi che riguardano il pensiero e con i quali cogliamo la verità [...], sempre veraci sono la scienza e l'intuizione, e non esiste alcun altro genere di conoscenza superiore alla scienza, all'infuori dell'intuizione».

neamente considerate alla stregua di entità separate e dotate di maggiore realtà.⁸⁰ In altri termini, partendo entrambi dalla constatazione che conoscenza e scienza hanno a che fare con intelligibili universali, Platone conclude che quindi solo essi abbiano realtà, mentre dall'esperienza non si può ottenere nulla di stabile e certo, mentre per Aristotele da ciò consegue che l'anima, proprio per mezzo dell'esperienza, deve essere dotata della facoltà di trattenere, universalizzandola, la realtà in cui s'imbatta, rendendola così conoscibile e addirittura intuibile.

Chi per primo avrebbe coniato il principio ripreso quasi alla lettera da Brentano sarà quindi Tommaso, il quale da buon aristotelico fa proprie, in qualche modo ri-contestualizzandole nel proprio tempo e assieme canonizzandole, le posizioni del maestro sull'innatismo.⁸¹ Il fatto che l'uomo sia fatto ad immagine di Dio non significa affatto che tale idea, così come tutte le altre, debba albergare innata nell'anima, tanto che, da un lato, la conoscenza di Dio da parte dell'uomo, che nella tradizione agostiniana sarebbe la prima, è per Tommaso solo l'ultima, dall'altro, Dio è proprio in quanto privo del senso impossibilitato a conoscere il creato così come l'uomo lo conosce. Gli intelligibili, attraverso cui l'uomo conosce intellettualmente e quindi consapevolmente il creato, giungono infatti all'uomo per astrazione dal senso, non v'è altra via, mentre Dio non ha ad essi un accesso mediato dal senso, ma li conosce piuttosto in quanto atto puro che, pensando se stesso in atto, continuamente li crea. Se ogni cosa pensata è in colui che pensa e Dio è in atto pensiero di se stesso, allora l'intera creazione è in lui contenuta in forma intelligibile, ma non materialmente.

Con l'ingresso di Descartes nella scena filosofica, la polemica tra coloro che si oppongono a tale principio e coloro che invece lo sostengono comincia però ad as-

⁸⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 987 b 25-36; 990 b 24-29; 1078 b 23-32; 1086 b 13-1087 a 25. Cfr. anche I. Düring, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, cit., pp. 245-253; E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium, Roma 1979, pp. 77-88.

⁸¹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19: «*Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in sensu*». E l'aggiunta riferita a questo argomento, ivi, q. 2 a. 3 ad 19: «*Ad decimumnonum dicendum, quod verbum illud est intelligendum de intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit; gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit; quod in intellectu divino locum non habet*».

sumere significati diversi, venendo a plasmare un contesto per diverse ragioni nuovo e caratteristico della modernità intera e che ridisegna il significato della disputa: anzitutto il ritorno ad una impostazione platonico-agostiniana piegata cognitivamente rispetto al rapporto tra innatismo ed esperienza, in secondo luogo la netta separazione tra lo psichico e il fisico e infine una concezione di scienza profondamente diversa dalle precedenti, il cui unico metodo deve essere quello matematico geometrico.

Il peculiare platonismo dell'impostazione della fisica galileiana,⁸² che Descartes saprà poi fondare metafisicamente ed estendere allo psichico, consiste in quell'opera di matematizzazione sistematica della natura che vorrebbe poi riconoscere in tale idealizzazione geometrica la verità stessa della natura, la chiave d'accesso ad essa. La verità della realtà coincide per così dire con la realtà astrattivamente idealizzabile, razionalmente comprensibile in quanto oggetto delle scienze matematiche e geometriche. L'idea di esperimento galileiano trova così la sua origine nell'annullamento dello scarto tra esperienza e teoria a favore della teoria. Quando Descartes stabilisce come criterio di verità l'evidenza e scopre che nulla dell'esperienza sensibile risponde a tale criterio, egli percorre una via platonica in senso cognitivo, per un verso stabilendo il primato della problematica gnoseologica su quella ontologica e per altro verso inaugurando la storia del cosiddetto razionalismo, che muove dalle idee chiare e distinte in quanto foriere di conoscenza vera. Vero è quindi ciò di cui si ha rappresentazione chiara e distinta, dal cogito all'idea di Dio, o ciò che da tali rappresentazioni discende deduttivamente in maniera necessaria, vale a dire scientifica, cioè matematica, si tratti del mondo materiale o di quello psichico. Descartes, nel suo *Discorso sul metodo*,⁸³ si riferisce infatti alla mas-

⁸² Cfr. in proposito il classico lavoro di A. Koyré, *Galileo and Plato*, in: «journal of the history of ideas», 5, pp. 400-428; M. De Caro, *Galileo e il platonismo fisico-matematico*, in *Il platonismo e le scienze*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma 2012, pp. 123-142.

⁸³ Cfr. in particolare la quarta parte del *Discorso sul metodo*, in cui Descartes descrive con le seguenti parole la natura delle difficoltà ad elevare la mente al di là delle cose sensibili: «Ce qui est assez manifeste de ce que mesme les Philosophes tiennent pour maxime, dans les Escholes, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement esté dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais esté» (R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637), in *Oeuvres de Descartes VI*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Leopold Cerf, Paris 1902, IV, p. 37).

sima aristotelico-tomista in esplicito contrasto, quasi canzonando il modello dello Stagirita secondo cui tutti i fantasmi proverrebbero dal senso, dove l'idea di Dio, pure presente nell'anima in evidenza, di certo non è mai stata.

A segnare la novità dell'impianto filosofico moderno è poi quella peculiare divisione del fisico dallo psichico come tra due sostanze ad un tempo separate e tra loro speculari, isomorfe, tanto da poter essere indagate con il medesimo metodo. La scienza moderna si biforca quindi dal punto di vista dell'ambito di applicazione, ma non conosce altro metodo che quello matematico geometrico, ormai divenuto paradigma di qualsiasi altro metodo. La tensione tra l'evidenza della *res cogitans*, ovvero della coscienza, e la *res extensa*, emblema e fonte prima del modello matematizzante e obiettivante della scienza e tuttavia non immediatamente conoscibile nell'evidenza, sarà un tratto caratteristico della modernità intera.⁸⁴ L'ideale della *mathesis universalis* cartesiana, poi ripreso dalla *characteristica universalis* leibniziana di cui abbiamo parlato sopra, modifica e riduce drasticamente il concetto di scienza vigente nell'antichità, proponendo di fatto una forte identificazione tra *scientia* e *theoria* dal carattere inedito.⁸⁵ La teoria, e in senso stretto la teoria matematico geometrica, è aristotelicamente parlando solo uno degli ambiti della teoresi. Essa, comprendendo anche la filosofia prima e le scienze naturali, costituisce una delle tre ramificazioni dell'episteme, ossia della filosofia, che può essere appunto teoretica, pratica e poietica. La scienza aristotelica si definisce come conoscenza delle cause, della legge in senso ampio, ma il metodo viene dettato di volta in volta dall'ambito di indagine. Altro è invece un concetto di episteme che diventa, almeno dal punto di vista metodologico, equivalente a quello di teoria e descrizione geometrica escludendo *de jure* e *de facto* tutto il resto dall'ambito della scienza.

⁸⁴ Il rapporto gerarchico tra il fisico e lo psichico è ripensato poi in maniera differente da ogni autore della modernità, ma la separazione come tra i due ambiti permane, così come abbiamo visto chiaramente in Brentano.

⁸⁵ Sull'identificazione delle *scientia* con la *theoria* cfr. in particolare F. Volpi, *Tra Aristotele e Kant: orizzonti prospettive e limiti del dibattito sulla "riabilitazione della filosofia pratica"*, in *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C.A. Viano, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, pp. 128-148; F. Volpi, *Praktische Vernunft inmitten ihrer technischen Entmachtung*, in *Ernst Jünger zum Hundertsten*, a cura di G. Figal, H. Schwilk, Klett-Cotta, Stuttgart 1995, pp. 72-93.

La ripresa di Locke della cosiddetta massima empirista nello *Essay on Human Understanding*⁸⁶ rimanda quindi alla posizione aristotelica (il famoso *white paper* rimanda evidentemente al *γραμματαῖον* intonso di Aristotele) ormai dall'interno del paradigma moderno e va a costituire senza dubbio uno degli adagi dell'empirismo inglese sei e settecentesco. L'esperienza lockiana è costituita da due fonti del sapere, innanzitutto la *sensation*, con cui tutta la conoscenza ha origine, e in secondo luogo la *reflection*, dove si trovano le *operations of the mind* che a loro volta consistono nell'attività di congiunzione e divisione delle *ideas* provenute dalla sensazione. Al di là del fatto che la distinzione tra *sensation* e *reflection* rispecchia quella cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, Locke eredita anche il tipo di ideale scientifico sopra descritto, in virtù del quale si trova ad asserire che la sostanza reale delle cose non può che rimanere nascosta e inconoscibile all'uomo, nel cui campo di conoscenza sono ammesse le sole *simple ideas* nonché idee più complesse da queste ricavabili con certezza. Le idee semplici, provengano esse dal senso o dalla riflessione — entrambe dal lato dell'esperienza, di contro al *mind*, dotato della sola facoltà ordinatrice —, non sono altro che l'oggetto singolare di comprensione di un soggetto pensante in senso moderno e quindi matematizzante. Il resto, non rientrando nel cerchio chiuso della natura galileianamente intesa, è semplicemente inconoscibile. Pur non volendo cedere ad alcuna forma di scetticismo, Locke interpreta in questo modo l'esperienza in un senso piuttosto distante e ristretto rispetto a quello dello Stagirita, conferendo ad esso un'accezione sensualistica alla filosofia precedente per lo più sconosciuta,⁸⁷ accezione con cui nascerà perciò l'empirismo

⁸⁶ Cfr. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), Clarendon Press, Oxford 1844, II, 1, §5, p. 125: «*Let any one examine his own thoughts, and thoroughly search in his own understanding; and then let him tell me, whether all the original ideas he has there, are any other than of the objects of his senses, or of the operation of his mind, considered as objects of his reflection. And how great a mass of knowledge soever his imagined to be lodged there, he will, upon taking a street view, see that he has not any idea in his mind but what one of these two have imprinted; — though perhaps, with infinite variety compounded and enlarged by the understanding*».

⁸⁷ L'interpretazione sensualistica o, quantomeno, retrospettivamente riletta come sensualistica del principio di cui andiamo discutendo ha in realtà anch'essa una storia piuttosto antica, che trova le proprie radici non tanto nel dibattito tra Platone e Aristotele, quanto nella linea che va da Democrito a Epicuro, che potremmo sintetizzare qui in alcune famose righe di Cicerone, altro autore considerato come un antenato del principio empirico per eccellenza: *quicquid porro animo cernimus id omne oritur a sensibus; qui si omnes veri erunt*

moderno, di marca essenzialmente inedita e certo differente rispetto a quello aristotelico o tomista.

Delle conseguenze inevitabilmente scettiche di una filosofia che poggia su un concetto di esperienza incapace di fornire l'universale e quindi di far conoscere il mondo si accorgerà poi Hume.⁸⁸ Egli, coniugando la versione sensualista dell'empirismo lockiano con il motivo trascendentale, giungerà a stabilire che dall'esperienza non è possibile ottenere nozioni con un grado di certezza superiore a quello di abitudini e credenze. La mente è anche qui facoltà ordinatrice di idee che, pur venendo dal senso, non consentono l'accesso ad un mondo nella sua essenza inspiegabile. Da un lato, l'esperienza non fornisce altro che sensazioni che vanno ad abitare la mente come idee, cioè copie sbiadite di quelle, in maniera ordinata ma ormai slegata dal reale da cui pure provengono, dall'altro, il paradigma della conoscenza scientifica rimane quello offerto dalle matematiche, capaci di esibire conoscenza certa in virtù della loro indipendenza dal materiale sensibile, non tanto dal punto di vista dell'origine, bensì da quello del procedimento.

L'autore da cui Brentano recupera senza modifiche la tesi che dà il titolo al presente paragrafo è quindi Leibniz che, prima che Hume proseguisse sulla linea empirista appena abbozzata, si poneva come un fermo oppositore di Locke. Leibniz distingue il momento della percezione attuale delle idee dalla loro presenza virtualmente già scritta nell'anima, rifiutando con forza l'idea di una facoltà pura, esistente a prescindere dai suoi atti, che non eserciti alcuna operazione.⁸⁹ Altro è af-

ut Epicuri ratio docet, tum denique poterit aliquid cognosci et percipi. (Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, I, 19, §64).

⁸⁸ Riportiamo qui un passo significativo della seconda sezione dell'Enquiry: «*all this creative power of the mind amounts to no more than the faculty of compounding transposing, augmenting or diminishing the materials afforded us by the senses and experience [...]. In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment: the mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones.*» (D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), Open Court Publishers, Chicago 1927, sect. II, p. 16).

⁸⁹ Leibniz si esprime sinteticamente così per bocca di Teofilo: «*Pour éviter une contestation sur la quelle nous ne nous sommes arrêtés que trop, je vous déclare par avance, Monsieur, que lorsque vous direz que les idées nous viennent de l'une ou l'autre de ces causes, je l'entends de leur perception actuelle, car je crois d'avoir montrés, qu'elles sont en nous avant qu'on s'en aperçoive, en tant qu'elles ont quelque chose de distinct*» (G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*

fermare che la conoscenza cominci con l'esperienza e che nulla possa essere appreso attualmente se non per mezzo di essa, altro è però affermare che tutto origini dall'esperienza, il che, data l'impossibilità di concepire l'anima come facoltà vuota o addirittura come facoltà materiale vuota (tavoletta di cera), è nella prospettiva leibniziana assurdo. L'anima è qualcosa di più di quanto su di essa viene mano a mano impresso dal senso, poiché l'universalità e necessità di alcuni giudizi formulabili dall'intelletto non possono essere frutto della casualità con cui giungono le varie immagini. In questo senso Leibniz esclude l'intelletto stesso da ciò che in esso può trovarsi solo passando attraverso la sensazione. Osserviamo per inciso che, sebbene in un senso differente da quello inteso da Leibniz, Aristotele non avrebbe nulla da ridire al suo *nisi intellectus ipse*, almeno nella misura in cui l'intelletto non è in alcun modo un prodotto dell'esperienza. L'intelletto leibniziano non è quindi solo l'attuale essere coscienti di ciò che si sta percependo, l'io dell'autoappercezione di contro a tutto il resto, bensì un campo molto più vasto che contiene virtualmente la totalità delle idee innate — come ad esempio essere, sostanza, uno, identico, simile, causa e altri — e delle esperienze passate, esperite in quanto percepite e tuttavia non attualmente presenti in quanto mai appercepite.⁹⁰ Al di là della posizione sull'innatismo, di carattere più marcatamente platonico-cartesiano, Leibniz, pur se in maniera originale, condivide con gli altri filosofi moderni l'ideale scientifico impostosi nella modernità che in lui, come già osservato sopra, trova ad esempio espressione anche nel succitato tentativo di produrre la *lingua characteristica universalis*.

Le vie attraverso cui la filosofia ha pensato e ripensato sul principio fatto proprio da Brentano nelle sue tesi di abilitazione meriterebbe certamente uno studio a sé più vasto e articolato, che ora ci porterebbe ora troppo lontano. Rispetto ad una storia i cui caratteri generali sono a grandi linee noti, ciò che il taglio della nostra

humain (1704), Ernest Flammarion, Paris 1921, II, 1, §2, p. 70). Questo testo, pur essendo stato ultimato da Leibniz nel 1704, data la morte di Locke, in risposta al quale era stato pensato, non venne più pubblicato se non postumo, nel 1921.

⁹⁰ Non si deve pensare che Leibniz abbia confuso il senso di innato come *a priori* e come contenuto di coscienza, anche se è corretto parlare di innatismo in entrambi i significati. Cfr. in proposito W. Schüßler, *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus)*, cit. pp. 69-78.

ricostruzione voleva mettere in rilievo e che quindi sin d'ora può essere affermato è che il significato della disputa tra la linea aristotelico-tomista e la linea platonica e neoplatonica in materia di innatismo, pur tematizzando il medesimo problema, non è sovrapponibile a quello della disputa tra il razionalismo e l'empirismo, propria di una filosofia dai tratti per molti versi nuova, cui Brentano si trova ad appartenere e che decide della sua posizione forse molto più di quanto egli stesso voglia avvedersene. Se è per un verso vero che la disputa tra empiristi e razionalisti vorrebbe ricalcare quella tra Aristotele e Platone, è dunque per altro verso vero anche che la disputa moderna si gioca in un contesto che si è deciso per una certa forma di platonismo, ha modificato i dispositivi all'interno dei quali si muove e torna solo molto più tardi, nell'Ottocento, con Brentano e alcuni suoi contemporanei a ricordare Aristotele.

Il fatto che Brentano, come altri suoi contemporanei, ci tenesse a dirsi aristotelico non deve in questo senso far pensare ad un Brentano dalla parte degli empiristi contro i razionalisti, non solo perché le questioni sono in generale sempre più complesse dei titoli in cui le si vorrebbero classificare, ma perché l'equivalenza secondo cui Aristotele starebbe all'empirismo come Platone al razionalismo è troppo frettolosa e parziale, e non tiene in debito conto gli elementi messi in luce. L'abitare in modi diversi e al tempo stesso il contesto pre- e quello post-cartesiano, l'essere erede di entrambe le tradizioni è dunque uno degli elementi cardine dell'originalità brentaniana.

7. Scienza ed empiria

Dal punto di vista gnoseologico, la questione presa di mira in ogni battaglia sull'innatismo riguarda un'osservazione semplice, antica quasi quanto la storia della filosofia e insieme gravida di complesse implicazioni: perché si dia conoscenza occorre che conoscente e conosciuto siano in qualche modo ad un tempo lo stesso e qualcosa di diverso l'uno dall'altro. Se chi conosce non fosse in un rapporto di similitudine col conosciuto non potrebbe percepirlo, ma se fosse lo stesso del conosciuto nemmeno vi sarebbe conoscenza, nel senso che non avrebbe luogo alcun

passo, alcun avanzamento, ma sola sovrapposizione.⁹¹ Si tratta di due momenti, identità e differenza, tra loro apparentemente in contraddizione e tuttavia ugualmente necessari alla conoscenza. Il primo dei due momenti dice del fatto che è necessario che il conoscente sia l'identico, lo stesso del conosciuto prima di divenire altro da esso, conservandolo poi diciamo ora sbrigativamente nella forma dell'averne coscienza. Il secondo momento è quindi quello che può dirsi a pieno titolo conoscenza, in quanto rende possibile la percezione dell'altro come altro, il che significa anche già sempre come uno, diverso, simile, in una certa relazione con ciò che lo circonda e così via, vale a dire altro secondo delle categorie in senso ampio. Una figura possibile di tale gioco tra identità e differenza ci riguarda più da vicino e concerne il passaggio, nel processo conoscitivo, dall'oggetto percepito come cosa materiale dai sensi all'oggetto pensato, quindi all'oggetto posseduto in un'altra forma.

Lo scarto che deve verificarsi tra conoscente e conosciuto, per cui il conoscere si realizza come smarcamento del primo dal secondo pone allora il problema dell'origine della conoscenza nei seguenti termini: in virtù di che cosa è possibile il secondo dei due momenti, quello in cui la cosa è posseduta nella coscienza in quanto altra e fatta così e così? Se il momento del divenire altro presuppone le categorie con cui l'altro è conosciuto come altro individuato, altro essere, da dove vengono queste categorie? Oppure, nei termini della figura che a noi interessa, com'è possibile che qualcosa di materiale non sia più, in quanto conosciuto, qualcosa di materiale, bensì idea o contenuto di coscienza? Cosa significa conoscere il mondo sensibile se i concetti, il pensiero, cioè il modo in cui la conoscenza funziona, non è a sua volta sensibile? Ora, da un lato si afferma che in effetti la realtà sensibile non è in alcun modo accessibile a causa dell'inconciliabilità tra la sua mutevolezza e materialità e l'immaterialità e fissità del modo di conoscere per concetti e, in questo caso, onde evitare derive scettiche, occorre presupporre l'esistenza delle idee nell'anima, dall'altro lato si crede che attraverso l'esperienza sia davvero possibile raggiungere il mondo sensibile.

⁹¹ Qualcosa di molto simile viene espresso in più luoghi da Platone stesso (cfr. *Menone* 80 e-81-b; *Teeteto* 165 b-e; *Eutidemo* 276 a-277 e) che, com'è noto, risolverà il paradosso coerentemente pensando alla conoscenza come ricordo di qualcosa di cui già si è in possesso.

Nel primo caso il nodo problematico è ovviato all'origine, nel senso che si esclude che l'anima conosca mai qualcosa di realmente diverso da sé. Essa, sebbene occorra l'occasione empirica perché abbia inizio la conoscenza, cioè, in senso platonico stretto, la reminiscenza, non conosce-ricorda in verità altro che se stessa, vale a dire le idee che in essa sono da sempre inscritte. Il momento della sensazione, diveniente e inafferrabile, non potrebbe mai fornire le categorie necessarie a farsi conoscere. Nel secondo caso, l'esperienza è invece giudicata capace di portare a conoscenza il mondo sensibile, il che implica che il primo momento di percezione deve già contenere entrambi i momenti, materiale e immateriale. Il primo della serie dei due passaggi dalla potenza all'atto di cui il processo conoscitivo nell'individuo è costituito è infatti al tempo stesso pienamente materiale e già universalizzante. La percezione sensoriale avviene nell'organo corporeo,⁹² ma è già in una qualche misura in grado di discernere, ponendosi come termine medio di ciò in cui si imbatte. Il fantasma che deriva dal permanere della forma dell'oggetto nella percezione sensibile non è quindi in alcun modo qualcosa come una copia dell'oggetto, bensì l'oggetto medesimo, solo, in modo o forma intelligibile, quindi immateriale, e non sensibile.

Il punto di originalità di Aristotele, a suo modo ripreso da Brentano, consiste nel non dividere il momento della sensazione dal momento dell'apprensione, la quale non avviene solo in seguito a partire dalla copia fornita dalla sensazione. Sia la percezione che l'intellezione sono momenti costituiti insieme da potenza e atto, dal momento ricettivo e da quello attivo, senza discrepanza tra i due momenti. Non c'è una prima passività pura senza alcuna attività, non c'è percettivamente differenza tra cosa e apparizione della cosa e così non c'è nessun momento percettivo puramente materiale a sé stante diviso dal primo momento spirituale di comprensione a respiro universale che giunge solo successivamente. Il linguaggio della copia è quanto di più estraneo al pensiero aristotelico. Si tratta piuttosto di due mo-

⁹² Essa sarebbe addirittura l'«atto di un organo corporeo». (*Psychologie*, p. 153, n. 17). Cfr. anche *De Anima*, 403 a 16-403 b 20, dove Aristotele parla delle sensazioni come di forme celate nella materia, e *De Anima*, 436 b 7-12. Non solo la percezione sensibile, ma anche più in generale «il pensare è una sorta di patire». (*De Anima*, 429 b 23).

menti di un unico atto, percettivo prima e intellettuale poi.⁹³ In questo senso il *νοῦς παθητικός* aristotelico è decisamente meno inerte dello *white paper* lockiano, non è passività vuota e pura, ma facoltà, capacità di assumere la forma, è la tavoletta di cera su cui nulla è scritto attualmente, ma è pur sempre quella tavoletta di cera certo non nel senso materiale dell'analogia, ma nel senso che la capacità di ricevere la forma non è pensata da Aristotele come pura passività.

La particolare rinascita aristotelica nell'Ottocento segna quindi la rinascita di un concetto di esperienza che durante tutta la prima fase della modernità era rimasto prevalentemente platonico. Senza voler mettere in alcun modo in discussione il peso che Aristotele ha avuto per tanti aspetti nella modernità, si tratta di riconoscere che il concetto di esperienza con cui essa ha prevalentemente lavorato, anche quando ha creduto di schierarsi dalla parte dello Stagirita, è in effetti più ristretto, di stampo platonico pitagorico. Le scienze matematiche e naturali sono quindi nella modernità tanto il paradigma dell'esperienza quanto il suo opposto nella misura in cui essa non rientra nei canoni matematici. Il grande assioma che si cela dietro la concezione moderna di esperienza è che essa, al di fuori del campo tutto sommato ristretto della sua matematizzabilità, cioè al di fuori delle cosiddette qualità primarie che è in grado di esibire, inganna e non può condurre alla scienza, ossia ad un sapere certo. La possibilità di un sapere certo è però a sua volta legata alla possibilità di un sapere a priori, che non poggi le proprie basi sull'inaffidabile esperienza. Un sapere certo relativo all'esperienza è così possibile solo nella misura in cui la fonte di tale sapere non dipende a sua volta dall'esperienza, cioè è innata. Il paradigma dominante della modernità lega perciò a doppio filo, pur se nei modi più diversi, innatismo e apriorismo. A meno che non si tratti di matematiche, cioè di qualcosa che ad un certo punto segue un corso autonomo rispetto all'esperienza, la possibilità dell'apriori, della certezza, dipende dall'ammissione di idee innate. La ripresa sistematica di Aristotele da parte di Brentano ha in questo contesto l'effetto di spezzare il nesso tra apriorismo e innatismo, di lasciarselo alle spalle in quanto conseguenza del paradigma platonico.

⁹³ La dinamica del passaggio tra potenza e atto è analoga nella percezione, cui abbiamo prestato più attenzione, e nell'intellezione.

A partire dagli elementi radunati negli ultimi paragrafi possiamo ora affermare che se la concezione brentaniana della scienza è fondamentalemente cartesiana e moderna, sia per ciò che concerne la concezione della scienza, sia per quanto riguarda la suddivisione interna e, nello specifico, il tema della scienza psicologica, il suo concetto di empirismo non è però innanzitutto mutuato dagli empiristi inglesi, che pure sono largamente stimati, ma riprende esplicitamente e di fatto il concetto aristotelico di esperienza.

Per quanto riguarda il modo di concepire la scienza, Brentano opera a partire dal restringimento di campo sopra illustrato. La scienza non ha più come in Aristotele la medesima estensione della filosofia, ma della teoria, essa è per definizione solo teorica e osservativa, descrittiva di fatti [*Tatsachen*]⁹⁴. Brentano vede nella scienza il giusto antidoto contro la costruzione di teorie speculative slegate da qualsiasi esperienza percettiva, contro quella forma di speculazione impazzita propria dell'idealismo di cui Hegel sarebbe a suo parere il rappresentante più esemplificativo. Per combattere la mancanza di rigore che sarebbe venuta ad intaccare la filosofia, occorre dunque che essa proceda in modo certo così come le scienze della natura, così come abbiamo affermato presentando la prima e la quarta tesi di abilitazione.

Anche la suddivisione delle scienze è poi marcatamente cartesiana, come innanzitutto la divisione tra fenomeni psichici e fenomeni fisici testimonia. La scienza non si suddivide in teoretica, pratica e poetica come voleva lo Stagirita, bensì, almeno nella *Psychologie*, in fisica, psichica e, non a fianco, ma ad esse sovraordi-

⁹⁴ Cfr. in proposito F. Volpi, *War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles Konzeption der Psychologie als Wissenschaft*, in: «Brentano Studien 2», 1989, pp. 13-29. Pur non rispecchiando precisamente ciò che proponiamo in questo capitolo, l'articolo di Volpi restituisce un quadro molto articolato e interessante della situazione brentaniana tra aristotelismo e cartesianesimo. Secondo Volpi, le «omologie» che Brentano stesso stabilisce tra la propria psicologia e quella aristotelica, pur essendo quest'ultima certamente decisiva per molti singoli aspetti della sua concezione di psicologia, sono destinate a «rimanere parziali e in ultima istanza esteriori, senza mai poter diventare strutturali e essenziali». (Ivi, p. 25). Se per quanto riguarda la concezione della scienza siamo d'accordo con Volpi nel giudicare come in fondo marginali i riferimenti ad Aristotele, ci discostiamo dal suo giudizio per ciò che concerne la natura del suo empirismo.

nata, metafisica.⁹⁵ Tale suddivisione rimane nelle sue fondamenta invariata in tutta l'opera brentaniana: dal punto di vista epistemologico si tratta della differenza tra percezione interna e percezione esterna, mentre dal punto di vista sistematico le scienze si succedono mano a mano presupponendosi dalla più semplice alla più complessa. La scienza psicologica è in questo senso dapprima, negli anni settanta, concepita come preparativa nei confronti della filosofia, mentre, dalla fine degli anni ottanta in poi, avrà luogo una progressiva identificazione tra filosofia e psicologia descrittiva. La psicologia è dunque in una prima fase quella scienza che si distingue per oggetto d'indagine dalla scienza della natura, poi viene suddivisa al suo interno in psicologia genetica e psicologia descrittiva e, infine, assume essa stessa prevalentemente il significato di scienza filosofica nel senso della psicologia descrittiva.⁹⁶ Quanto al tema, inoltre, se l'oggetto della psicologia brentaniana è costituito dalla coscienza interna, non è certo questo il caso di Aristotele, studioso del vivente in generale.

Per quanto riguarda invece il termine empirismo, possiamo ora distinguere almeno tre accezioni possibili: esso può significare in primo luogo, dal punto di vista ontologico, che tutto lo scibile, e quindi anche l'oggetto della scienza, proviene dall'esperienza in un senso radicalmente anti-innatista; può, in secondo luogo, e dal punto di vista metodologico, indicare quel modo di procedere nella ricerca che privilegia il momento induttivo su quello intuitivo deduttivo e, in terzo luogo e dal punto di vista epistemologico, può indicare il tipo di certezza con cui un determinato contenuto di conoscenza è raggiunto e posseduto, connotando, con un accento tendenzialmente svalutante, l'empirico di contro allo scientifico. La terza accezione è a ben vedere solo apparentemente in contraddizione con la prima, poiché

⁹⁵ La classificazione delle scienze del periodo di Würzburg, risalente al 1868, prevede una prima suddivisione in scienze naturali e sovranaturali, in analogia con la suddivisione scolastica in scienze umane e divine. La scienza naturale si sarebbe poi nuovamente divisa in concreta e astratta, quella astratta in matematica e filosofica, quella filosofica a sua volta in scienze della natura e dello spirito (fisica e psichica). In più v'è una scienza superiore a queste, ovvero la scienza dell'ente in quanto ente, la metafisica, che a sua volta abbraccia teologia, filosofia trascendentale, ontologia e cosmologia. (Cfr. F. Brentano, M96, 31753; Id., H45, 25253; Id. M96, 31753, trad. nostra).

⁹⁶ Cfr. in proposito la tesi di dottorato di A. Reimherr, *Die philosophisch-psychologischen Grundlagen der Österreichischen Wertlehre: Franz Brentano und Carl Menger*, Univ. Diss. Würzburg 2005, pp. 32-38.

si tratta di due significati diversi del termine empirico. In quanto passaggio obbligato di qualsiasi conoscenza, l'esperienza nel primo significato non può in alcun modo essere considerata come l'opposto della scienza, essa deve essere piuttosto il suo presupposto. Lo abbiamo visto nel precedente paragrafo quando, soffermandoci su Aristotele, abbiamo individuato nell'*empeirìa* il terzo di cinque passaggi che vanno dal senso alla scienza (senso, ricordo, empiria, arte o tecnica e scienza).

In questo senso, il sapere scientifico non si differenzia a causa della diversità della sua fonte, ma per il grado di certezza del tipo di sapere cui mette capo. Se si dimentica questo e ci si appoggia ad un concetto sensualisticamente ridotto di esperienza, la via allo scetticismo è spalancata, come la storia dell'empirismo inglese, pur meritevole di volersi attenere ai fatti senza cedere a quelli che a parere di Brentano non sono altro che facili intuizionismi speculativi, mostra ampiamente. In caso contrario, se cioè fedelmente ad Aristotele non si dimentica che l'esperienza è anche il presupposto della scienza e la si prende in considerazione nella sua ampiezza originaria, allora un connubio fecondo tra empirismo e apriorismo diventa pensabile senza incorrere in controsensi di sorta. Così come, d'altra parte, diventa pensabile che l'empirismo così concepito non si contrapponga al «certo grado di intuizione ideale» ammesso nel metodo. Si tratta di un primo significato che descrive una situazione ontologica, capace di abbracciare entrambe le direzioni della scienza percorse dalle psicologie di Brentano, quella descrittiva e quella genetica.

Se ora proviamo a far reagire quanto osservato a proposito dell'eredità cartesiana rispetto alla separazione del fisico dallo psichico con l'eredità scolastico aristotelica rispetto al peso dell'esperienza, possiamo affrontare con qualche strumento in più i vari problemi aperti nel corso del capitolo. In che rapporto stanno — ci chiedevamo — i fenomeni fisici con quelli psichici? Se il canale dell'esperienza interna è nettamente separato da quello dell'esperienza esterna, si presenta il rischio di ricadere nel circolo sopra descritto: l'evidenza della percezione interna in quanto coincidenza di conoscente e conosciuto e quindi mancante del secondo dei due momenti necessari alla conoscenza è ricavabile solo dalla percezione esterna, che però non gode a sua volta del medesimo grado di certezza. Ma, analogamente a come l'atto percettivo aristotelico è l'insieme di un momento pienamente materiale

e di uno giudicante allo stesso tempo, così in Brentano il gioco tra identità e differenza è un gioco interno ad un unico atto. In questo senso — come la sua analisi sulla possibilità dell'esistenza di atti psichici inconsci, di cui ci occuperemo dettagliatamente nei prossimi capitoli, mostra bene — fenomeni psichici e fenomeni fisici, lungi dal costituire due classi di fenomeni separate e senza intersezioni, non sono allora altro che l'oggetto secondario, realmente percepito nell'evidenza, e l'oggetto primario, percepito nel senso di sentito, toccato, visto ecc., anche nella fantasia, di un solo ed unico atto psichico.⁹⁷ Non ci sarebbe cioè un atto psichico che si rivolge all'esterno e uno che si rivolge all'interno, bensì un atto psichico che si rivolge all'esterno in quanto atto psichico, cioè sapendosi tale, anche se in modo non tematico.

Brentano, quindi, quando parla di percezione interna e percezione esterna, si serve della terminologia del dibattito corrente e lockiano-humiana per potervi partecipare, ma all'occhio attento non deve sfuggire che la percezione vera e propria è una sola e che non v'è interno separato da un esterno, tanto che — come arriverà significativamente ad affermare, in qualche modo riprendendo e insieme capovolgendo il dispositivo classico dell'idealismo — «dove non si può più parlare di *obietto* non si può più parlare nemmeno di *soggetto*»⁹⁸. Il rapporto che intercorre tra fenomeni psichici e fenomeni fisici è dunque in un certo senso mereologico, si tratta di due parti concettualmente separabili ma nell'esperienza irreperibili isolate l'una dall'altra.

In questo modo, dal punto di vista metodologico si comprende come il procedimento della psicologia descrittiva possa essere intuitivo e induttivo deduttivo insieme. Il fatto che tale scienza abbia facoltà di individuare e stabilire leggi certe a priori ha a che fare con il valore che l'esperienza è tornata ad avere e non si pone perciò in contraddizione con l'empirismo di cui è respirata l'intera opera brentaniana. Discriminante è se ciò che viene intuito riguarda fatti dell'esperienza [*Tatsachen der Erfahrung*], cioè ha a che fare in ultima istanza con la percezione oppure no. L'induzione, quindi, nella tradizione moderna concepita come metodo spe-

⁹⁷ Cfr. *Psychologie*, pp. 180-194; trad. it. pp. 194-204.

⁹⁸ Ivi, p. 127; trad. it. p. 157. «denn, wo nicht mehr von Objekt, ist auch nicht mehr von Subjekt zu reden».

cifico degli empiristi, non prova più alcun imbarazzo nel trovarsi a lavorare assieme all'intuizione. Ed è, ancora, nel concetto di esperienza la chiave per comprendere come Brentano possa essere al tempo stesso un critico ben più che severo delle cosiddette "filosofie del colpo di pistola" e affermare altrove che esiste una forma di conoscenza capace di cogliere il proprio oggetto senza mediazioni, «con un sol colpo, senza alcuna induzione di casi particolari»⁹⁹.

Sebbene il contesto di questa affermazione di Brentano (ad ogni modo utilizzata da una larga parte della critica a partire dal Kraus stesso) meriterebbe di essere chiarito, essa esprime sinteticamente l'inaggrabilità del fatto che, così come per Aristotele, i principi posti alla base del nostro argomentare, se non possono essere considerati innati, devono essere necessariamente intuiti.

⁹⁹ F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Duncker&Humbolt, cit. p. 82: «mit einem Schlage, ohne jede Induktion besonderer Fälle». Cfr. anche Id., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, a cura di F. Mayer-Hillebrand, A. Francke Ag. Verlag, Bern 1952.

Capitolo secondo

Coscienza e fenomeni psichici inconsci

8. *La coscienza*

Siccome «non sempre la discussione su quale concetto vada connesso a un termine è solo un inutile scontro terminologico»¹, Brentano apre il secondo capitolo del secondo libro della *Psychologie*, dal titolo *Vom inneren Bewusstsein*, con l'intento di chiarire l'accezione di significato con cui si vuole servire del termine coscienza. I primi due paragrafi del capitolo definiscono quindi il quadro terminologico e concettuale entro cui egli intende muoversi. Mentre nel primo paragrafo Brentano propone la propria definizione di coscienza, nel secondo, sulla base del significato attribuito alla parola coscienza, formula il problema relativo alla ammissibilità di una coscienza inconscia, mostrando insieme che, nonostante l'apparenza, non si tratta di una *contradictio in adjecto*.²

Nell'espressione “coscienza interna” che fa da titolo al capitolo scrive subito Brentano in nota l'aggettivo “interna” è da intendere nello stesso significato in cui è usato nell'espressione “percezione interna”, in un senso cioè che non rimanda ad un qualche palcoscenico interno, osservabile così come il mondo esterno, bensì alla coscienza in quanto direzionata ad un'«attività psichica attualmente sussistente»³ in noi. La precisazione è rilevante poiché l'espressione conserverebbe di

¹ *Psychologie*, p. 141, trad. it. p. 167.

² *Ivi*, p. 143, trad. it. p. 168.

³ *Ivi*, p. 141, trad. it. p. 167.

per sé quel grado di ambiguità di cui è bene da subito nella misura del possibile liberarsi che consentirebbe di porre ora in riferimento alla coscienza le domande affrontate nel precedente capitolo rispetto alla percezione, alla peculiare tensione tra percezione interna ed esterna, poi definite con Brentano come i due volti di unico atto psichico. A tema è quindi, al di là di distinzioni fuorvianti, la coscienza come tale e l'intento brentano è quello di fornirne una definizione propria e univoca. La ridefinizione del termine coscienza ha luogo in Brentano, secondo il noto stile ereditato da Aristotele, attraverso un'attenta disamina dei diversi significati che la tradizione gli consegna. Elencandone inizialmente solo alcuni, egli ricorda che il termine coscienza può indicare la «memoria dei propri atti precedenti» secondo un'accezione morale del termine, «la conoscenza immediata dei propri atti psichici» secondo un'accezione cognitiva, o anche la «percezione esterna», pur se in un senso qui improprio, cioè come stato di veglia conscio contrapposto allo stato di sonno o svenimento. L'accezione a parere di Brentano al suo tempo più diffusa e per la quale egli si decide è quella secondo cui coscienza indica «ogni rappresentare» [*Vorstellen*] e addirittura «ogni atto psichico»⁴. Egli usa il termine

preferibilmente come equivalente di fenomeno psichico o di *atto psichico*. [...] riferendosi a un oggetto di cui per l'appunto la coscienza è coscienza, l'espressione «coscienza» sembra adatta a caratterizzare i fenomeni psichici proprio secondo la loro peculiarità distintiva, consistente nell'in/esistenza intenzionale di un oggetto.⁵

In questo modo si stabilisce di fatto una triplice sinonimia tra i termini coscienza, atto psichico e fenomeno psichico. La sinonimia diviene poi addirittura quadruplica se si tiene conto del fatto che il termine rappresentazione, se inteso nel suo significato verbale, cioè come atto del rappresentare, può essere a sua volta considerato equivalente agli altri tre. Dopo aver sostituito la definizione preceden-

⁴ Ivi, pp. 141-142; trad. it. pp. 167-168. Brentano sembra in queste righe distinguere le espressioni «ogni rappresentare» e «ogni atto psichico», aggiungendo di seguito alla seconda espressione: «sia esso un rappresentare, un conoscere, un'assunzione erronea, un sentimento, un volere o un altro genere di manifestazione [*Erscheinung*] psichica». In realtà, a partire dalla definizione di fenomeno psichico offerta nella prima parte dell'opera, è possibile pensare ad un rapporto di sinonimia tra le due espressioni. Il *Vorstellen* non è altro infatti che la struttura fondamentale di ogni *psychische Erscheinung*.

⁵ *Ibidem*.

temente offerta del fenomeno psichico come rappresentazione o manifestazione che poggia su un'altra rappresentazione con quella che ne individua il carattere peculiare nel riferimento intenzionale al proprio oggetto, Brentano non identifica più in effetti fenomeno psichico e rappresentazione. Ne *La classificazione dei fenomeni psichici* vediamo poi che le rappresentazioni figurano come una delle tre tipologie possibili di fenomeni psichici, accanto a giudizi e moti dell'animo⁶ [*Gemütsbewegungen*]. Non si tratta qui di misconoscere la distinzione brentaniana fra i tre tipi di fenomeni psichici, ma di constatare che v'è un'accezione del termine "rappresentare" che continua *de facto* ad essere utilizzata da Brentano medesimo in maniera coestensiva a quella di atto psichico o fenomeno psichico. È questa l'accezione che incontriamo per esempio nel capitolo della *Psychologie* dedicato alla discussione sul problema dei fenomeni psichici inconsci.

Nonostante Brentano affermi che la sua decisione di utilizzare il termine coscienza come sinonimo di atto o fenomeno psichico si inserisce in una tradizione non solo consolidata, ma addirittura maggioritaria, la sua scelta terminologica esprime una posizione peculiare, che non rispecchia l'accezione con cui la gran parte della psicologia tedesca si era fino ad allora servita della parola coscienza. Il materiale bibliografico necessario per accorgersi di questo viene peraltro fornito dallo stesso Brentano nelle prime pagine del primo paragrafo. Le due opere su cui Brentano appoggia la propria ricostruzione della storia del termine coscienza e a cui ora anche noi dedichiamo qualche riga, sono di Alexander Bain⁷ e Adolf Horwicz.⁸ Questi due autori, due soli anni prima della stesura della *Psychologie*, rispettivamente in Inghilterra e in Germania, si erano occupati proprio di raccogliere e

⁶ Cfr. in proposito soprattutto F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (1911), II Bd., a cura di O. Kraus, Meiner, Leipzig 1925; ristampa Meiner, Hamburg 1959, pp. 28-38; trad. it. a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico*, 2, *La classificazione dei fenomeni psichici*, Laterza, Roma-Bari 1997.

⁷ A. Bain, *Mental and Moral Science*, Longmans and Green, London 1872, Appendice, p. 93.

⁸ A. Horwicz, *Psychologische Analysen. Auf physiologischer Grundlage. Ein Versuch zur neuen Begründung der Seelenlehre*, Pfeffer, Halle 1872, I, pp. 210-265. In particolare il § 39, pp. 210-217, intitolato «*Was ist Bewusstsein? Jetziger Stand der Frage*».

ordinare la varietà dei significati che soprattutto nell'ultimo secolo al termine coscienza erano stati attribuiti.

In un'appendice a *Mental and Moral Science*, dal titolo *Meanings of certain Terms*, Bain dedica quindi una breve e interessante nota al lemma *Consciousness*. Dopo aver distinto due accezioni possibili della parola cardine della *mental science*, quello di «vita mentale in opposizione a torpore o insensibilità» e quello di «stato soggettivo in opposizione allo stato oggettivo»⁹, egli opta per il primo e più esteso significato. La seconda accezione, nei termini della distinzione tra «coscienza oggettiva» e «coscienza soggettiva» in un senso analogo a quello della distinzione moderna tra senso esterno e senso interno, viene poi recuperata dall'interno della prima. In un secondo momento, Bain segnala la propria distanza dall'interpretazione intellettualistica della coscienza, da lui attribuita in particolare a Hamilton, secondo la quale la totalità di essa si baserebbe «sulla conoscenza o sulla coscienza intellettuale». Se così fosse, la forza delle emozioni dovrebbe dipendere dalla nozione che se ne ha, il che è secondo Bain semplicemente falso. Le «funzioni della mente» *Feeling, Will e Intellect* sono in effetti così intimamente intrecciate l'una con l'altra che non se ne può mai dare una separata dalle altre due o una fondante le altre due. In quanto funzioni o facoltà del *mind*, inoltre, esse non possono vantare un ruolo fondante nei confronti della *Consciousness*, che non è il conoscere dell'intelletto, non il possesso di un qualche contenuto preciso, bensì la forma più elementare dell'esser consci, desti, così da essere al tempo stesso un sentire, un volere e un comprendere. Si tratta di un significato peculiare che fa della coscienza addirittura l'«unico possibile criterio di esistenza», nonché il «termine più ampio nel vocabolario dell'umanità»¹⁰. Coscienza non indica dunque secondo Bain né un contenuto, un sapere determinato, né un contenitore, né una facoltà, ma piuttosto uno stato, lo stato di veglia in generale e in quanto funzionamento attivo delle facoltà della mente di contro, per esempio, allo stato di sonno.

Se da un lato la definizione di coscienza di Bain manca completamente dell'aspetto per Brentano tanto dirimente del sapersi tale proprio dell'atto psichi-

⁹ A. Bain, *Mental and Moral Science*, cit., p. 93, trad. nostra.

¹⁰ *Ibidem*.

co, e quindi del tipo di coscienza su cui ci eravamo soffermati a proposito della percezione interna, dall'altro lato Brentano condivide senza riserve con Bain il rifiuto di letture e interpretazioni della coscienza come contenitore statico, facoltà o funzione; essa è al contrario essenzialmente movimento, vita, atto. Bain parla di *mental life* dove Brentano parla di atto psichico¹¹, dove buoni esempi di atti sono forniti anche dai sentimenti, come dal provare piacere o dolore.

Ben più complesso e articolato è il capitolo che Horwicz – l'altro autore citato da Brentano – dedica all'analisi della coscienza. La sua «sintesi dello stato attuale della questione» si presenta come un compendio contenente le definizioni date dagli autori tedeschi più influenti dell'ultimo secolo¹² nell'ambito della neonata psicologia scientifica. Una breve analisi di questa seconda fonte, soprattutto nella sua ripresa dei primi utilizzi del termine coscienza in ambito tedesco con Wolff, aiuta a collocare la definizione di Brentano nel suo contesto nativo e lascia perciò emergere l'originalità della posizione della *Psychologie*.

Prima di entrare nel particolare dell'analisi dei singoli pensatori, Horwicz distingue, come in maniera simile a Bain e come farà anche Brentano due anni dopo, innanzitutto tra due macroaree di significato, una di ordine etico-morale, che trova nel greco *συνείδησις* e nel latino *conscientia* le sue origini, e l'altra di ordine cognitivo, dove il termine coscienza viene usato in maniera equivalente a sapere, aver nozione di qualcosa nel senso di esserne consapevoli e perciò di saperla.¹²

Il primo filosofo a servirsi del termine *Bewusstsein* secondo un'accezione più vicina a quella con cui la psicologia ottocentesca lo utilizza – scrive Horwicz – è Christian Wolff. Com'è noto, non si tratta qui solamente del primo filosofo che si serve con una particolare accezione di un termine già presente nel vocabolario tedesco. Wolff è infatti anche colui che per primo, dall'unione dell'aggettivo *bewusst* e del verbo *sein*, arricchisce la propria lingua del sostantivo *Bewusstsein*, inizialmente scritto con l'iniziale maiuscola, come ogni sostantivo, ma non ancora come paro-

¹¹ I nomi che compaiono sono quelli di Wolff, Hegel, Schelling, Hoffbauer, Maass, Herbart, Stiedenroth, Beneke, Forlage, Lotze, Fechner, Wundt, Ulrici, von Hartmann e Bergman.

¹² Cfr. A. Horwicz, *Psychologische Analysen*, cit., p. 210.

la unica: *Bewust seyn*.¹³ Con questo termine Wolff intende descrivere ciò che egli chiama indifferentemente anche col nome di pensiero, ossia l'atto che definisce l'anima e grazie a cui essa, oggetto proprio della psicologia razionale, diviene cosciente di sé e delle altre cose fuori di sé.¹⁴ Wolff ha poi cura di sottolineare la sua distanza dall'impostazione cartesiana che pure eredita e in larga parte adotta nella misura in cui non accetta che l'ampiezza della coscienza coincida con quella dell'anima.¹⁵ Egli divide perciò la psicologia razionale dalla psicologia empirica, dove la prima si configura come scienza dell'anima classicamente intesa come sostanza, mentre la seconda assume i connotati di una sorta di fenomenologia della vita conscia dell'anima. La psicologia empirica descrive e lavora a partire dalle manifestazioni di coscienza, cioè da ciò che è direttamente percepibile, da ciò che è conscio. Siccome però l'esperienza conscia non può trovare in se medesima il proprio «principio di ragion sufficiente» afferma Wolff in termini leibniziani, è ragionevole da essa «inferire [*durch Schlüsse heraus bringen*]»¹⁶ che nell'anima v'è di più di ciò che ne sappiamo, che l'anima è di più della nostra vita conscia, sebbene la vita conscia sia l'unica via tramite cui è possibile ammettere l'esistenza dell'anima stessa. La delimitazione del campo della psicologia empirica wolffiana è quindi data dalla vita conscia, pensante. Quando siamo consci scrive Wolff «diciamo che pensiamo e chiamiamo quindi i pensieri modificazioni dell'anima delle

¹³ Cfr. C. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahtheit mitgetheilet*, Halle 1719, quarta ed., Halle 1747, Cap. III, § 195, p. 108.

¹⁴ «So ist zu merken, dass ich durch die Seele dasjenige Ding verstehe, welches sich seiner und anderer Dinge ausser ihm bewusst ist, insoweit wir uns unser und anderer Dinge als ausser uns bewusst sind» (C. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott...*, cit., Cap. III, § 192, p. 107). «*Ens istud, quod in nobis sibi sui & aliarum rerum extra nos conscium est, Anima dicitur. Vocatur etiam subinde Anima humana, item Mens vel Mens humana*». (C. Wolff, *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata*, Frankfurt e Leipzig 1732, nuova ed., Typis Dionysii Ramanzini Bibliopolae Apud S. Thomam, Verona 1736, Par. I, Sec. I, Cap. I, § 20, p. 11). «*Cogitare dicimur, quando nobis consci sumus eorum, quae in nobis contingunt & quae nobis tanquam extra nos repraesentantur. Cogitare igitur est actus animae, quo sibi sui rerumque aliarum extra se conscia est*». (Ivi, Par. I, Sec. I, Cap. II, § 23, p. 12).

¹⁵ Cfr. C. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott...*, cit. Cap. III, § 193, p. 107: «*Es sey aber ferne, dass jemand meine, als wenn ich das Wesen der Seele darinnen suchte, daß wir uns unser und anderer Dinge als ausser uns bewusst sind und mit den Cartesianern behaupten wolte, als wenn nichts in der Seele sein könnte, dessen sie sich nicht bewusst wäre*».

¹⁶ *Ibidem*.

quali essi sono consci», mentre quando non lo siamo nemmeno pensiamo. «Così poniamo la coscienza [*Bewust seyn*] come segno caratteristico [*Merckmahl*] da cui riconosciamo che pensiamo. E questo porta con sé l'abitudine di dire che la coscienza non può essere separata da un pensiero»¹⁷.

Senza voler forzare impropriamente la filosofia wolffiana in delle categorie che si sarebbero imposte solo più tardi, Horwicz crede di trovare nella separazione tra psicologia razionale e psicologia empirica – scienze rispettivamente della *Seele* e del neosostantivo *Bewust-seyn* – una tappa importante del formarsi di una delle tensioni più caratteristiche della nascente psicologia scientifica, la tensione cioè tra anima e coscienza nel pensiero di quegli autori che né optano per una identificazione della prima con la seconda, né decidono di fare a meno di una delle due. Il legame intrinseco tra i due termini è evidente ed è il termine coscienza che, assumendo sempre più un ruolo chiave nelle psicologie nascenti, chiede di essere definito ed è alla ricerca di uno spazio proprio e distinto rispetto a quello dell'anima. La definizione di *Bewusstsein*, infatti, ruota inizialmente quasi sempre attorno alla *Seele*, come se si trattasse di una sua caratteristica o di una sua qualità, del suo *proprium*, sebbene dotato anche di una certa autonomia. Se le nuove psicologie vogliono essere scienze della coscienza e non più dell'anima in senso tradizionale, occorre comprendere in che modo il nuovo oggetto di scienza si distingue da quello che ci si vuole lasciare alle spalle. Nelle definizioni di coscienza che Horwicz sintetizza nel suo compendio compare infatti quasi sempre anche la parola *Seele*. La definizione wolffiana di coscienza viene riportata ad esempio con l'espressione «carattere dell'anima [*Eigenschaft der Seele*]», le posizioni di Maass e Hoffbauer così come di altri neokantiani con l'espressione «attività dell'anima [*seelische Thätigkeit*]», il pensiero di Beneke con l'espressione «forza dell'essere psichico [*Stärke des psychischen Seins*]», mentre per Lotze la coscienza sarebbe «espressione della natura dell'anima [*Aeusserung der Natur der Seele*]» e per Ulrici di nuovo «attività dell'anima»¹⁸.

¹⁷ Ivi, Cap. III, §§ 194-195, p. 108-109. trad. nostra.

¹⁸ A. Horwicz, *Psychologische Analysen*, cit., pp. 210-217, trad. nostra.

Da questo punto di vista, il fatto che Brentano, sulla scia del Lange, decida di fare del tutto a meno del termine *Seele* per dedicarsi ad una scienza dei fenomeni psichici o della coscienza, indipendentemente dal fatto che essi rimandino ad un'anima come proprio «portatore sostanziale», rappresenta un passo in linea di continuità con la storia della psicologia che, da scienza dell'anima, diviene inesorabilmente nel corso della modernità scienza della coscienza.

9. *Bewusst-sein e Vorstellung*

Proseguendo nell'analisi dello stato dell'arte proposto da Horwicz, occorre osservare che *Seele* non è l'unico termine chiave attorno a cui ruotano le definizioni di coscienza. Al di là della posizione espressa da idealisti come Hegel o Schelling, da Horwicz riportata solo per amor di completezza, ma appartenente ad una tradizione diversa e per certi versi parallela rispetto a quella dei primi psicologi, l'altro termine chiave a partire da cui vengono formulate definizioni di coscienza è quello *Vorstellung*, che gioca un ruolo fondamentale anche nella psicologia brentaniana. L'esempio più riuscito di impostazione del problema della coscienza a partire dal suo intreccio con la rappresentazione è fornito da Herbart, che definisce la coscienza come «insieme di tutto l'effettivo simultaneo rappresentare»¹⁹. Allo stesso modo anche Stiedenroth, appartenente alla scuola herbartiana, parla di coscienza come «rappresentazione attuale distinguibile e partecipe dell'accompagnamento organico»²⁰.

La virata dalla coppia terminologica *Seele-Bewusstsein* a quella *Vorstellung-Bewusstsein* può essere considerata come un chiaro segno dell'inizio di quella lenta quanto inarrestabile trasformazione della scienza psicologica da scienza delle facoltà dell'anima nel senso della psicologia razionale di Wolff a scienza empirica delle rappresentazioni di coscienza. Nonostante tale processo fosse con Herbart

¹⁹ J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, II Auflage, A. W. Unzer, Königsberg 1834, Teil I. Kap 2. §16, p. 13: «*die Gesamtheit alles gleichzeitigen wirklichen Vorstellens*». Horwicz abbrevia e cita solo «*Inbegriff des gleichzeitigen Vorstellens*». La traduzione nel testo è nostra.

²⁰ Cfr. A. Horwicz, *Psychologische Analysen*, cit., p. 212: «*das Bewusstsein [ist] die wirkliche unterscheidbare, der organischen Begleitung theilhaftige Vorstellung*». La traduzione nel testo è nostra.

anche nel contesto tedesco dell'ottocento già avviato, proprio tale contesto rappresenta un'eccezione. Diversamente da quello francese, che si prepara all'ondata positivista e materialista, e da quello inglese, in cui la metafisica non era di fatto sopravvissuta ai colpi dell'empirismo, l'ambito tedesco è comunque ancora dominato da pensatori che, come lo stesso Herbart, Fechner, Lotze o, anche se non in maniera direttamente legata alla propria psicologia, anche Brentano stesso, da protagonisti della nascita e dello sviluppo della psicologia empirica e scientifica non intendono per questo in alcun modo abbandonare o considerare desueta l'ambizione metafisica propria della filosofia²¹. Il fatto che la maggior parte degli psicologi tedeschi di fine Settecento e inizio Ottocento si dicano metafisici e in effetti lo siano a pieno titolo consente che la neonata psicologia empirica non soppianti la vecchia, ma piuttosto la affianchi, andando a creare una situazione di più o meno marcata giustapposizione tra le due psicologie²². In tale slittamento terminologico e concettuale è tuttavia già possibile collocare l'inizio di un inesorabile un processo di progressivo disimpegno metafisico cui corrisponde una sempre maggiore attenzione empirico-descrittiva di natura scientifica nel senso galileiano moderno.

La scelta di giocare sul legame tra coscienza e rappresentazione non è comunque scevra da difficoltà. Particolarmente rilevante è l'ambiguità che la parola rappresentazione — in questo senso al pari della parola coscienza — ha portato con sé per tutta la modernità, significando tanto “contenuto di rappresentazione” [*Vorstel-*

²¹ Sulla situazione scientifica generale in Francia e Inghilterra e la differenza rispetto al contesto tedesco nel rapporto con la filosofia, su cui non ci soffermiamo qui, cfr. S. Poggi, *Il Positivismo*, Laterza, Roma-Bari 1987. In questo testo, in riferimento alla relazione tra psicologia e fisiologia negli anni '50 dell'Ottocento, Poggi identifica ad esempio le ragioni della distanza tra il contesto tedesco e quello inglese nel fatto che nel primo «si verifica la convergenza tra una ricca tradizione filosofica e una indagine scientifica giunta ad una posizione di vero e proprio primato nei confronti della restante ricerca europea». (Ivi, p. 128).

²² Uno dei primi autori a denunciare in maniera lucida e distesa una certa schizofrenia del clima tedesco conteso tra due psicologie che insieme compensano vicendevolmente l'una le debolezze dell'altra sarà poi Wundt. In particolare, cfr. W. Wundt, *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, C. F. Winter'sche Verlagshandlung, Leipzig und Heidelberg 1862, p. XVI: «*Es sind in der Psychologie bisher fast ausschliesslich zwei Methoden der Untersuchung befolgt worden: die Selbstbeobachtung und die Ableitung der Erscheinungen des Seelenlebens aus metaphysischen Hypothesen*»; p. XVII: «*gerade die Schwächen des empirischen Lehrgebäudes [bildeten] die starken Seiten der metaphysischen Methode. [...] Die empirische Psychologie lieferte wenig, aber das Wenige war gesichert, die metaphysische Psychologie gab Alles, aber wenn nur Eines bezweifelt wurde, so kam bei ihr Alles in Frage*».

lungsinhalt] quanto “atto del rappresentare” [Vorstellungsvollzug]. Il termine si impone nel suo significato filosofico per la prima volta in Germania ancora una volta grazie a Wolff, che vi riassume molte tradizioni diverse, traducendo così non solo il latino *rapraesentatio* e *idea*, ma anche ciò che Descartes indicava con *idée*, Leibniz con *représentation*, spesso sinonimo di *perception*, e Locke con *idea*²³. È perciò comprensibile che questo termine porti con sé sin dalla nascita l'ipoteca di una considerevole plurivocità di significati. In Herbart, ad esempio, pur con una netta prevalenza dell'uso del termine nell'accezione statica, di “contenuto di coscienza”, i significati del sostantivo sono mantenuti entrambi e viene semplicemente chiarito dove necessario di volta in volta di quale ci si serve. Contrariamente che in Brentano, la rappresentazione è però per Herbart in prima istanza un'entità indipendente che fluttua nell'anima, è o meno capace di coscienza, vale a dire di divenire o rimanere cosciente, ed è definita anzitutto dall'oggetto che rappresenta. L'attività del rappresentare appartiene come una sua parte alla rappresentazione particolare stessa e le varie rappresentazioni che, ognuna col proprio contenuto, assieme costituiscono l'ambito della coscienza stanno l'una rispetto all'altra in una relazione di forza.²⁴

Così, in un contesto in cui una larga parte delle definizioni di coscienza gravitano intorno all'anima e una parte di quelle che poggiano sulla nozione di rappresentazione rimangono nell'ambiguità che questa parola presenta tra contenuto rappresentativo e atto rappresentativo, Brentano identifica con una sola mossa coscienza, rappresentazione e atto rappresentativo, liberandosi da subito di buona parte degli equivoci puramente terminologici e, insieme, facendo emergere una

²³ Per la storia del termine *Vorstellung* cfr. W. Halbfass, E.O. Onnasch, *Vorstellung*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Schwabe & Co., Basel 2001, Bd. II, pp. 1227-1246, in particolare pp. 1227-1229 per quanto riguarda la “preistoria” del lemma.

²⁴ Cfr. J.F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, A. W. Unzer, Königsberg 1824, erster Teil, § 39, p. 152-153: «Jede einzelne Vorstellung ist zuerst und für sich allein nur durch ihr Object, durch das, was vorgestellt wird, hierdurch aber vollständig, bestimmt als eine solche und keine andere. [...] Es ist auch in ihr gar keine Activität, die auf etwas Fremdes, und gleichsam Aeusseres gerichtet wäre; denn ihrem Begriffe nach besteht eine Vorstellung nur im Erzeugen und Festhalten ihres vorgestellten Bildes; darin erschöpft sie sich, und ausserdem ist in ihr nichts zu finden». Della psicologia herbartiana ci occuperemo più approfonditamente più avanti.

nuova serie di problemi, di cui vogliamo appunto occuparci nel presente lavoro. La scelta brentaniana di citare due opere di Herbart in questo paragrafo di apertura non vuole quindi rimandare ad una qualche vicinanza al suo pensiero o all'accezione di significato con cui egli si era servito del termine coscienza. Brentano intende piuttosto segnalare che, identificando coscienza, atto psichico e rappresentazione, sta risignificando il termine coscienza in maniera strategica e funzionale alla sua impostazione filosofica proprio come Herbart aveva fatto una cinquantina di anni prima, slegando per la prima volta la definizione di coscienza da quella di anima e legandola a quella di rappresentazione²⁵. Che la propria definizione costituisse una certa svolta nella concezione della coscienza per lo più diffusa in ambito tedesco e fosse più in linea con una certa tradizione inglese era quindi a Brentano ben noto.

Prima di concludere questo approfondimento sull'accezione con cui Brentano si serve del termine *Bewusstsein*, vale la pena dedicare qualche riga ad un'ulteriore difficoltà ad esso legata. Essa riguarda la molteplicità di significati letterali che l'espressione — frutto dell'unione dell'aggettivo *bewusst* e di *sein* — condensa in sé. È interessante notare che il tedesco, di norma estremamente preciso nell'assegnare ad ogni variazione di significato un lemma diverso, racchiude in questo caso nella sola parola *bewusst* delle sfumature che ad esempio la lingua italiana distingue in tre espressioni diverse: “cosciente”, “coscivo” e “consapevole”²⁶. Per quanto

²⁵ Alla frase di Herbart: «Nella psicologia occorre senz'altro una parola che designi *l'insieme di tutto l'effettivo simultaneo rappresentare*. A questo scopo non se ne trova un'altra che la parola *coscienza*» (J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, cit., Teil I. Kap 2. §16, p. 13, trad. nostra), fa da controcanto Brentano: «È evidentemente molto più utile impiegarlo [il termine coscienza] in modo che definisca una classe importante, in particolare se altrimenti viene a mancare un termine adatto, se cioè con esso si riempie una lacuna». (*Psychologie*, p. 142; trad. it. p. 168).

²⁶ Il fatto che la lingua tedesca offra la possibilità di distinguere tra *Bewusstsein* e *Gewissen* — termine più antico, introdotto nella lingua già con le traduzioni della Bibbia di Lutero e solitamente tradotto con “coscienza morale” — non diminuisce il problema per tre ragioni: in primo luogo tale termine si è imposto con un significato unicamente morale molto preciso e ristretto; secondariamente esso esiste comunque solo come sostantivo, mentre tutte le locuzioni che significano l'essere coscienti o meno anche in senso morale si formano con *bewusst* (*sich einer Sache bewusst sein*); in terzo luogo, pur avendo una storia più antica, rientra nel vocabolario filosofico più tardi, grazie a Kant e Fichte, mentre la storia della psicologia da Wolff a Herbart non ne fa menzione. (Cfr. a riguardo A. Diemer, *Bewusstsein*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., I Bd., pp. 888-896; e H. Reiner, *Gewissen*, in

intimamente intrecciate tra loro, le tre locuzioni italiane non sono sinonimiche e posseggono ognuna il proprio accento. La maggiore fonte d'equivoci è data dalla differenza tra il significato di "consapevole", che potrebbe far riferimento ad una forma di sapere riflesso e quindi ad una qualche forma di conoscenza positiva, e quello di "coscizio" o "cosciente", che si limita ad indicare la natura dello stato di veglia di contro a qualsiasi stato di non veglia. Il fatto che il sostantivo *Bewusstsein* porti con sé le sfumature proprie dell'aggettivo da cui si forma rende in questo senso ancora più necessario che il filosofo o lo psicologo che scrive in tedesco si esprima con chiarezza sul modo in cui intende servirsene. Non si tratta qui di una questione meramente filologica nella misura in cui, come vedremo, non pochi dibattiti sull'esistenza o sulla natura di qualcosa di inconscio sono anche figli di equivoci relativi alla definizione di *Bewusstsein*, in riferimento alla quale si plasma l'aggettivo *unbewusst*.

10. *Fenomeni psichici inconsci: impostazione del problema*

Il secondo paragrafo del capitolo di cui ci stiamo occupando si apre domandando in termini finalmente espliciti se non esistano fenomeni psichici che non sono oggetto di coscienza:

Abbiamo visto che non esiste fenomeno psichico che non sia, nel senso esposto, coscienza di un oggetto. Ma ci si può anche chiedere se esista un fenomeno psichico che non sia oggetto di una coscienza. Tutti i fenomeni psichici sono coscienza [*Bewusstsein*]; ma essi sono anche tutti coscienti [*bewusst*], o vi sono anche atti psichici inconsci [*unbewusst*]?²⁷

Fenomeno psichico, atto psichico, coscienza e rappresentare sono espressioni sinonimiche, lo abbiamo appena stabilito assieme a Brentano. Affermare che ogni fenomeno psichico è coscienza di un oggetto, più che evidente è in questo senso persino tautologico, dato che la natura del fenomeno psichico, e quindi della coscienza, consiste precisamente nella relazione intenzionale che intrattiene col pro-

ivi, III Bd., pp. 574-592). Non senza ragioni nella sua ricognizione Horwicz attribuisce a *bewusst* anche i significati morali.

²⁷ *Psychologie*, p. 143; trad. it. p. 168.

prio oggetto. Una volta appurato che quella del riferimento intenzionale è la struttura, la natura del fenomeno psichico stesso, ci si può però chiedere se esso debba sempre essere a sua volta anche oggetto di un altro fenomeno psichico, se esso debba essere riferimento intenzionale di un'altra coscienza, di un altro atto di coscienza. Brentano si domanda in altri termini se sia necessario che la coscienza, l'atto del rappresentare qualcosa presupponga sempre un altro atto che lo rappresenti o se si possa invece ammettere l'ipotesi di una «coscienza inconscia [*ein unbewusstes Bewußtsein*]²⁸, vale a dire di un atto del rappresentare non a sua volta rappresentato, contenuto di un altro atto del rappresentare.

L'espressione «coscienza inconscia» ci tiene a precisare Brentano non è in sé meramente contraddittoria come lo sarebbe l'espressione «rosso non rosso». La coscienza inconscia assomiglia piuttosto ad un «vedere non visto»²⁹ da chi pure vede mentre vede. Per sgombrare il campo da ulteriori equivoci, Brentano precisa poi in nota che impieghiamo il termine *unbewußt* generalmente in due maniere: «in primo luogo scrive in senso attivo, riferendoci a ciò che non è cosciente di qualcosa; in secondo luogo ed è questo il significato per cui opta in senso passivo, riferendoci a una cosa di cui non si è coscienti»³⁰. Al di là dell'apparente gioco di parole, il messaggio è chiaro: l'espressione è una *contradictio in adjecto* solo nel primo caso, poiché il «ciò» in questione non è altro che il fenomeno psichico, che è per definizione coscienza di qualcosa e non può dunque che consistere nel riferimento al proprio oggetto. L'accezione passiva, al contrario, non mette in dubbio che la coscienza sia coscienza di un oggetto, ma che ogni coscienza di un oggetto debba anche essere oggetto di una coscienza. L'inconscio di cui Brentano intende mettere in questione l'esistenza non è in ultima analisi nemmeno quel «tesoro di conoscenze acquisite» di cui si è in possesso anche quando non vi si pensa. I filosofi afferma non devono confondere delle «disposizioni a determinati atti mentali»³¹ con una coscienza inconscia.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ivi*, p. 143, n. 1; trad. it. p. 168-169, n. 5.

³¹ *Ivi*, p. 144; trad. it. p. 169.

Brentano non usa espressamente la parola autocoscienza in questo contesto, ma non sarebbe una forzatura affermare che, pur se in un senso non ancora esplicitamente riflesso, proprio della possibilità di essa si tratta. Domandare se ogni coscienza debba essere cosciente o se si debba sempre dare autocoscienza è in effetti lo stesso. Ciò cui noi stiamo dando il nome di autocoscienza lo abbiamo però già incontrato in Brentano, semplicemente con un altro nome, ossia quello di «percezione interna». Se la percezione interna è quel “sapere³² di star percependo qualcosa”, quel “sapere di essere direzione ad un contenuto” di cui abbiamo parlato nel primo capitolo, allora la domanda brentaniana sull’inconscio può anche essere letta come una domanda sull’infallibilità della percezione interna, una messa in questione della percezione interna. Che ogni coscienza sia oggetto di una coscienza significa infatti che c’è percezione interna, e senza interruzioni di sorta³³. La tesi che Brentano intende dimostrare è dunque, in sintesi, la seguente: ogni coscienza è oggetto di coscienza, cioè sempre e senza eccezioni autocosciente.

Nonostante a detta di Brentano «da maggior parte dei profani in psicologia si dichiarerebbe subito contraria all’assunzione di una coscienza inconscia»³⁴, non sono per nulla pochi i filosofi e gli psicologi del diciannovesimo secolo che in modi spesso anche molto divergenti tra loro ne sostengono l’esistenza. Escluse quelle di Tommaso d’Aquino e di Leibniz, tutte le altre opere considerate appartengono infatti al solo secolo di storia precedente la *Psychologie*, in particolar modo ai quattro decenni che vanno dagli anni Trenta agli anni Quaranta dell’Ottocento. Brentano offre quindi a questo punto un piccolo elenco di autori favorevoli all’esistenza di fenomeni psichici inconsci, di autori che si sono invece opposti all’ammissione della loro esistenza³⁵ e accenna al fatto che una buona parte dei contrasti è genera-

³² Il termine “sapere” non è qui da intendere in un senso intellettualistico o come frutto di una riflessione esplicita, ma nel senso più leggero di “consapevole”. Si tratta di una forma di sapere che il tedesco esprimerebbe di nuovo con *bewusst*.

³³ A riassumere in questi termini la questione dell’inconscio in Brentano è anche Civita, quando afferma che pensare a degli atti psichici inconsci equivale a pensare che «la percezione interna non è una caratteristica essenziale dei fenomeni psichici». (A. Civita, *La filosofia del vissuto: Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, cit., p. 56).

³⁴ *Psychologie*, p. 143-144; trad. it. p. 169.

³⁵ I sostenitori dell’esistenza di fenomeni psichici inconsci citati da Brentano, oltre a Tommaso e Leibniz, sono Kant (il riferimento è anzitutto alla *Antropologia dal punto di vista*

ta da semplici malintesi. Anche se nel secondo paragrafo vengono citati ad esempio solo Fechner e Ulrich, la schiera di coloro che rientrano in questa categoria di filosofi verrà in seguito ampliata. Il malinteso ha a che fare con le definizioni di sensazione [*Empfindung*] e rappresentazione, per quanto riguarda il caso di Fechner e di coscienza nel caso di Ulrich.

Per rendere chiara la differenza di impostazione cui si riferisce, Brentano ha qui cura di citare un significativo brano di Fechner in cui quest'ultimo afferma che, «a livello inconscio, sensazioni e rappresentazioni *hanno ovviamente cessato di esistere effettivamente* [wirklich], nella misura in cui le si intende astratte dal loro supporto», mentre ciò che in noi continua a sussistere è «l'attività psicofisica di cui esse sono funzione e da cui dipende la possibilità del ripresentarsi della sensazione»³⁶. Se ciò che rimane inconscio nella dottrina di Fechner non sono fenomeni psichici, bensì le condizioni di possibilità fisiologiche del ripresentarsi dei fenomeni psichici, rispetto alla tesi che Brentano intende dimostrare non v'è in effetti nulla di problematico. Anche la posizione di Ulrich viene riconciliata in maniera analoga, citando in nota un brano in cui questi formulerebbe a suo modo il principio brentano della percezione interna, secondo cui è necessario che del proprio «stato interno» si abbia un «sentimento immediato»³⁷.

Ad ogni modo, il giudizio di Fechner o Ulrich sulla possibilità che si dia qualcosa di *unbewusst* non si configura semplicemente come una diversa opinione su una medesima questione. Il primo elemento di differenza nell'impostazione che subito salta all'occhio è infatti che mentre le analisi di Brentano interrogano relazioni di fenomeni psichici tra loro, il brano di Fechner fa riferimento alla relazione tra i fenomeni psichici e il loro supporto corporeo-naturale, quel supporto che nella terminologia odierna si chiamerebbe neurobiologico. Le differenze di posizione che in questo paragrafo Brentano sottolinea nei confronti di Fechner e Ulrich, o rispetto all'ancor più distante von Hartmann, non dipendono semplicemente da una

pragmatico), James Mill, Hamilton, Lewes, Maudsley, Herbart, Beneke, Fechner, Wundt, Helmholtz, Zöllner, Ulrich e von Hartmann. Tra gli psicologi che invece non hanno ammesso tale esistenza figurano Lotze, Bain, Spencer e J.S. Mill.

³⁶ G.T. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, zweiter Teil, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1960, p. 439. Citazione presa da *Psychologie*, p. 145-146, n. 1; trad. it. p. 170, n. 10.

³⁷ *Psychologie*, p. 146; trad. it. p. 170.

trascurabile variazione dell'ampiezza delle accezioni con cui sono considerati i vari termini chiave dall'uno o dall'altro psicologo, esse sono più profonde e nascondono impostazioni filosofiche anche molto distanti tra loro. Sebbene il concetto di inconscio nella modernità sia nato e si sia diffuso con grande successo in varie filosofie e nel volgere di un tempo relativamente breve, è interessante notare qui che esso è stato sin da subito utilizzato per riferirsi a fenomeni tra loro così differenti da risultare spesso anche radicalmente inconciliabili. Ciò fa della discussione sull'inconscio un ambito privilegiato per la ricostruzione delle divergenze tra le impostazioni filosofiche dominanti, in particolare tra le psicologie empirico-descrittive come quella di Brentano e le più diffuse psicologie d'indirizzo fisiologista o psicofisico, anche dette oggettive.

Il richiamo metodologico che compare poi a fine paragrafo, appena prima di cominciare il lavoro di considerazione puntuale dei vari argomenti a favore dell'esistenza di atti psichici inconsci, mostra ancora più chiaramente quanto detto. La potenziale contraddizione che Brentano rileva in una ricerca empirica sull'inconscio è in effetti semplice: se l'esperienza deve insieme dettare il metodo e costituire il campo della ricerca in generale e ciò che è inconscio si sottrae all'esperienza per definizione, come si potrà anche solo pensare una ricerca empirica possibile su questo tema? Tale osservazione ha un lato quasi banale per il tipo di evidenza che esprime, ma identifica un paradosso per altro verso solo apparente, dato che, come poi Brentano stesso osserva, è sufficiente che si offrano all'esperienza i dati che dovrebbero testimoniare l'esistenza di quel qualcosa che ad essa si sottrae; sono tali dati a dover essere «fatti dell'esperienza stessa [*Erfahrungstatsachen*]³⁸. Questo appunto di metodo è interessante nella misura in cui dice di quanto la prospettiva di ricerca adottata sia decisiva anche solo per cogliere la natura di certi problemi, come essa possa essere più o meno sensibile a determinate questioni, incompatibile con altre e in generale risignifichi le problematiche in cui si imbatte.

³⁸ Ivi, p. 147; trad. it. p. 171. L'appunto è ripreso esplicitamente dall'incipit del § 5 dell'*Antropologia* di Kant: «*Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewusst zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, dass wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind?*» (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), L. Heilmann, Leipzig 1880, pp. 16-17).

È rilevante a questo proposito che Kraus, in riferimento all'ipotesi che Brentano intende dimostrare, appunti brevemente in nota all'edizione da lui curata che «le determinazioni inconse (Freud) saranno ben compatibili con ciò»³⁹. Si tratta di un punto su cui occorrerà tornare anche a prescindere della nota del Kraus, che, da brentariano ortodosso, pur essendo entrato in contatto con la psicoanalisi, non se ne era mai interessato in maniera più approfondita. La sua osservazione è qui preziosa solo in quanto sottolinea una volta di più la differenza brentaniana nell'impostazione del problema. All'interno di un dispositivo come quello sopra citato di Bain, ad esempio, dove il termine coscienza è usato per indicare l'«unico possibile criterio di esistenza», pensare ad una coscienza inconscia porterebbe con sé un'evidente contraddizione in termini. In maniera uguale e contraria sarebbe però illogico non ammettere l'esistenza di rappresentazioni inconse dall'interno di una prospettiva come quella di Herbart, dove la coscienza è l'insieme del rappresentare attuale e dove quindi tutte le rappresentazioni passate, che pure perdurano, se non appartengono al rappresentare attuale non appartengono più nemmeno alla coscienza e devono perciò appartenere al campo di ciò che da essa è escluso, ossia l'inconscio.

Proprio a causa della molteplicità di sfaccettature e sfumature che la domanda sull'inconscio può assumere, Brentano distingue quattro vie possibili attraverso le quali si è di fatto tentato ed è in assoluto possibile tentare una dimostrazione dell'esistenza di una coscienza inconscia. I quattro percorsi argomentativi presentati non giocano però tutti sullo stesso piano, ma riprendono le differenti tradizioni filosofiche grazie a cui il termine *unbewusst* si è imposto nella modernità e sulle quali non sarà inutile gettare ora uno sguardo.

Gli autori che Brentano cita come i primi che si sono occupati della questione dell'inconscio sono Tommaso d'Aquino, Leibniz e Kant⁴⁰. Tralasciando per il momento Tommaso — cui la *Psychologie* dedica su questo tema più avanti una lunga nota su cui anche noi dovremo tornare⁴¹ — il filosofo moderno più vicino a Brentano e generalmente riconosciuto come uno dei primi autori in cui è possibile rin-

³⁹ *Psychologie*, p. 272, n. 2; trad. it. p. 171, n. 14.

⁴⁰ Ivi, p. 144; trad. it. p. 169.

⁴¹ Ivi, pp. 176-179, n. 1; trad. it. pp. 191-193, n. 77.

tracciare un pensiero dell'inconscio è Leibniz.⁴² Riprendere ora brevemente il significato della problematica in questione nella filosofia leibniziana nel suo contesto non vuole avere né il sapore di un *excursus* storico né lo scopo di una ricostruzione completa e senza salti dello sviluppo del concetto di inconscio. Si tratta piuttosto di preparare il terreno per una più fruttuosa analisi delle vie proposte da Brentano, in quanto ognuna di esse ha un'origine piuttosto vicina alle tensioni caratteristiche dei filosofi di riferimento di Brentano.

11. L'atto di nascita dell'inconscio nella modernità.

Leibniz e Locke

Sebbene nei suoi testi il termine "inconscio" non compaia mai, la storiografia filosofica e psicologica ha rintracciato in Leibniz sin dai primi decenni dell'Ottocento il padre del pensiero dell'inconscio nella modernità. Ciò che nel suo pensiero è stato riletto in questo senso porta il nome di *petites perceptions*, ossia di percezioni piccole al punto da non poter essere appercepite. La percezione, secondo la definizione della *Monadologia*, sarebbe «lo stato transitorio che implica e rappresenta una moltitudine nell'unità o nella sostanza semplice»⁴³. Essa è cioè la costante e minimale attività sintetica che caratterizza la vita della monade, all'interno della quale, benché essa manchi di parti, hanno luogo senza interruzione «una pluralità di affezioni e di rapporti»⁴⁴. Delle varie *perceptions* che costituiscono «lo stato interiore della monade che si rappresenta le cose esterne», solo alcune se ne di-

⁴² Cfr. M. Kaiser, El Saftig, *Unbewusstes; das Unbewusste*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, XI Bd., pp. 124-133; F. Fornari, A.M. Moschetti, M. Fornaro, *Inconscio*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 6, pp. 5595-5594; Cfr. in proposito anche i testi sulla storia dell'inconscio già indicati *supra*, Cap. I, n. 6. Lo stesso von Hartmann dichiarerà nel suo testo *Philosophie des Unbewußten* destinato ad avere per tre decenni un grandissimo successo: «*Ich bekenne freudig, dass die Lektüre des Leibniz es war, was mich zuerst zu den hier niedergelegten Untersuchungen angeregt hat*». (E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewußten*, cit. p. 31).

⁴³ G. W. Leibniz, *Monadologia* (1714), § 14, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Vol. 1, UTET, Torino 1968, p. 284.

⁴⁴ *Ibidem*, § 13. Probabilmente anche il fatto che le percezioni connotino modificazioni interne all'anima e quindi la mancanza di un riferimento diretto al mondo esterno secondo i successivi canoni della psicologia empirica condurrà poi Wolff a preferire *Vorstellung* o *Perzeption* a *Wahrnehmung* nella sua traduzione tedesca.

stinguono per il fatto di essere dotate di *apperception*, vale a dire della «coscienza o conoscenza riflessa di quello stato interno [...] che non è propria di tutte le anime, e neppure nella medesima anima si trova sempre»⁴⁵. La monade è costituita quindi in ogni istante da un'infinità di percezioni «senza appercezione e senza riflessione, cioè cambiamenti dell'anima di cui non ci accorgiamo perché le impressioni sono o troppo piccole o troppo numerose o troppo congiunte, sicché non si riesce a distinguerle se non in parte». Le percezioni prive di appercezione sono dunque tutte quelle non «abbastanza forti per attirare la nostra attenzione e la nostra memoria»⁴⁶. Uno degli esempi che Leibniz porta a sostegno della propria tesi e che diverrà poi famoso, tanto da ripreso da svariati psicologi – Brentano lo utilizzerà nella discussione della seconda via –, è quello dell'uomo che sente il rumore del mare che si infrange sulla riva. Se il rumore dell'onda consta del rumore di ogni singola goccia, ma il rumore delle singole gocce non viene avvertito, allora la percezione delle singole gocce deve avvenire senza che ce ne accorgiamo, cioè senza che vi sia appercezione.

L'aggettivo “piccolo” contenuto nell'espressione *petites perceptions* non deve poi trarre in inganno e far pensare a qualcosa di ininfluenza nella vita pratica, esse sono «per le loro conseguenze [...] di una efficacia maggiore a ciò che si pensi»⁴⁷. È infatti grazie a queste piccole percezioni che si forma il carattere o che si prendono le decisioni in quei casi in cui gli elementi di cui si dispone consciamente non sarebbero sufficienti. Se nel modificarsi del mondo attorno a sé e nel modificarsi della propria stessa persona rimane e si fissa qualcosa come un'identità personale, un proprio temperamento o un proprio stile di esperienza del mondo, ciò è da ascrivere anche al lavoro senza sosta di quell'infinità di percezioni di cui non abbiamo direttamente nozione, vale a dire le piccole percezioni. Su questo punto emerge già con chiarezza uno dei paradossi più caratteristici di una certa storia dell'inconscio: il cognitivamente piccolo e persino inavvertibile è il dinamicamente

⁴⁵ Id., *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* (1714), in Id., *Scritti filosofici*, cit., p. 276.

⁴⁶ Id., *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704), cit., pp. 14-15; trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in *Scritti filosofici*, cit., Vol. 2, p. 173.

⁴⁷ Ivi, p. 15; trad. it. p. 174.

potente, ciò che è più incisivo, più capace di agire sull'esperienza modificandola. In Leibniz è quindi possibile rintracciare sia un lato cognitivo-razionale della questione, sia un lato pragmatico-vitale – lati che costituiranno poi due differenti correnti nel modo di pensare l'inconscio. Nel nostro ritorno a Leibniz, occorre tuttavia non dimenticare il significato che la dottrina delle piccole percezioni ha all'interno del pensiero di Leibniz e non scambiarla per il risultato di una ricerca empirico-scientifica nello stile delle psicologie ottocentesche. Basti pensare ad esempio al nesso intrinseco tra le piccole percezioni e la metafisica o la matematica leibniziana. Da un lato, infatti, sebbene l'esempio dell'onda che si infrange sulla roccia possa far pensare a qualcosa di simile ad un esperimento o ad una impostazione empirica in generale, il carattere delle *petites perceptions* è metafisicamente legato alla natura della monade. Se in essa si rispecchia l'universo intero, allora non è solo la goccia d'acqua che deve poter essere percepita, ma, appunto, l'intero universo. Dall'altro, il modo in cui si passa dalle percezioni dotate di appercezione e quelle che ne sono prive è legato ad una applicazione della legge matematica del continuo che descrive la gradualità da una chiarezza e distinzione maggiore a una via via sempre minore sino alle percezioni oscure e indistinte non appercepibile⁴⁸. La ragione per cui Leibniz è considerato padre dell'inconscio nella modernità è dunque legata al modo in cui, nei termini degli psicologi successivi, egli fa giocare i tre termini chiave della psicologia: anima, rappresentazione, coscienza, nella sua opera noti col nome di monade, percezione e appercezione. Il rappresentare o percepire è caratteristica dell'anima e non della coscienza. La coscienza infatti non è una sostanza e *in* essa non accade di per sé nulla per la semplice ragione che non c'è nessun *dentro* della coscienza. Essa descrive piuttosto il carattere dell'essere appercepito di alcune rappresentazioni, cioè di quelle che coinvolgono riflessivamente l'io. Il resto non è saputo, non è appercepito e perciò – si dirà solo più tardi – inconscio.

La questione delle *petites perceptions* costituisce per ragioni diverse uno dei punti di maggiore distanza tanto nei confronti di Locke quanto nei confronti di Descartes. A Locke Leibniz rimprovera qui in particolare l'aver pensato che la vita

⁴⁸ Cfr. L. Lütkehaus, *Dieses wahre innere Afrika*, cit., p. 20.

percettiva potesse avere delle interruzioni, delle fasi di assenza di movimento. Secondo Locke infatti il pensiero non può essere un carattere essenziale dell'anima proprio in quanto, ad esempio nel sonno privo di sogni, abbiamo esperienza di interruzioni del pensiero. L'esperienza ci dice quindi solamente che «talvolta pensiamo», dal che siamo abilitati a trarre la sola «conclusione infallibile che c'è qualcosa in noi che ha il potere di pensare» e che il pensare sia per l'anima ciò che il movimento è per il corpo, ossia «non la sua essenza, ma una delle sue operazioni»⁴⁹. Se per Locke è difficile «concepire che qualcosa pensi senza esserne consapevole [*conscious*]⁵⁰, dato che «l'aver *idee* e la *percezione* sono la stessa cosa»⁵¹, non è invece problematico ammettere che l'anima non pensa costantemente. Non avendone esperienza, affermare che l'anima pensi sempre è dal punto di vista di Locke una mera *petitio principii*, come tale indimostrabile. Per quanto ne sappiamo, dovremmo ad esempio onestamente riconoscere la nostra ignoranza su ciò che all'anima accade in tutte le notti in cui non sogniamo.

Il fatto che l'anima non pensi sempre o che una tale questione non possa costituire l'oggetto di una indagine scientifica, dato che rimane d'altra parte l'equivalenza fondamentale tra essere consapevoli di pensare e pensare, porta quindi Locke a rifiutare l'ipotesi di un pensiero inconscio. Ciò che non è conscio non può essere nemmeno pensiero. Ciò che non è conscio è, in altri termini, semplicemente corpo, non cosa pensante, bensì cosa estesa, ma allora perché usare una determinazione negativa (in-conscio) — si domanda Locke — quando si ha a disposizione la designazione positiva di corpo o *res extensa*? Il gioco di anima, rappresentazione e coscienza è così in Locke decisamente più semplice che in Leibniz: l'anima, seb-

⁴⁹ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, cit., II Book, Chap. I, § 10 p. 128; trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1971, p. 138. Dal punto di vista di Leibniz un simile argomento è doppiamente errato: in primo luogo perché presuppone che anche i corpi non siano sempre in movimento, mentre la stasi pura dei corpi non è pensabile quanto la stasi del pensiero; in secondo luogo perché le interruzioni nell'appercezione non ci autorizzano a inferire delle interruzioni nella percezione.

⁵⁰ Ivi, Chap. I, § 11, p. 130: «*it being hard to conceive that any thing should think, and not be conscious of it*»; trad. it. p. 139.

⁵¹ Ivi, Chap. I, § 9, p. 127: «*having ideas and perception being the same thing*»; trad. it. p. 137.

bene non ne venga ancora negata l'esistenza,⁵² proprio in quanto non suscettibile di analisi empiriche viene di fatto esclusa dall'ambito della ricerca scientifica, mentre rappresentazioni e coscienza vanno a convergere nell'identità di pensiero e coscienza di pensiero. Se dunque per Locke pensare, avere delle idee equivale ad essere consapevoli di pensare, Leibniz sottolinea al contrario che pensare o, espresso nei suoi termini, l'avere delle percezioni non significhi di per se stesso appercepirle. È questa la ragione per cui Locke considera insensato concepire il pensiero come essenza dell'anima mentre dal punto di vista di Leibniz il fatto che la vita percettiva costituisca la natura della monade non rappresenta in alcun modo un problema.

Pur nella notevole distanza che separa le loro filosofie, Leibniz e Locke si trovano poi da angolature diverse e su punti differenti entrambi come due figli di Descartes in disaccordo con Descartes. I riferimenti ora rilevati in Leibniz e Locke relativi al nostro tema si collocano infatti all'interno delle tensioni e dei contrasti caratteristici del pensiero del filosofo francese, tensioni da cui come vedremo traggono origine anche le principali differenze nelle concezioni dell'inconscio che percorrono la modernità. Nel nostro percorso a ritroso, dedicare dello spazio ad alcune delle linee portanti della filosofia cartesiana non ha quindi il solo scopo di comprendere qualcosa di più su uno degli autori di riferimento di Brentano, anche perché non è dei richiami brentaniani espliciti a Descartes che intendiamo ora occuparci. La *Psychologie* che invece si riferisce spesso tanto a Leibniz quanto a Locke tralascia in effetti completamente il tema della propria eredità cartesiana.⁵³

⁵² Cfr. *ivi*, Book II, Chap. XXIII, § 5, p. 396; trad. it. p. 352-353: «*It being so rational to affirm there is no body, because we have no clear and distinct idea of the substance of matter, as to say there is no spirit, because we have no clear and distinct idea of the substance of a spirit*».

⁵³ Brentano sembra – almeno nella prima parte della sua carriera – voler resistere in tutti i modi al fatto che con l'epoca moderna sia nato qualcosa di nuovo e intimamente legato anche alla sua propria impostazioni filosofica, il che emerge chiaramente anche nella particolare considerazione che nei primi anni ha – o, appunto, non ha – di Descartes. Per un verso infatti a Descartes è successivamente riconosciuto – di fianco ad altri pensatori – il ruolo di chi ha cominciato qualcosa di nuovo e positivo, come testimonia la sua *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, cit., pp. 15-20. In questa ricostruzione storica Descartes è infatti trattato al fianco di Locke e Leibniz al pari dei filosofi che appartengono al cosiddetto «stadio dello sviluppo» positivo della filosofia. Per altro verso Descartes è dal punto di vista di Brentano anche semplicemente l'ultimo o uno degli ultimi degli scolastici. Da aristotelico e tomista a Brentano saltano all'occhio più volentieri gli elementi di continuità con la prece-

I riferimenti a Descartes cominciano ad apparire esplicitamente nell'opera di Brentano solo molto più tardi, l'anno successivo alla distinzione tra psicologia descrittiva e psicologia genetica, e non in nome di una qualche sentita discepolanza, bensì come una sorta di riconoscimento tardivo della sorprendente consanguineità dell'impostazione di Descartes con la propria principalmente su quattro temi: anzitutto la netta distinzione tra il fisico e lo psichico, dove la divisione tra fenomeni psichici e fenomeni fisici non differisce nel suo contenuto di nulla rispetto alla distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*; in secondo luogo la triplice suddivisione interna ai fenomeni psichici in rappresentazioni, giudizi e moti dell'animo; in terzo luogo la dottrina dell'evidenza nel suo legame con la verità e, in ultima istanza, la natura della percezione interna, vale a dire del rapporto della coscienza con se stessa o dell'autocoscienza⁵⁴.

Attraverso l'analisi di due tematiche fondamentali presenti in Descartes si tratta dunque di lasciare emergere quelle pieghe della storia del pensiero moderno che preparano il terreno alla possibilità – se non addirittura la necessità – di pensare a

dente storia della filosofia medievale che quelli di rottura e Descartes, letto come pensatore scolastico, non merita quindi inizialmente nella prospettiva brentaniana quella particolare attenzione che riceverà appunto solo più avanti. Per i riferimenti a quell'impostazione di pensiero Brentano si riferisce direttamente Tommaso o Aristotele, senza sentire il bisogno di doversi affidare a mediazioni di sorta.

⁵⁴ Brentano dedica a Descartes il suo corso del semestre invernale '88/'89 anche per sottolineare l'aver riscoperto nel filosofo francese la medesima suddivisione dei fenomeni psichici che egli stesso avevo proposto in controtendenza rispetto alla più recente metafisica tedesca, che tendeva a tenere in uno stesso campo rappresentazioni e giudizi, dividendo invece volontà e affetti in due differenti categorie. I testi brentaniani che su questi temi portano l'esplicito riferimento a Descartes sono principalmente tre: F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, cit., pp. 16-24 e 58-66; Id., *Psychologie vom empirischen Standpunkt III. Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein, Äußere und innere Wahrnehmung, Begriffe* (1928), a cura di O. Kraus con introduzione di F. Meyer-Hillebrand, Meiner, Hamburg 1968, pp. 1-36; Id., *Wahrheit und Evidenz* (1930), a cura di O. Kraus, Meiner, Hamburg 1958, pp. 33-37 e 87-91. Altri scritti utili ma non pubblicati dopo la morte di Brentano sono: F. Brentano, *Vom Ursprung unserer Überzeugung von der Körperwelt*, 1907; Id., *Der Solipsismus und seine einzig stichhaltige Widerlegung*, 1915. La letteratura secondaria specifica sull'eredità cartesiana in Brentano non è molto ampia e più che altro distribuita in articoli relativi ad altri temi, come ad esempio i vari articoli di fenomenologia che spesso abbinano Brentano e Descartes nell'eredità husserliana. Ci limitiamo quindi in questa sede ad indicare due lavori specifici sul tema: G. Katkov, *Descartes und Brentano. Eine erkenntnistheoretische Gegenüberstellung*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 1936-37, 30: pp. 580-615; R.E. Aquila, *Brentano, Descartes, and Hume on Awareness*, in: «Philosophy and Phenomenological Research» Vol. 35, No. 2, Dec., 1974, pp. 223-239.

qualcosa come l'inconscio. Le due tematiche, lo anticipiamo sin d'ora, sono l'una una *contrapposizione*, l'altra una *tensione*. Se la contrapposizione è quella che vede fronteggiarsi, in Descartes medesimo innanzitutto, empirismo e razionalismo, la tensione si realizza invece tra trascendentalismo e obiettivismo. Per comprendere ora cosa si nasconda dietro questi titoli e in che modo si faccia strada grazie ad essi l'inizio del pensiero dell'inconscio, occorre da un lato di portare alla luce la novità presente nel *cogito* – novità rispetto alla storia della filosofia precedente e in parte anche successiva – e dall'altro di vedere con quale metodo è lecito studiare il campo di indagine che il esso dischiude.

12. Il ruolo della coscienza nella contrapposizione di empirismo e razionalismo a partire da Descartes

Il *cogito* cartesiano, anzitutto, non allontana l'anima dal campo di ricerca possibile alla maniera di Locke, ma la ridefinisce. Costituendo la prova evidente e certa dell'esistenza dell'«io, cioè [del]l'anima»⁵⁵, il *cogito* stabilisce direttamente anche la sua propria natura di sostanza pensante. Se l'io, la mente, l'anima, l'intelletto o la ragione sono per Descartes termini sinonimi tra loro che si definiscono per il fatto di costituire e definire la *res cogitans* nella sua essenza, è chiaro che nemmeno possono cessare di costituirla e definirla in un qualche momento.⁵⁶ «Col nome di pensiero intendo – afferma Descartes nei *Principia philosophiae* – tutte quelle cose che accadono in noi, essendone noi coscienti, in quanto vi è in noi coscienza di esse»⁵⁷.

⁵⁵ R. Descartes, *Discours de la méthode*, cit., p. 33; trad. it. *Discorso sul metodo*, a cura di M. Garin e T. Gregory, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 45.

⁵⁶ Nella seconda delle sue meditazioni, Descartes lega l'esistenza alla coscienza del cogito e riscopre il significato di mente, anima, intelletto e ragione come sinonimico a quello della sostanza pensante: «*Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae.* (R. Descartes, *Meditationum de prima philosophia in quibus dei existentia et animae a corpore distinctio demonstrantur*, in Id, in *Oeuvres de Descartes VII*, cit., p. 27).

⁵⁷ R. Descartes, *Principia philosophiae* (1644), I, 9, in Id, *Oeuvre de Descartes VIII*, cit., p. 7: «*cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est*»; trad. it. *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche*, vol. 3 a cura di A. Tilgher e M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 607 ss., I, 9. La versione francese del testo redatta dallo stesso Descartes è ancora più esplicita nel presentare la coscienza già come

Tutto ciò che costituisce una modificazione, un accadimento all'interno della *res cogitans* è quindi pensiero e tutto ciò che è pensiero deve anche essere di principio conscio, direttamente coglibile dalla coscienza. Già un secolo prima di Wolff, Cartesio sembra così strappare il termine *conscientia* dall'ambito etico-morale e, equiparandolo alla *cogitatio*, conferirgli una valenza innanzitutto epistemologica e gno-seologica. Di più: se l'evidenza del *cogito* stabilisce il criterio di esistenza e assieme di conoscenza di sé come di tutto il resto, il pensiero deve anche sempre essere autocosciente, pensiero di pensiero o, in altri termini, coscienza di coscienza, sentire sentito, avvertito. Il pensiero così come lo intende Descartes è però pensiero attuale, dell'istante, che ancora non conosce né riflessione né memoria, essendo esso stesso il presupposto di entrambi. Il fatto che il *cogito* sia autocosciente non può cioè avere che fare con un atto riflesso e differito nel tempo rispetto a se medesimo con cui esso si conoscerebbe.⁵⁸ Il *cogito*, vale a dire il sentire, intendere, volere, immaginare — ciò che nella terminologia brentaniana si chiamerebbe *Vorstellen* — è immediatamente autocosciente per la semplice ragione che sentire e sapere di sentire — dove il sapere non è da intendere alla stregua di un sapere intellettuale — sono lo stesso.⁵⁹

Occorre dunque distinguere tra l'atto riflessivo separato dall'atto attuale, su cui l'atto riflessivo può decidere di tornare e dove ha luogo un differimento temporale tra i due atti, e il pensiero come autocoscienza o riflessione attuale e immediata di cui — secondo un uso di per sé improprio del termine riflessione da non confonde-

autocoscienza immediata: «*par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-même*».

⁵⁸ Su immediatezza e attualità del *cogito* insiste Bonicalzi, che distingue la riflessività come secondo atto dalla coscienza attuale, autocosciente in un altro senso: «Il pensiero è sempre coscienza attuale, ma non intrinsecamente determinato dalla riflessività». (F. Bonicalzi, *A tempo e luogo: l'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Jaka Book, Milano 1998, p. 194).

⁵⁹ R. Descartes, *Principia philosophiae* (1644), I, 9: «*Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare*». Cfr. anche Id., *Meditazioni metafisiche. Ragioni che provano l'esistenza di Dio e la distinzione che c'è tra lo spirito e il corpo dell'uomo disposte in modo geometrico*, in *Opere filosofiche*, vol. 2, cit. p. 148: «Col nome di pensiero io intendo tutto ciò che è talmente in noi ce ne abbiamo immediatamente coscienza. Così tutte le operazioni della volontà, dell'intelletto, dell'immaginazione e dei sensi, sono dei pensieri. Ma io ho aggiunto immediatamente per escludere le cose che seguono e dipendono dai nostri pensieri: per esempio, il movimento volontario ha, sì, in verità, la volontà per suo principio, ma di per se stesso, tuttavia, non è un pensiero».

re col primo — parla Descartes. A partire dalla prospettiva cartesiana, pensare ad un sentire che non sa di sentire sarebbe assurdo e contraddittorio poiché equivarrebbe ad un sentire senza “proprietario”, anonimo.⁶⁰ Il *cogito* è invece sempre *cogito di* un soggetto che dal canto suo si sa come tale proprio in virtù del *cogito* stesso. Tale argomento sarà poi ripreso allo stesso modo da Locke, sviluppato nelle sue conseguenze e poi paradossalmente usato in funzione anti-cartesiana, allo scopo di mostrare che, se le cose stanno così, non può darsi pensiero che nello stato di veglia. «Se un uomo addormentato pensa senza saperlo — così intitola Locke il paragrafo 12 dell'*Essay* —, l'uomo dormiente e l'uomo desto sono due persone»⁶¹, il che è inammissibile. Il *cogito* di Descartes è così al tempo stesso l'essenza dell'anima come non vorrà Locke, che intende liberarsi quanto più possibile dalle implicazioni metafisiche delle ricerche empiriche e d'altro canto condivide l'equivalenza tra pensare e sapere di pensare, e sinonimo di autocoscienza come non vorrà Leibniz che, dal canto suo, condivide invece proprio l'identificazione nella *cogitatio* (nei suoi termini chiamata *perceptio*) dell'essenza propria della monade.

L'identificazione di *cogitatio*, *animus* e *mens* nella *res cogitans* e il suo valore di soglia invalicabile e priva di rovescio della conoscenza farebbe ora pensare senza troppi dubbi ad una identificazione di coscienza e anima, vale a dire a quel tipo di relazione anima-coscienza o della coscienza con se stessa che sarebbe poi stato ampiamente criticato dal resto della filosofia moderna come da quella contemporanea sotto il titolo di autotrasparenza della coscienza o dell'io. Una simile ipotesi si conferma ad esempio quando, nelle sue quarte risposte alle obiezioni alle meditazioni, Descartes prende in esame alcune critiche di Arnauld relative a questo tema e ritiene addirittura «*per se notum*» il fatto che «non può esservi in noi nessun

⁶⁰ Cfr. anche S. Roux, *Pour une conception polémique du cartésianisme. Ignace-Gaston Pardies et Antoine Dilly dans la querelle de l'âme des bêtes*, *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, ENS Editions, pp.315-337, 2013. <halshs-00813052>. L'articolo mostra bene come il dibattito filosofico francese di fine Seicento non potesse più fare a meno di paragonarsi con la distinzione cartesiana tra autocoscienza immediata e riflessa.

⁶¹ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, cit., II Book, § 12 p. 131; trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, cit. p. 140.

pensiero del quale, nel momento stesso che è in noi, non abbiamo una coscienza attuale»⁶².

Si tratta di una mossa teoreticamente dirompente, che tende a non fare distinzioni all'interno della *res cogitans* e che perciò, come esemplifica chiaramente una certa storia della psicologia, quasi nessuno in ambito tedesco sceglierà di seguire fino in fondo. In Wolff infatti, come abbiamo visto, *Seele* e *Bewusstsein* rimangono ben distinti tra loro e tale distinzione, sebbene in forme e modi sempre differenti a seconda degli autori, permane come una costante nel pensiero tedesco almeno fino a quando Lange e con lui Brentano non si decideranno per una psicologia senz'anima, per una psicologia dei fenomeni psichici. Il *cogito* cartesiano inteso come la coestensione di *animus* e *conscientia* inventa in questo senso qualcosa di diverso dal senso interno delle psicologie precedenti e di ereditabile solo a patto di significativi distinguo dalle psicologie successive, le quali d'altra parte, sia pure per marcare la propria distanza, non potranno fare a meno di riferirvisi.

Il *cogito* identifica quindi un campo nuovo, un interno, un'interiorità né aperta dalla riflessione temporalmente differita né raggiunta grazie ad un atto conoscitivo separato dall'atto costante del sentire, di qualsiasi tipo sia il sentire in questione⁶³, bensì direttamente disponibile e accessibile. Anche quando Descartes sotto la pressione delle critiche di Arnauld propone di distinguere tra il sentire diretto proprio del bambino e il pensare riflesso proprio dell'adulto, comunque non individua nel primo livello di riflessione semplice un atto differito da quello del sentire. La riflessione tipica del pensare adulto è infatti «unita a tal punto con la sensa-

⁶² R. Descartes, *Opere filosofiche*, vol. 2, cit. p. 232; Cfr. l'originale latino in Id., *Oeuvres de Descartes VII*, cit., p. 246: «*nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cujus eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non sumus*».

⁶³ Cfr. a riguardo anche F. Bonicalzi, *Passioni della scienza. Descartes e la nascita della psicologia*, Jaka Book, Milano 1990, p. 110: «Dire che l'interiorità cartesiana inaugura una dimensione psicologica della coscienza precedentemente sconosciuta significa sottolineare che diviene ora possibile un "luogo" in cui fare esperienza del pensiero senza dover supporre una coscienza riflessa gnoseologicamente intesa. Proprio questo, che ciò che accade nell'anima abbia un suo "sapersi" e che questoapersi non debba passare attraverso il corpo o la riflessività, questo è il nodo che segna la distanza tra l'interiorità cartesiana e il senso interno aristotelico».

zione, che accadono insieme, e non sembrano essere distinguibili l'una dall'altra»⁶⁴.

Un'interpretazione così netta e definita del termine coscienza all'interno della filosofia cartesiana sarebbe tuttavia, per quanto in gran parte giustificata, piuttosto parziale. L'identificazione di anima e coscienza data dall'attualità autocosciente del *cogito* presenta infatti non poche difficoltà all'interno del pensiero cartesiano stesso e non solo agli occhi dei suoi successivi detrattori. I primi problemi saltano all'occhio se si pensa a ciò che nella contrapposizione tra razionalisti e empiristi dovrebbe fare di Descartes un esponente di questi ultimi. Egli viene infatti da una parte annoverato non solo come uno dei razionalisti, bensì come il primo, il fondatore del razionalismo moderno proprio in quanto si schiera tra i sostenitori dell'esistenza di idee innate. D'altra parte, nel suo pensiero manca qualcosa che sarà invece presente in Leibniz e Wolff, o in generale in chiunque si sia poi schierato a favore dell'esistenza di idee innate e che fa del caso di Descartes un'eccezione — manca cioè una chiara e univoca differenziazione tra anima e coscienza. Una delle domande fondamentali a cui tutti i sostenitori delle idee innate devono rispondere ha infatti a che fare con la condizione in cui tali idee si devono trovare tutte le volte che non sono coscienti, o comunque prima di essere divenute coscienti la prima volta. Il razionalismo tedesco risolve la questione normalmente in due modi: o complicando il gioco interno ad una delle due *res*, o, più radicalmente, come nel caso di Leibniz, sostituendo il dualismo con un monismo metafisico⁶⁵ in cui comunque coscienza e anima, *Bewusstsein* e *Seele*, idee appercepite e percepite, pur essendo tra loro intimamente legate nel modo sopra descritto, non sono lo stesso.

Come stiano le cose a tale riguardo per Descartes non è quindi così chiaro come i riferimenti al *cogito* farebbero a prima vista pensare dato che, da un lato,

⁶⁴ R. Descartes, *Descartes à Arnauld*, 29 juillet 1648, in *Oeuvres de Descartes V*, cit., p. 220-221, trad. nostra nel testo: «cum autem adultus aliquid sentit, simulque percipit se prius idem non sensisse, hanc secundam perceptionem reflexionem appello, atque ad intellectum solum refero, quamvis sensationi adeo coniunda sit, ut simul fiant, et ab invicem distingui non videantur».

⁶⁵ L'espressione "monismo metafisico" in questa sede vuole rimandare semplicemente al fatto che Leibniz prende le distanze dal modello cartesiano delle due sostanze, preferendo ad esso quello della monade come unica sostanza.

l'anima viene equiparata alla coscienza ed è da questo punto di vista pura autocoscienza sempre attuale senza storia né memoria, mentre dall'altro lato essa è chiamata ad essere sede delle idee innate, come quella di Dio o della perfezione, senza che venga tuttavia meglio chiarito in quale limbo pre- oppure sub-coscienziale dovrebbe trovarsi tutto ciò che è *res cogitans*, ma non è attualmente presente alla coscienza, dalle disposizioni caratteriali alle idee innate fino alla miriade di rappresentazioni dimenticate e poi ricordate o in generale potenzialmente ricordabili.⁶⁶ Occorre quindi ora domandarsi di nuovo e alla luce del conflitto che l'equivalenza tra *mens* e *conscientia*, radicalizzata poi ad esempio da Locke, genererebbe con la dottrina delle idee innate, se tra anima e coscienza nel vocabolario cartesiano non vi sia davvero alcuna differenza rilevante. In questo contesto è opportuno ricordare che, nonostante Descartes sia passato alla storia come il filosofo della coscienza, la parola *conscientia* è una delle meno utilizzate e meno familiari al filosofo francese, che non ne dà in realtà mai una definizione chiara.⁶⁷ È questa la ragione per cui alcune volte, quando essa è usata nel significato di *natura* della *res cogitans*, ci sembra di doverla annoverare di fianco ai suoi vari sinonimi come ad esempio a spirito, intelletto, ragione, anima. Altre volte invece essa viene accostata al percepire e al pensare, coi quali indicherebbe invece l'insieme degli atti di pensiero come un attributo o un'attività della sostanza pensante.⁶⁸ In altri termini, la coscienza è per

⁶⁶ Di tale difficoltà interna al pensiero cartesiano di accorge in questi termini Windelband non a caso occupandosi del problema dell'inconscio. Egli non propone particolari interpretazioni, soluzioni o approfondimenti su questo punto, ma si limita piuttosto ad osservare che è proprio a causa della coestensione di *mens* e *conscientia* che «i cartesiani nella disputa sulle idee innate si rassegnavano così malvolentieri a rifugiarsi nell'assunzione della loro esistenza inconscia», che pure sarebbe stata una soluzione sensata. Cfr. W. Windelband, *Die Hypothese des Unbewußten*, in: «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», Jahrgang 1914, IV Abhandlung, Heidelberg 1914, pp. 3-22, p. 20.

⁶⁷ Cfr. A. Kemmerling, *Descartes über das Bewusstsein*, in: «Studia Philosophica» 55 (1996), Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, pp. 85-114. Proprio all'inizio dell'articolo, Kemmerling fa notare che nell'*index général* dell'edizione critica ufficiale dell'opera di Descartes curata da C. Adam e P. Tannery (*Index général*, in R. Descartes, *Oeuvres de Descartes XII*, cit., p. 76) la voce *conscientia* è addirittura assente.

⁶⁸ Nelle sue risposte alle obiezioni di Hobbes, Descartes stabilisce un'equivalenza tra il modo in cui gli atti corporei grandezza, figura e movimento stanno alla *res extensa*, il modo in cui gli atti di pensiero (la traduzione italiana di *actus cogitativos* con "atti intellettuali" è in questo caso fuorviante) stanno alla *res cogitans*. Cfr. R. Descartes, *Oeuvres de Descartes VII*, cit., p. 176; trad. it. Id., *Opere filosofiche*, vol. 2, cit., p. 166.

un verso essenza [*natura*] dell'anima e per altro facoltà dell'anima. La presenza di una simile ambiguità è un indice del fatto che il rapporto tra anima e coscienza non è nemmeno in Descartes un rapporto di semplice sinonimia.

Torna utile a questo proposito servirsi delle definizioni cartesiane di *distinctio realis, modalis e rationis*.⁶⁹ Il primo tipo di distinzione è l'unico propriamente metafisico e ha a che fare con la differenza tra sostanze: dove si è in grado di concepire una sostanza in maniera chiara e distinta, separata da un'altra sostanza, si è di fronte ad una *distinctio realis*, esemplificata di fatto dalla sola distinzione tra le due *res*. La *distinctio modalis* riguarda la differenza tra diversi modi di una sostanza tra loro e con la sostanza stessa, come ad esempio accade nella relazione movimento-figura-sostanza estesa o affermazione-ricordo-sostanza pensante. La sostanza è concepibile di volta in volta senza alcuni di questi modi – un corpo fermo così come uno spirito che afferma, ma in un certo momento non ricorda –, così come i modi sono concepibili gli uni senza gli altri, ma non senza la sostanza di cui sono modi. La terza distinzione, la *distinctio rationis*, “distinzione di ragione” chiamata anche “distinzione logica”, è quella che ci interessa qui e si riferisce al rapporto tra sostanza e attributi. Mentre una sostanza è pensabile senza un modo, non è pensabile senza un suo attributo⁷⁰. Ciò significa che la “distinzione di ragione” è di natura puramente logica e non ha né rilevanza metafisica né rilevanza modale (o empirica). Vale a dire che l'anima può essere concepita senza coscienza esclusivamente da un punto di vista logico, nel senso che l'una è sostanza e l'altra è attributo, mentre in senso metafisico e di fatto no, poiché dove c'è l'una c'è anche l'altra. Anche corpo ed estensione sono in questo senso lo stesso eccetto che dalla prospettiva della *distinctio rationis* e infatti, come nella relazione tra *mens* e *cogitatio*, dove si ha l'uno si ha anche sempre l'altra.

Tale precisazione rispetto al rapporto tra anima e coscienza in Descartes risolve però il problema solo a metà: se impedisce di pensare l'identificazione o la sino-

⁶⁹ Cfr. R. Descartes, *Principia philosophica*, in Id., *Oeuvres de Descartes VIII*, cit., §§ 60-64, pp. 28-31: «*distinctio triplex est: realis, modalis & rationis*» (Ivi, p. 28). Il ricorso a questi tre tipi di distinzione per comprendere il rapporto tra anima e coscienza si trova nel sopra citato articolo di A. Kemmerling, *Descartes über das Bewusstsein*, cit., pp. 89-90, n. 13.

⁷⁰ Cfr. R. Descartes, *Oeuvres de Descartes VIII*, cit., § 56, p. 26, dove Descartes distingue modi, qualità e attributi.

nimia tra le due espressioni, non modifica le cose per quanto riguarda la loro coestensione. Da un lato, è chiaro ad esempio che la metafora che pensa la coscienza come un palcoscenico interno non si addice in realtà per nulla al pensiero cartesiano⁷¹ essa dovrebbe essere al massimo lo spettatore di ciò che accade nello spirito o la rappresentazione (teatrale) stessa, dove però insieme alla figura dello spettatore verrebbe a mancare l'adeguatezza dell'analogia. Dall'altro lato, la coscienza rimane, pur nella sua distinzione logica dall'anima, identica ad essa per ciò che concerne il territorio di competenza.

Oltre a quella appena messa in luce grazie alla *distinctio rationis*, vi è un'altra via attraverso cui la coestensione tra anima e coscienza può essere messa in discussione. Tale via è legata a ciò che della metafisica scolastica e classica rimane di fatto come eredità nell'opera cartesiana, non sempre accompagnata da un'adeguata attenzione critica nel valutare la compatibilità tra tale eredità e la dirompente novità che la dottrina della coscienza portava con sé. Si tratta della descrizione dei gradi della conoscenza ripresa da Aristotele e piegata senza ulteriori modifiche all'interno dell'impianto metafisico delle due sostanze che si trova nelle risposte alle seste obiezioni alle *Meditazioni*.⁷² Qui Descartes distingue «tre specie di gradi» all'interno della «certezza del senso»: il primo grado «deve considerare solo ciò che gli oggetti esteriori cagionano immediatamente nell'organo corporeo»⁷³; il secondo «contiene tutto quel che risulta immediatamente nello spirito dal fatto che esso è unito all'organo corporeo così mosso e disposto dai suoi oggetti»⁷⁴ sentimenti di dolore, solletico, fame, sete, colori, suoni, sapori, odori, caldo e freddo rientrano in questo secondo grado; il terzo comprende infine tutti i giudizi che siamo soliti dare dopo la nostra giovinezza riguardo alle cose che sono attorno a noi»⁷⁵ grazie al giudizio si può riconoscere, ad esempio, che il bastone immerso nell'acqua che il senso ci restituisce come rotto è in realtà diritto. Ora, se i primi due gradi si

⁷¹ Cfr. A. Kemmerling, *Descartes über das Bewusstsein*, p. 91.

⁷² Cfr. R. Descartes, *Sextae responsiones*, §9, in Id., *Oeuvres de Descartes VII*, cit., pp. 436-439; trad. it. Id., *Opere filosofiche*, vol. 2, cit., pp. 403-405.

⁷³ Ivi, p. 436; trad. it. p. 403. Nella traduzione italiana è presente «non» prima di «deve», ma è un errore che nel testo non abbiamo riportato.

⁷⁴ Ivi, p. 437, trad. it. p. 403.

⁷⁵ *Ibidem*.

coappartengono secondo la dinamica di un parallelismo diretto tra supporto cerebrale e senso, che si comportano come la faccia rivolta alla *res extensa* e quella rivolta alla *res cogitans* dei medesimi movimenti, il terzo grado si distingue dai primi due proprio in quanto si sottrae al parallelismo diretto col cervello o con sostanza estesa. In questo quadro è chiaramente rintracciabile la classica distinzione tra senso e intelletto, dove l'attributo *conscientia* si legherebbe di diritto solo all'intelletto, unico sinonimo a pieno titolo della sostanza pensante.⁷⁶

Anche tale via ha comunque almeno due problemi: innanzitutto va osservato che di per sé anche il senso, in quanto capace di produrre modificazioni nella *res cogitans*, è da considerare come un modo della *res cogitans* e come tale deve cadere sotto il suo attributo, ovvero la coscienza — è in questo senso che non è chiara la ragione per cui l'intelletto dovrebbe essere sinonimo di *res cogitans* più a giusto titolo del senso ; in secondo luogo, se anche fosse possibile sostenere che Descartes pensa alla coestensione di coscienza e sostanza pensante in quanto intelletto distinto dal senso, questo consentirebbe sì di non dover più concepire il parallelismo tra pensieri e modificazioni cerebrali come assoluto e diretto, ma non risolverebbe il problema da noi posto rispetto alla collocazione delle idee innate, che a rigore non possono in alcun modo venire dal senso, ma hanno la loro sede nell'intelletto.

Il tentativo più convincente di mettere in questione l'equivalenza tra anima e coscienza deriva forse da un'altra semplice osservazione, mossa da Descartes medesimo paradossalmente proprio in corrispondenza di uno dei passi sopra citati più esplicitamente diretti ad affermare la coestensione del dominio di spirito e coscienza. Appena dopo aver scritto che «non può esservi in noi nessun pensiero del quale, nel momento stesso che è in noi, non abbiamo una coscienza attuale», il filosofo francese si sofferma infatti sull'espressione: «nel momento stesso che è in noi», e sembra voler distinguere una «conoscenza attuale» da una coscienza «in po-

⁷⁶ Cfr. A. Kemmerling, *Descartes über das Bewusstsein*, cit., pp. 92-95. L'autore prova attraverso questa via a slegare la coscienza cartesiana dall'immagine sensualistica che se ne potrebbe avere, riducendo la sua estensione alle sole operazioni dell'intelletto.

tenza»⁷⁷, se non per quanto riguarda i pensieri, almeno per ciò che concerne le facoltà. Volendo estendere tale osservazione, si potrebbe quindi affermare che la coscienza è sempre attualmente consapevolezza dei pensieri attuali dell'intelletto, campo da cui sono esclusi non solo facoltà e disposizioni, ma anche ricordi e memoria. Il pensiero è così solo pensiero attuale e la coscienza non è altro che l'autocoscienza del pensiero. Distendendo la formula cartesiana si ottiene dunque: *cogito*, ne sono attualmente cosciente poiché se non ne sapessi nulla non potrei affermarlo, *ergo sum res cogitans*, vale a dire quella sostanza il cui attributo il pensare autocosciente, anche se non nel senso dell'autocoscienza riflessa è sempre solo attualmente la via d'accesso ad essa. Per Descartes come per Locke, l'idea di un pensiero non attualmente autocosciente è da respingere come l'idea di un pensiero senza soggetto.

La questione relativa alla compatibilità del modello metafisico delle due sostanze inaugurata dal *cogito* con la dottrina delle idee innate non può comunque considerarsi risolta e la contrapposizione interna al pensiero di Descartes, con tutte le osservazioni e distinguo possibili, permane. Si tratta del resto di quella contraddizione interna che fa di questo pensatore il padre dei conflitti caratteristici dell'epoca moderna: è a Descartes che si rifà Locke quando vuole dimostrare l'identità tra pensare e coscienza di pensare così come è a Descartes che si rifà la linea razionalista e sostenitrice delle idee innate. La storia della contrapposizione tra empirismo e razionalismo, piuttosto che trovare in Descartes l'esponente di uno solo dei due poli, ha dunque secondo questa lettura in lui l'inizio di entrambe le correnti, di chi da un lato, forte dell'identificazione di coscienza e autocoscienza, ha progressivamente rinunciato al concetto di anima e chi, dall'altro, assumendo la coscienza come l'attributo principe dell'anima ha inteso mantenere tutta la distanza categoriale che separa i due concetti.

Non è difficile riscontrare sin d'ora almeno una delle decisive assonanze con il lato non innatista della posizione cartesiana che Brentano, più o meno consapevolmente, porta con sé già nella *Psychologie*, ossia la definizione della coscienza

⁷⁷ R. Descartes, *Quartae responsiones*, in Id., *Oeuvres de Descartes VII*, cit., p. 246; trad. it. Id., *Opere filosofiche*, vol. 2, cit., p. 232.

sempre e solo come atto e non come contenuto, come qualcosa di statico o di esteso nel tempo.

13. *La psicologia nella tensione fra trascendentalismo e obiettivismo a partire dalla Krisis husserliana*

L'opposizione tra empirismo e razionalismo non esaurisce tuttavia la ricchezza presente nell'interiorità di nuovo tipo portata alla luce da Descartes. Essa mostra uno dei suoi aspetti più interessanti e profondi in un'altra tensione caratteristica, che vede da un lato il *cogito* come soglia invalicabile e punto di partenza per la conoscenza del mondo, dall'altro il campo dischiuso dal *cogito* come oggetto di ricerca parallelo al mondo, come qualcosa che, alla maniera del mondo, ci sta di fronte e può essere analizzato con l'ausilio delle *Naturwissenschaften*.

Ciò riconduce direttamente alle considerazioni su Descartes proposte nel primo capitolo dove, sulla scia delle analisi husserliane nella seconda parte della *Krisis*⁷⁸, emergeva come il filosofo francese avesse insieme ereditato e conferito dignità metafisica all'idea obiettivista e matematizzante di una natura in sé conclusa escogitata da Galilei, dal canto suo forse non direttamente interessato ai potenziali risvolti teoretici dell'universalizzazione del suo metodo. Nella misura in cui la scienza naturale obiettivante e matematizzante diviene l'ideale della scienza in generale e la fondazione di una qualsiasi altra scienza particolare deve perciò «essere guidata dall'idea di una teoria razionale corrispondente, di un *ambito in sé razionale*»⁷⁹, il mondo psichico che si apre di fianco a quello naturale, «dato il suo specifico riferimento alla natura, non porta a una mondanità autonoma»⁸⁰, bensì ad un campo uguale e speculare a quello naturale. Husserl rimprovera a Descartes di non aver saputo riconoscere la portata della scoperta dell'*ego cogito* e di averlo perciò utiliz-

⁷⁸ Hua, Bd. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954, Nachdruck 1962, II Teil, pp. 18-104; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, avvertenza e prefazione di E. Paci, trad. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1972, pp. 51-128. Cfr. anche *supra*, § 6.

⁷⁹ Ivi, p. 63; trad. it. p. 91.

⁸⁰ Ivi, p. 61; trad. it. p. 89.

zato per giustificare e fondare definitivamente il mondo obiettivo della matematica e della geometria che avrebbe dovuto piuttosto mettere in questione da cima a fondo. L'*epoché* messa in opera nelle *Meditazioni metafisiche* non è cioè abbastanza radicale da liberare l'autore dai suoi pregiudizi obiettivisti.

L'idea di un mondo in sé come di una totalità infinita e in sé conclusa, già data, salda, sicura, oggettiva, come «*mondo di corpi realmente circoscritto in sé*»⁸¹ che guida la scienza che su di essa lavora ha bisogno di un fondamento, di una giustificazione apodittica, di un inizio auto-evidente, di un *reale* non suscettibile di dubbio su cui tutto possa basarsi. Tale inizio viene, come è noto, offerto dall'*ego*, fenomenologicamente e essenzialmente definito dal *cogito*. Che sia stata fraintesa o meno dallo stesso Descartes, la posizione del *cogito* come fondamento primo della conoscenza introduce nella storia della filosofia un motivo nuovo, destinato a permanere nella modernità. Per un verso, quindi, la radicalità intrinseca nella scoperta del *cogito* doveva portare al dischiudersi di un mondo precedente e in questo senso indipendente da quello della scienza naturale, mentre per altro verso i successi pratici e la promessa di un avanzamento sistematico e infinito delle scienze della natura finivano per imporre quasi retroattivamente i propri metodi su ciò che doveva fondare la loro validità, ovvero il campo dell'*ego* aperto dal *cogito*. Husserl definisce in questo modo nel titolo di un noto paragrafo della *Krisis* le due anime che fanno di Descartes allo stesso tempo «il fondatore dell'*idea moderna di un razionalismo obiettivistico* e [...] del *motivo trascendentale* chiamato a diromperlo [*sprengen*]»⁸². Se la cifra di ciò che chiamiamo obiettivismo è quella di «muoversi sul terreno del mondo già dato come ovvio nell'esperienza e di perseguirne la "verità obiettiva"», per il trascendentalismo⁸³ invece «il senso d'essere del mondo-della-vita già dato è una *formazione soggettiva*, è un'operazione della vita esperiente, pre-scientifica»⁸⁴. Dal punto di vista trascendentale, «il primo in sé non è l'essere del mondo nella

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² Ivi, p. 74; trad. it. p. 101. Corsivo nostro.

⁸³ Il senso con cui in questo paragrafo utilizziamo il termine *trascendentale* o *trascendentalismo* – seguendo per un breve tratto il modo in cui Husserl stesso se ne serve – non ha il senso peculiare che esso assumerà in Kant o negli idealisti cosiddetti classici come Fichte, Hegel o Schelling. L'espressione *motivo trascendentale* è qui da assumere nella sua accezione più ampia.

⁸⁴ Hua VI, p. 70; trad. it. p. 97.

sua indubitabile ovvietà», quanto piuttosto «*la soggettività, in quanto essa pone ingenuamente l'essere del mondo e poi lo razionalizza, oppure (il che è lo stesso) lo obiettivizza*»⁸⁵.

Tale tensione [*Spannung*] interna al pensiero cartesiano determinerà l'inizio di una sorta di concorrenza piena di fraintendimenti tra gnoseologia filosofica e psicologia. Se il gioco ha inizialmente luogo all'interno della filosofia medesima, tra due correnti o tendenze interne ad essa, la psicologia prenderà via via sempre più le distanze dalla filosofia — la sua messa al bando da parte di Kant costituirà una tappa decisiva di questo progressivo congedo —, ponendosi come una scienza parallela alla filosofia, che con essa però condivide un ambito decisivo del campo di ricerca, lo psichico. La filosofia, cui da sempre spettava il compito di discernere le conoscenze valide da quelle non valide secondo criteri assoluti, indipendenti da questa o quella scienza particolare o da questa o quella esperienza particolare, si trova per la prima volta in maniera così eclatante messa in questione, per così dire, in casa propria, nel suo compito specifico di occuparsi del funzionamento e delle leggi della conoscenza. L'esclusiva della filosofia in materia gnoseologica — e proprio in ciò si situa il cortocircuito magistralmente messo in luce da Husserl — viene ora messa in dubbio proprio dalla scienza che la filosofia stessa stava per altro verso fondando e legittimando⁸⁶. Il motivo trascendentale, quello più propriamente filosofico, di per sé vocato ad essere la fonte della critica più compiuta e potente all'«in sé» del mondo obiettivo, a deformarlo, viene quindi da Descartes utilizzato per fondare l'obiettivismo scientifico, per riconoscergli la propria legalità. Prima ancora del passaggio che porta dall'*ego cogito* all'idea di Dio — all'interno del percorso di Descartes altrettanto problematico —, il problema individuato da Husserl consiste nel fatto che ciò che risponde al criterio dell'evidenza, ciò che è chiaro e

⁸⁵ Ivi, p. 70; trad. it. p. 98.

⁸⁶ Così, nel tentativo positivo di una mediazione, Sachs-Hombach commenta all'inizio del proprio libro il cortocircuito caratteristico del rapporto tra psicologia e filosofia: «Il problema della conoscenza possiede due volti: collega la fondazione della validità di sapere con la domanda sull'origine del conoscere. Alla filosofia viene tradizionalmente riservato il primo ambito, il secondo lo tratta la psicologia empirica. La psicologia filosofica intraprende il tentativo di una mediazione: essa interroga le relazioni di validità e genesi» (K. Sachs-Hombach, *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte*, Verlag Karl Aber, München 1993, p. 2, trad. nostra).

distinto è già deciso in partenza, è ciò che risponde ai criteri di matematizzabilità o geometrizzabilità.

La tensione tra *motivo trascendentale* e *idea di un razionalismo obiettivistico*, diversamente dalla opposizione tra l'impostazione empirista e quella razionalista, non si gioca tra due paradigmi equivalenti e contrapposti che si fronteggiano sullo stesso piano. La presenza di uno dei due poli non esclude qui di per sé quella dell'altro. Quella trascendentale non è un'idea, una visione del mondo che si contrappone ad un'altra idea con la quale non può convivere, essa è piuttosto un *Motiv* che lavora ad un livello più originario, più profondo e che riemerge come elemento di tensione interna in varie psicologie di per sé fondate sull'*idea* obiettivista di un mondo in sé già dato⁸⁷. Così, il motivo trascendentale non si trova inizialmente espresso dall'una o dall'altra psicologia come un paradigma autonomo, esso costituisce bensì un accento critico interno al paradigma obiettivista, capace di diromperlo proprio in quanto capace di fondarlo⁸⁸.

Con questa sua rilettura della modernità, Husserl intende affermare anche che la *tensione* tra obiettivismo e trascendentalismo che ha animato i dibattiti filosofici nei secoli che lo separano da Descartes ha un carattere più radicale e originario dell'*opposizione* tra empirismo e razionalismo. Dalla più «comune contrapposizione di empirismo e di razionalismo» afferma infatti Husserl «non bisogna lasciarsi fuorviare»⁸⁹, in quanto essa si inserisce in un contesto segnato da delle questioni che la precedono. Il razionalismo obiettivista trattato *Krisis* è quindi qualcosa di diverso dal razionalismo che accomunerebbe Descartes, Spinoza, Leibniz eccetera

⁸⁷ Ciò viene sottolineato in maniera efficace da Majolino: «*En ce sens il faut insister sur le fait que Husserl nous invite à penser le rapport entre motif transcendantal et idée objectiviste, moins comme un conflit frontal entre deux visions ou deux paradigmes que comme un conflit de tendances, de forces, et qui peut produire des équilibres précaires*». (C. Majolino, *Des signes et des phénomènes. Husserl, l'intrigue des deux psychologies et le sujet transcendantal*, cit. p. 178).

⁸⁸ Husserl arriva addirittura ad affermare che «tutta la storia della filosofia, a partire dalla comparsa della “teoria della conoscenza [*Erkenntnistheorie*]” e dei seri tentativi di una filosofia trascendentale, è la storia di poderose tensioni [*Spannungen*] tra la filosofia obiettivistica e la filosofia trascendentale, è la storia dei tentativi di preservare l'obiettivismo e di riplasmarlo in forme nuove e, d'altra parte, dei tentativi del trascendentalismo di venire a capo delle difficoltà che l'idea della soggettività trascendentale e il metodo che essa esigea portavano con sé». (Hua VI, p. 71; trad. it. p. 98).

⁸⁹ Hua VI, p. 63; trad. it. p. 91.

da una parte contrapponendoli all'empirismo di matrice inglese dall'altra. Il razionalismo cui Husserl si riferisce include in effetti tanto Locke, per via della sua cecità rispetto al motivo trascendentale e fede nella possibilità di «naturalizzazione della sfera psichica»⁹⁰, quanto Leibniz, altrettanto indifferente al trascendentalismo anche se, rispetto al primo, di tutt'altro avviso per ciò che concerne l'impianto metafisico di riferimento.

A proposito della storia del trascendentalismo nella filosofia moderna, un ultimo paragrafo sarebbe a questo punto da dedicare a Hume e Kant. Husserl stesso individua in entrambi questi pensatori le due tappe decisive sebbene ancora piene di fraintendimenti sulla via della comprensione della vera natura del motivo inaugurato da Descartes. In Hume e nel Kant critico da Hume risvegliato diviene infatti tema centrale il problema della fondazione soggettiva delle categorie che rendono possibile l'esperienza e a cui di norma la conoscenza ingenuamente si affida. A tale approfondimento dettagliato dovremo tuttavia in questa sede rinunciare anzitutto a causa del ruolo più marginale che questi due autori giocano per lo sviluppo del pensiero di Brentano in generale e per il capitolo della *Psychologie* di cui ci stiamo occupando più in particolare. Se Hume non è tra gli empiristi più amati da Brentano, che non condivide la sua vena scettica, Kant è bersaglio costante di molteplici critiche, tanto che i due autori si trovano citati nella *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*⁹¹ come protagonisti rispettivamente del secondo e del terzo stadio della decadenza filosofica moderna, che dal punto di vista brentano trova proprio nella vena illuminista per un verso e in quella scettica che vi risponde per altro verso le ragioni del proprio degrado.

Se Brentano non è interessato alla forma di trascendentalismo sviluppata da Kant, ciò lo si deve al fatto che il motivo trascendentale agisce nella filosofia kantiana in un senso marcatamente antipsicologico, teso a smascherare l'inconsistenza del paralogismo cartesiano, wolffiano e razionalista in generale⁹². Kant non solo ri-

⁹⁰ Ivi, p. 64; trad. it. p. 92.

⁹¹ F. Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, cit., pp. 46-47, 48-58.

⁹² Si tratta del rimprovero alla psicologia razionale presente nella seconda parte prima *Critica*. Kant individua l'errore in una indebita sostanzializzazione dell'Io penso, condizione di possibilità dell'esperienza non a sua volta direttamente esperibile in quanto soggetto

nuncia ad una prospettiva psicologica, ma ne denuncia la non scientificità di principio⁹³, usando quindi per la prima volta il motivo trascendentale dall'esterno della psicologia come motivo delegittimante e non fondante⁹⁴. Ciò che in Kant è rilevante per quanto concerne la storia del concetto di inconscio ha infatti storicamente a che fare da una parte con la trattazione esplicita del tema delle rappresentazioni oscure presente nella sua *Antropologia*, ma dall'altra parte direttamente con il cuore della pretesa della prima *Critica*. Il famoso paragrafo dell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* che tratta delle rappresentazioni oscure pone la questione in termini in effetti non particolarmente differenti da quelli di Leibniz⁹⁵, ma diverso è il caso degli sviluppi del concetto di inconscio provenienti dalle varie interpretazioni della sua *deduzione trascendentale delle categorie*, ossia del centro del discorso

delle categorie (Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), a cura di T. Valentiner, Meiner, Leipzig 1919, pp. 349 e segg; trad. it. *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, a cura di V. Mathieu (1959), Bari 2005, pp. 262 sgg).

⁹³ È nota la critica kantiana alla psicologia come possibile scienza trascendentale a priori in generale. Tale critica è legata al modello matematico di scienza dipendente dalle forme pure a priori dell'intuizione di spazio e tempo. Alla *Seelenlehre* è quindi precluso l'accesso al rango delle scienze proprio perché manca la forma spaziale necessaria all'applicazione della matematica, poiché «da pura visione interiore in cui devono essere costruite le manifestazioni psichiche [*Seelenerscheinungen*] è il tempo, che ha una sola dimensione». (I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), a cura di A. Höfler, Pfeffer Verlag, Leipzig 1900, p. 7. Cfr. in generale l'intera *Vorrede* in *ivi*, pp. 3-14).

⁹⁴ Tale funzione del motivo trascendentale in Kant corrisponde solo in parte all'uso di cui Husserl parla nella *Krisis* rispetto alla legittimazione delle scienze proprio in quanto la delegittimazione della psicologia da parte di Kant non avviene come messa in questione delle *Naturwissenschaften* in generale, bensì al contrario come accusa dell'incapacità da parte della scienza dell'anima di rispondere ai criteri che rendono tale una scienza, ossia l'applicabilità della matematica. La continuità con Husserl è in questo contesto da ricercare piuttosto nel fatto che con lui inizia un percorso fruttuoso di purificazione o “depsicologizzazione” del motivo trascendentale.

⁹⁵ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit. § 5. Tale paragrafo è prezioso per una ricostruzione della storia dell'inconscio che riprende la compresenza vista sopra all'interno della tradizione leibniziana di un lato prettamente cognitivo e di uno più irrazionalistico-vitale e collega tale tradizione a quella che poi tramite Schopenhauer e Nietzsche porterà anche a Freud. La rappresentazione oscura è anche qui qualcosa di cognitivamente indistinto, dai contorni sfumati e insieme emozionalmente potente. Cfr. ad esempio *ivi*, pp. 18-19: «Noi giochiamo infatti spesso con rappresentazioni oscure e abbiamo un interesse a mettere in ombra oggetti graditi o sgraditi al riparo dall'immaginazione [*vor der Einbildungskraft*]; ma altrettanto spesso siamo noi stessi un gioco di rappresentazioni oscure e il nostro intelletto non riesce a sistemare [*retten*] di nuovo le assurdità in cui l'influsso di queste lo ha posto, ammesso che esso subito le riconosca come inganno. Così stanno le cose nel caso dell'amore sessuale nella misura in cui esso non mira al benessere, bensì al godimento del proprio oggetto».

attorno alle condizioni di possibilità dell'esperienza in generale nella *Critica della ragion pura*.

Tra le diverse interpretazioni che si sono sviluppate nella storia si distinguono due linee principali che in un certo senso richiamano in versione per così dire “depsicologizzata” per quanto riguarda la prima i poli trascendentalista o obiettivista individuati a partire dalla lettura husserliana di Descartes. La prima linea è nota col nome di idealismo classico, propria anzitutto delle filosofie di Fichte, Hegel e Schelling, la seconda riguarda invece una tradizione apparentemente opposta, ovvero quella della fisiologia ottocentesca⁹⁶. Ora, la linea idealista è quella che interessa meno il nostro percorso in quanto individua un tipo di trascendentalismo antipsicologico appartenente ad una storia che Brentano cita forse solo per amor di completezza, ma non prende direttamente in considerazione nella sua analisi dei tentativi di dimostrare l'inconscio proprio per via della distanza di paradigma che da essa lo separa⁹⁷. Differente è la situazione per ciò che concerne la

⁹⁶ Sulle differenti interpretazioni della *deduzione* kantiana che portano alla nascita dell'idealismo da una parte e di un rinnovato rapporto di collaborazione con le scienze positive, come ad esempio la fisiologia, dall'altro, cfr. il dettagliato lavoro di S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977. Le linee di tale distinzione sono tracciate in termini generali già nell'introduzione, nelle pp. 15-57.

⁹⁷ Tra gli idealisti, è anzitutto Schelling a riplasmare il concetto di inconscio a partire da Kant, rinominando l'*incondizionato* proprio come *inconscio*. Si tratta di una delle pieghe che prende quella concezione per altri versi anche tipicamente romantica che vede nelle rappresentazioni oscure o comunque in un inafferrabile e inconoscibile inizio la base su cui poi si struttura la coscienza. Se per Schelling tale assoluto, inafferrabile cominciamento è espresso più dalla metafora del sole, di una luce talmente abbagliante da non lasciare intravedere cosa in essa si nasconda, la concezione più propriamente romantica si appoggia precisamente sulla metafora opposta, quella cioè dell'oscurità e irrazionalità di tutto ciò che veramente sta alla base del nostro rappresentare superficialmente ordinato. Tale concezione della coscienza come epifenomeno ordinato e ordinante intento a cristallizzare l'oscurità irrazionale di una vita che profondamente pulsa, costituisce il vero cuore della psiche umana come del mondo e non si lascia ingabbiare è nella sua portata metafisica quella stessa concezione che attraverso Carl Gustav Carus e Schopenhauer (che dal canto suo pesca a piene mani anche dai primi paragrafi dell'*Antropologia*) raggiunge e determina la struttura della *Philosophie des Unbewußten* di Eduard von Hartmann citata e, proprio a causa di questa sua tradizione così radicalmente estranea, rigettata in blocco Brentano. Per un quadro dettagliato di come quest'altra tradizione ha pensato e riplasmato il concetto di inconscio, cfr. il già citato testo: K. Sachs-Hombach, *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte*, cit., ma soprattutto il recente studio di E. Völmicke, *Das Unbewusste im Deutschen Idealismus*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2005, in particolare i capitoli IV e V.

successiva interpretazione fisiologista della *deduzione* kantiana, che invece riguarda da vicino una buona parte dei fisiologi ottocenteschi che hanno costituito un interlocutore stabile di Brentano, interlocutore spesso polemico, ma ad ogni modo stimato e non invece liquidato senza troppe attenzioni come è il caso degli idealisti classici.

Il riconoscimento della propria eredità kantiana consente quindi alla tradizione scientifico-obbettivista di compiere un salto in avanti nella consapevolezza della propria legittimità teoretico-filosofica. Lange si spinge nella sua *Geschichte des Materialismus* ad affermare addirittura che «la fisiologia degli organi di senso è il kantismo sviluppato o giustificato», tanto che la filosofia di Kant può «essere per così dire considerata come un programma per le scoperte più nuove in questo campo»⁹⁸. La fisiologia costituisce in un certo senso il compimento di una determinata linea del kantismo, piegato questa volta in senso antropologico e psicologico e quindi in maniera non ortodossa, nella misura in cui si crede di trovare nei risultati delle analisi di tale *Naturwissenschaft* la chiave per comprendere cosa renda possibile lo strutturarsi dell'esperienza. La fisiologia si configura perciò come lo studio dello psichico materialisticamente ridotto o, nei termini della lettura husserliana di Descartes, obbiettivato. Lange, da neokantiano, rilegge in questo senso l'operato scientifico di autori che hanno contribuito all'avanzamento della scienza fisiologica e che di per sé non si sarebbero riconosciuti come diretti appartenenti alla tradizione neokantiana. A tale tradizione ripresa da Lange erano quindi appartenuti anche autori come Fries e Herbart, poi Lotze, Fechner, Helmholtz fino a Wundt, ovvero alcuni figli della storia dell'obbettivismo cartesiano passato attraverso Kant.

⁹⁸ F. Lange, *Geschichte des Materialismus*, cit., II Buch, p. 713: «Die Physiologie der Sinnesorgane ist der entwickelte oder der berichtigte Kantianismus, und Kants System kann gleichsam als ein Programm zu den neueren Entdeckungen auf diesem Gebiete betrachtet werden».

14. *L'ipotesi dell'inconscio dall'interno delle tensioni individuate*

In che modo domandiamoci ora nelle venature interne alle impostazioni filosofiche considerate si genera lo spazio per la nascita di quell'inconscio psichico cui Brentano vorrà poi dedicare attenzione?

Mentre la maggiore radicalità della tensione trascendentalismo-obiettivismo emergerà in tutta la sua portata solo più avanti, il diciassettesimo e parte del diciottesimo secolo sono prevalentemente impegnati dalla contrapposizione empirismo-razionalismo che, come abbiamo visto, trova nel ruolo della coscienza il proprio perno. Non è un caso, in effetti, che l'inizio del pensiero dell'inconscio si collochi proprio laddove il concetto di coscienza comincia a divenire con la filosofia cartesiana in particolar modo un principio cardine. È questa in effetti la ragione profonda per cui il pensiero dell'inconscio ha in quest'epoca spesso il sapore di qualcosa di pericoloso e disorientante per l'impianto filosofico di riferimento. Chiamato nel 1914 a Heidelberg a tenere una lezione su «L'ipotesi dell'inconscio»⁹⁹ Windelband esprime qualche cosa di molto simile. Egli si domanda anzitutto se non «ci si debba preoccupare» dell'enorme successo che nel secolo precedente ha avuto l'ipotesi dell'inconscio. Tale ipotesi, dato il carattere coscienzialista del paradigma filosofico in cui si sviluppa, sarebbe addirittura «adatta a far saltare certe forme fondamentali della rappresentazione del mondo»¹⁰⁰ allora valida. Poche righe più sotto Windelband aggiunge quindi che «la prima significativa forma in cui è apparsa [*Erscheinungsform*] l'ipotesi dell'inconscio ci si fa incontro nella disputa sulle idee innate che si è allacciata alla filosofia cartesiana»¹⁰¹. In essa ha infatti luogo quella «peculiare promiscuità di aspetti gnoseologici e psicologici»¹⁰² che caratterizza lo strabismo con cui la modernità, si tratti ora di empirismo o razionalismo, tende a guardare alla coscienza al tempo stesso come strumento di conoscenza e campo d'indagine. Si tratta del resto di quella commistione sopra descritta nei termini della divisione tra filosofia e psicologia, ovvero della relazione tra la validi-

⁹⁹ W. Windelband, *Die Hypothese des Unbewußten*, cit. Tutte le citazioni da questo testo sono una trad. nostra.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 3.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

tà della conoscenza come problema filosofico e genesi di essa come problema psicologico.

Soffermandoci ora anzitutto sul versante razionalista, vediamo che anche Windelband descrive il razionalismo nella situazione di dover mostrare in che modo le idee innate possano appartenere da sempre all'essenza dell'anima, dato che ciò sembra sostenibile soltanto nella misura in cui si ammette che «l'anima ha in sé molto senza esserne consapevole [*bewusst*]»¹⁰³. È su questo punto infatti che nella linea razionalista cominciano due scuole, l'una di impianto monista inaugurata da Leibniz e capace — se non obbligata — a pensare l'inconscio, l'altra dualista di stampo spinoziano e in grado di ammettere qualcosa come l'inconscio soltanto a certe condizioni. Nel contesto di questa seconda scuola, ovviamente, l'aggettivo inconscio ha senso solo se riferito alla psiche, all'anima. È inconscio ciò che appartiene all'anima senza che se ne sia consapevoli, mentre una simile designazione non ha senso per indicare il fisiologico come tale, che è invece semplicemente corporeo. Il termine inconscio perde cioè di significato nella misura in cui la coppia terminologica conscio-inconscio si sovrappone a psichico-corporeo.

Ora, in un'impostazione filosofica che prevede un mondo diviso in due, l'uno fisico caratterizzato dall'estensione, l'altro psichico caratterizzato dalla coscienza attuale, è chiaro che non poco di ciò che appartiene all'esperienza — dalla formazione del carattere alle diverse forme di memoria — rischia di rimanere senza un posto specifico. A tale difficoltà il razionalismo dualista ha risposto in due modi, il primo dei quali più fedelmente cartesiano e perciò incapace di pensare veramente l'inconscio. Nel primo caso infatti, siccome viene mantenuto il rapporto sostanza-attributo tra l'anima e la coscienza, si attribuisce a tutto ciò che non è coperto da coscienza una natura materiale, fisiologica, regolata da leggi del tipo delle scienze naturali che, anche devono semplicemente essere per la maggior parte ancora scoperte, non sono di principio inconoscibili. Questa versione del dualismo non può in alcun modo essere conciliata con l'ipotesi dell'inconscio poiché chi la sostiene «conosce solo stati psichici consci, e gli stati inconsci, che è costretto ad assumere

¹⁰³ Ivi, p. 4.

per il chiarimento di quelli consci, sono per lui stati corporei, stati cerebrali»¹⁰⁴. Vi è tuttavia anche una seconda possibilità, quella in cui il dualismo si piega secondo le leggi del cosiddetto parallelismo psicofisico. In tale caso è chiaro che, se possiamo immaginare che ad ogni stato psichico corrisponda uno stato cerebrale di cui ancora ignoreremmo le leggi — fatta eccezione forse solo per quel tipo di pensiero che Descartes stesso ascriveva all'intelletto —, non possiamo d'altra parte immaginare che ad ogni stato corporeo corrisponda uno stato psichico cosciente per la semplice ragione che nella nostra esperienza non ci si può mai offrire la piena e diretta consapevolezza di tutte le modificazioni corporee che hanno luogo in noi. Così, il parallelismo psicofisico, pure dal canto suo di provenienza cartesiana, «non può mai essere conciliato con una dottrina dell'anima che avrebbe solo stati consci e nessuno stato inconscio»¹⁰⁵. In questo senso occorrerebbe allora assumere che il conscio non sta all'anima così come l'esteso sta al corpo, dato che l'anima deve poter riportare le modificazioni degli stati corporei paralleli senza tuttavia che il soggetto ne sia cosciente.

Differente, pur se tradizionalmente considerato all'interno della corrente razionalista, è il caso di Leibniz che decide di disfarsi del modello dualista. L'anima non è per lui infatti il nome del regno parallelo a quello del corpo. Nell'impostazione leibniziana ciò che fa la differenza è il grado di chiarezza e distinzione delle rappresentazioni che, secondo una variazione infinitesimale priva di soluzioni di continuità, possono essere oscure o chiare, se chiare confuse o distinte, se distinte adeguate o inadeguate e, se adeguate, simboliche o intuitive. Le rappresentazioni perfettissime — ovvero quelle chiare, distinte, adeguate e intuitive — non sono quindi sostanzialmente separate da quelle oscure¹⁰⁶. Si introduce qui con Leibniz un'idea che sarà poi protagonista della psicologia scientifica di fine Settecento e ottocentesca in autori come Herbart o Fechner soprattutto, ossia l'idea della “soglia di coscienza”. L'inconscio non è un campo estraneo all'anima, ma descrive il

¹⁰⁴ Ivi, p. 21.

¹⁰⁵ Ivi, p. 6.

¹⁰⁶ Cfr. G.W. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), in *Philosophische Schriften*, a cura di J. C. Gerhardt, Bd. IV, Teil A., Berlin 1999, pp. 585-586; trad. it. a cura di F. Barone, Zanichelli, Bologna 1968, p. 226.

carattere peculiare di tutte quelle rappresentazioni psichiche che non sanno superare tale soglia oltre la quale comincerebbero invece ad essere consapevolmente rappresentate dal soggetto che le ha¹⁰⁷. Si tratta di una sorta di modello “ad ascensore” delle rappresentazioni, dove la distinzione tra conscio e inconscio non è sostanziale, ma del tutto provvisoria e variabile a seconda della forza, della capacità che determinate rappresentazioni hanno o meno, nel presente, di raggiungere la soglia coscienza.

Il ruolo che l'empirismo nelle sue varie forme assegna alla coscienza prepara a sua volta in altro modo lo spazio per l'ambito che si colloca alle spalle della coscienza. Il primo a sottolineare da questo punto di vista le conseguenze di una concezione della coscienza come equivalente alla nozione di autocoscienza è proprio Hume. I concetti chiave della riflessione humiana a questo riguardo sono quelli di *gentle force* e *habit*. Si tratta, a due livelli differenti di costituzione dell'esperienza, di due espressioni che descrivono quelle leggi della coscienza che non dipendono direttamente o attivamente da essa. Così, il concetto di *gentle force* serve a Hume nelle prime pagine del *Treatise* per spiegare come sia possibile che nell'uomo o, meglio, nella mente le idee si organizzino associandosi tra di loro in modo tale da rendere l'esperienza sempre più ordinata e meno casuale. Se il percorso che porta le idee nelle mente di un ipotizzato «Adamo intelligente» da un'organizzazione caotica ad una ordinata è a sua volta ordinato — come è del resto necessario che sia — ciò lo si deve infatti all'operare di una *gentle force* che costituisce

¹⁰⁷ L'espressione «soglia di coscienza [*Schwelle des Bewusstseins*]» diviene un concetto chiave nella psicologia di Herbart. Egli parla la maggior parte delle volte di soglia di coscienza in generale, mentre nel *Lehrbuch zur Psychologie* ne distingue due differenti, una statica e una meccanica. La soglia statica di coscienza è quella sotto la quale non si trovano più né rappresentazioni né la loro attività pur se non rappresentata, mentre la soglia meccanica è quella che divide le rappresentazioni più deboli, come i «sentimenti senza oggetto [*objectlose Gefühle*]», o in generale tutti quegli *Affecten* che agiscono come tendenze, rappresentazioni che, nonostante il loro oggetto non venga più rappresentato, conservano la capacità di determinare sentimenti e stati d'animo. (Cfr. J.F. Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, cit. § 19, pp. 14-15). A riprendere l'espressione in un modo cui dedicheremo attenzione più avanti sarà quindi G.T. Fechner.

la legge generale del *mind* cui nulla si sottrae, così come parallelamente nulla del mondo fisico potrebbe sfuggire alla legge della gravitazione universale¹⁰⁸.

Il valore dello *habit* è nella filosofia humiana in modo simile legato all'operare di leggi dell'associazione che non si configurano come prodotti del soggetto cosciente stesso. Com'è noto, per Hume ogni istituzione della relazione causa-effetto a partire dall'esperienza non ha diritto al carattere di necessità. Tale relazione si fonda piuttosto su un'abitudine ben sedimentata a collegare tra loro eventi esperiti un considerevole numero di volte in contiguità spazio-temporale. «L'abitudine» funziona in Hume come una sorta di memoria passiva o inconscia¹⁰⁹ che «agisce prima che abbiamo il tempo di riflettere», ragion per cui «l'esperienza può produrre una credenza e un giudizio causale con una *segreta operazione* che non è stata pensata prima»¹¹⁰. Senza addentrarci ora nelle ragioni intrinseche alla filosofia humiana che danno vita a tali concetti, osserviamo brevemente e che l'identificazione di coscienza e autocoscienza operata da Locke porta di fatto ad escludere dall'ambito del conscio tutto ciò che non è attualmente consapevolmente conscio, campo in cui non può rientrare appunto il principio ordinatore delle idee, la memoria, l'abitudine, il carattere, in sintesi tutto ciò che appartiene ad un passato non attualmente rappresentato. In Hume, per certi versi proprio come in Leibniz, ciò

¹⁰⁸ Vi è un famoso lungo brano del *Treatise*, nella quarta sezione della prima parte del primo libro, un cui viene introdotto l'idea di questa dolce o gentile forza: «*Were ideas entirely loose and unconnected, chance alone would join them; and it is impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones (as they Commonly do) without some bond of union among them, some associating quality, by which one idea naturally introduces another. [...] but we are only to regard it [this uniting principle] as a gentle force, which commonly prevails, and is the cause why, among other things, languages so nearly correspond to each other; nature in a manner pointing out to every one those simple ideas, which are most proper to be united in a complex one. The qualities, from which this association arises, and by which the mind is after this manner conveyed from one idea to another, are three, viz. RESEMBLANCE, CONTIGUITY in time or place, and CAUSE and EFFECT.*» (D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1740), Oxford University Press, Oxford 1965, p. 10-11).

¹⁰⁹ Insieme ad altri, a citare Hume accanto a Leibniz precursore moderno dell'idea di inconscio è Civita (A. Civita, *L'inconscio*, Carocci, Roma 2011, pp. 43-48). L'aggettivo *unconscious* non compare in realtà, se non molto raramente e comunque non nel *Treatise*, nemmeno in Hume, che di norma preferisce l'espressione «*secret operations of the mind*», come nel brano che citiamo nel testo.

¹¹⁰ Ivi, p. 104; trad. it. *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, Vol. 1, a cura di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Bari 2002, p. 118. Corsivo nostro. La traduzione italiana rende in questa frase con "abitudine" la parola inglese *custom*.

che è inconscio non è di per sé di natura materiale, rimane di natura psichica, mentale senza però essere saputo dalla coscienza. Pur essendo le due impostazioni filosofiche molto distanti l'una dall'altra, si può dire che l'appercezione non copre l'intero campo delle percezioni costitutive della monade in maniera simile a come l'autocoscienza humana non sa nulla delle operazioni segrete della mente.

La via humana non costituisce però l'unico sviluppo dell'impostazione empirista di Locke. L'impostazione empirista che non sarà mai compatibile con l'ipotesi dell'inconscio è per molti versi analoga a quella che abbiamo incontrato all'interno del panorama razionalista. Autori come J.S. Mill, Spencer e Bain¹¹¹ punti di riferimento stabili, e non di rado anche polemici, in tutta l'opera di Brentano esemplificano bene questa seconda possibilità all'interno della linea empirista. In questo caso si tende a rimanere fedeli all'assunto dell'identità tra coscienza e autocoscienza. Tale identificazione mantiene però la sua plausibilità in un solo caso, ossia se a tutto ciò che si sottrae all'autocoscienza viene attribuito un carattere materiale, a prescindere da come lo si voglia chiamare, se fisiologico, biologico, cerebrale o in altro modo ancora¹¹². Non è un caso se è precisamente questa la linea che non avrà problemi a dialogare con il positivismo e che quindi Brentano citerà spesso al fianco di Comte¹¹³, mentre la linea humana aveva condotto piuttosto a Kant e alla

¹¹¹ Si tratta precisamente dei tre autori inglesi che Brentano cita all'inizio del capitolo tra coloro che contestano l'esistenza di fenomeni psichici inconsci. Come vedremo, della posizione di costoro Brentano condivide tuttavia più il giudizio cui essi arrivano che gli argomenti che essi mettono in campo per giungervi. La mancata problematizzazione della distinzione tra coscienza e autocoscienza è il bersaglio brentaniano principale per quanto riguarda questi pensatori.

¹¹² Questo è anche il caso di J.S. Mill, che non di per sé non negherebbe la possibilità dell'inconscio, come afferma Brentano, ma lo identifica con le modificazioni nervose e in generale fisico-chimiche cui possono corrispondere degli stati di coscienza, come scrive nelle sue critiche alla filosofia di Hamilton: «*I am myself inclined to agree with Sir W. Hamilton, and to admit his unconscious mental modifications, in the only shape in which I can attach any very distinct meaning to them, namely, unconscious modifications of the nerves*». (J.St. Mill, *An examination of Sir William Hamilton's philosophy, and of the principal philosophical questions discussed in his writings*, Longmans Green & Co., London 1865, p. 285. L'intero Capitolo è dedicato alle *Unconscious mental modifications*, ivi, pp. 271-287).

¹¹³ Il giovane Mill è nei primi anni della sua carriera più che affascinato dalla proposta positivista. Nonostante (come vedremo nel capitolo brentaniano che andremo ad analizzare) a Brentano interessino anche tutte le critiche di J.St. Mill a Comte, rimane vero che, come osserva Poggi, Mill già negli anni Trenta sino ai primi anni Quaranta «accoglie e discute le tesi comtiane manifestando al riguardo non solo un forte interesse, ma anche un

nascita della filosofia critica. La sensibilità di Mill agli sviluppi del criticismo in Inghilterra, attraverso Hamilton e Whewell soprattutto, e il suo interesse alla questione del metodo scientifico collocano il suo empirismo comunque al di fuori del solco aperto da Hume e proseguito da Kant in ambito tedesco.

L'osservazione di Windelband proposta a inizio paragrafo esprime quindi bene ciò che abbiamo sin qui tentato di mostrare, cioè che la controversia sulle idee innate, lungi dall'essere riducibile ad una questione metafisica isolata e ai tempi di Brentano ormai datata, è precisamente il primo luogo della filosofia moderna in cui i nodi problematici relativi al nesso tra coscienza, psiche e mondo fisico emergono in maniera tale da preparare le condizioni del porsi della questione dell'inconscio. In termini schematici, chi afferma l'esistenza delle idee innate, con tutto ciò che l'affermazione di esse comporta, deve assolvere il compito di mostrare dove esse abbiano luogo e di che natura esse siano per tutto il tempo che non sono coscienti. Chi nega a tali idee esistenza o realtà si trova d'altra parte quasi costretto a giustificare tutte le esperienze e i fenomeni psichici non attuali in maniera tendenzialmente riduzionista in direzione materialista.

Le analogie riscontrate tra le tendenze formatesi all'interno sia dell'empirismo, sia del razionalismo nel modo di affrontare la questione dell'inconscio spinge ora a riconsiderare come chiarificatrice la tensione tra trascendentalismo e obiettivismo, che alla prima contrapposizione è trasversale. Tale tensione si ritrova non solo negli sviluppi della filosofia, ma anche nelle diverse forme di psicologia che nascono nel corso dell'Ottocento, comunemente divise tra psicologie empiriche, descrittive, legate — fatte le dovute precisazioni rispetto all'espressione — al metodo dell'introspezione [*Selbstbeobachtung*]¹⁴ da un lato e psicologie cosiddette scientifiche e

sostanziale consenso». (S. Poggi, *Il Positivismo*, cit. p. 47. Cfr. su questo tema *ivi*, pp. 46-50). Comune è del resto anche l'interesse per la fisiologia, che se Mill non si condividerà mai la direzione degli studi frenologici di Comte.

¹⁴ Riportiamo il termine tedesco *Selbstbeobachtung* solitamente tradotto in italiano con "introspezione" tra parentesi quadre in quanto la traduzione italiana potrebbe per certi versi risultare fuorviante. Il termine tedesco non fa infatti di per sé riferimento ad un "dentro" cui sarebbe diretta l'osservazione, ma semplicemente al "sé" [*selbst*] come oggetto dell'osservazione [*Beobachtung*]. Ad ogni modo, in riferimento a Brentano, crediamo sia preferibile parlare in generale di descrizione piuttosto che di introspezione, non solo per il possibile malinteso che si genera nella traduzione italiana, ma anche perché di per sé la

sperimentali, figlie dirette del metodo delle *Naturwissenschaften*, dall'altro¹⁵. Secondo questa prospettiva, si potrebbe quindi affermare che è precisamente il peso che il motivo trascendentale esercita dall'interno delle diverse correnti nella psicologia ad identificare le due principali impostazioni di ricerca, tra loro distinte sin dall'inizio dal ruolo che assegnano allo psichico. Ponendo la questione nuovamente in termini cartesiani, infatti, convenendo sulla divisione del mondo in due *res* isomorfe con la corrispondente divisione di un senso interno da un senso esterno, e ammesso che il compito della scienza è quello di studiare tali *res*, si tratta di capire quale delle due *res* è "la più vicina" o "la più reale" e costituisce il *primum*, la via d'accesso all'altra *res*.

Per gli uni, sulla scorta dell'idea obiettivista, lo psichico non vanta alcuna priorità rispetto al fisico. Al contrario, siccome esso non si dà da sé come fenomeno ad un'esperienza intersoggettivamente condivisibile, non si offre ai cinque sensi e non è quindi coglibile dal senso esterno che percepisce la natura universalmente esperita, va raggiunto attraverso ciò che al senso esterno veramente si offre. Se vuole essere indagato, lo psichico deve rendersi accessibile alla stessa maniera del fisico, deve essere tradotto attraverso un processo di indicizzazione in quantità misurabili, matematizzabili, in modo tale da consentire l'esecuzione di esperimenti. Per gli altri, lo psichico mantiene invece la sua precedenza nei confronti del fisico in quanto unica *res* percepibile senza mediazioni, vero fenomeno reale che si dà senza possibilità di fraintendimento perché direttamente raggiungibile tramite l'esperienza interna. Lo psichico, qui considerato come il *primum* in quanto presente nella sua realtà e non attraverso *medium*, segni o indicizzazioni di sorta, chiede perciò semplicemente di essere descritto così come si dà. Non è difficile scorgere in questa seconda impostazione il lavoro filosofico del motivo trascendentale

Beobachtung come tale non può mai darsi come *Selbstbeobachtung*, ma solo come *Selbstwahrnehmung*. Nonostante si tratti di una terminologia generalmente accettata dalla storiografia filosofica, preferiremo quindi sempre riferirci al metodo brentano come metodo della descrizione.

¹⁵ Entrambe le direzioni di ricerca sono in realtà affascinate dal metodo delle scienze naturali, ma il modo in cui esse sono prese a modello è differente. Il modo in cui Brentano da psicologo empirico elogia la scientificità delle scienze naturali, come visto ampiamente nel primo capitolo, non lo spinge di per sé a cercare nella fisiologia il metodo corretto per indagare i fenomeni psichici.

che non vuole piegarsi all'idea del mondo semplicemente già dato e ovviamente accessibile così com'è. Il problema che qui si pone rimane nella sostanza lo stesso e, anzi, si acutizza quando nel corso della modernità al termine "psichico" o *res cogitans* contrapposto al fisico si sostituisce il termine coscienza.

Un grande motivo di divergenze nel modo di pensare l'inconscio è allora legato anche a questa scelta di campo preliminare relativa alla concezione della coscienza come trascendentale, *primum*, chiave di accesso al mondo o come oggetto nel mondo, che sia pensata in senso materialisticamente ridotto o meno. In termini psicologici e spostando lo sguardo sull'inconscio, si direbbe allora che un conto è pensare l'inconscio di un atto di coscienza e un altro conto è pensare a dei contenuti di coscienza sommersi o all'agire nell'esperienza presente di vissuti psichici a loro volta non attualmente rappresentati dalla coscienza.

La mancanza di un'adeguata considerazione di questo tipo di differenza nel modo di concepire la coscienza come atto o come contenuto — sino a qui ripresa nelle varie forme in cui si è presentata in alcuni autori — è forse ciò che ha dato origine al maggior numero di fraintendimenti. Pensando anche solamente a quelli sin qui presentati, non sono pochi i casi in cui l'ammissione dell'ipotesi dell'inconscio da parte di un autore non potrebbe dirsi in effettiva opposizione al suo rifiuto da parte di un altro autore, mentre occorrerebbe piuttosto affermare che l'una e l'altra posizione fanno riferimento a dispositivi filosofici differenti. Si tratta qui di una distinzione forse più originaria di quella più classica tra un inconscio di tipo cosiddetto irrazionalista-emotivo e uno di tipo cognitivo¹⁶. La visione dell'inconscio di tipo emotivo, legata all'irrazionale come sua cifra, contrapposto alla coscienza ordinatrice appartiene inoltre per lo più a quel ramo della filosofia trascendentale e antipsicologica che porta sino a von Hartmann e che è la più distante dal modo brentano di fare filosofia.

¹⁶ Si tratta dei termini in cui si è stata per lo più pensata la differenza fondamentale tra le varie scuole dell'inconscio nella modernità. Tale distinzione è ripresa, tra gli altri, anche in L. Lütkehaus, *Dieses wahre innere Afrika*, cit., lungo tutta l'introduzione, pp. 7-48, e in A. Civita, *L'inconscio*, cit., pp. 34-61, quando nel secondo capitolo identifica in Leibniz e Hume una «concezione cognitiva» dell'inconscio e in Schopenhauer e Nietzsche und «visione emotiva e motivazionale» di esso. (Ivi, p. 34).

Lo sviluppo e l'analisi delle concezioni dell'inconscio che scaturiscono dalle differenti prospettive psicologiche, più o meno abitate o *tese* dal motivo trascendentale, avverrà ora finalmente attraverso la lettura delle quattro vie percorse e confutate da Brentano. Nella suddivisione delle quattro vie sarà interessante ritrovare le direzioni espresse dalla coppia di termini trascendentalismo-obiettivismo. Brentano prende infatti in considerazione tentativi che appartengono all'una e all'altra tradizione, senza tuttavia mostrare ancora, al momento della stesura della *Psychologie*, di essere pienamente consapevole del solco che separa le prospettive da cui muovono i diversi tentativi considerati.

Capitolo terzo

I quattro tentativi di dimostrazione dell'esistenza dei fenomeni psichici inconsci

15. Primo tentativo di dimostrazione di una coscienza inconscia a partire della relazione tra psicologia e fisiologia

Nel terzo paragrafo del secondo capitolo del secondo libro della *Psychologie* Brentano identifica le quattro vie attraverso cui si è tentato ed è a suo parere in generale possibile «con una certa speranza di successo»¹ tentare di dimostrare l'esistenza di fenomeni psichici inconsci. Anche se ci soffermeremo anzitutto sulla sola prima via, citiamo ora insieme le prime due che, come le ultime due, sono tra loro legate:

In primo luogo si potrebbe tentare di dimostrare che certi fatti dati nell'esperienza [*in der Erfahrung gegebene Tatsachen*] esigono l'assunzione di un fenomeno psichico inconscio quale loro *causa*.

In secondo luogo si potrebbe tentare di dimostrare che un fatto dato nell'esperienza dovrebbe comportare un fenomeno psichico come suo *effetto* [*Wirkung*], mentre nella coscienza non ne compare alcuno².

Come si vede, le due vie sono speculari l'una all'altra. Si tratta in entrambi i casi di fatti dell'esperienza di cui non si saprebbe rintracciare o il fenomeno psichico causante o il fenomeno psichico causato. La via che si è più spesso tentato di per-

¹ *Psychologie*, p. 147; trad. it. p. 171.

² *Ibidem*, trad. leggermente modificata.

correre è secondo Brentano la prima, analizzata infatti, nonostante le analogie con la seconda, distesamente e separatamente da essa nel quarto paragrafo. Prima di prendere in considerazione i singoli esempi forniti dai sostenitori di questa via, Brentano si premura di stabilire tre condizioni irrinunciabili che è tenuta a rispettare per poter essere scientificamente sostenibile. Poiché il senso di tali condizioni diviene più facilmente accessibile se, facendo il percorso inverso a quello brentano, ci si sofferma anzitutto sui tentativi degli psicologi citati nella seconda parte del paragrafo, torneremo sulle condizioni teoretiche imposte in un secondo momento.

Mentre nel paragrafo precedente Brentano aveva posto la questione relativa all'esistenza di fenomeni psichici inconsci come problema riguardante la struttura stessa dei fenomeni psichici, se essi debbano o meno essere oggetto di un altro fenomeno psichico, in queste prime due vie si introduce apparentemente un elemento ulteriore, ossia il rapporto tra il fenomeno psichico e il «fatto dell'esperienza» che lo implica o come sua conseguenza o come sua causa. Tale aggiunta non viene tuttavia in alcun modo esplicitamente giustificata o commentata da Brentano, come se essa non presentasse al lettore nulla di sconosciuto. In effetti, l'espressione «fatto dell'esperienza [*Erfahrungstatsache*]»³ né costituisce un nuovo termine accanto a quello di fenomeno psichico, né vuole in qualche modo rimandare al mondo dei fenomeni fisici. Brentano si serve però di questa parola in maniera del tutto particolare, vale a dire come una sorta di sinonimo di quei fenomeni psichici da reputare certi, indubitabili, da cui la ricerca sui fenomeni psichici supposti inconsci può e deve prendere le mosse. Che il termine *Erfahrungstatsache* costituisca un altro modo per indicare i fenomeni psichici diviene ancora più chia-

³ L'espressione tedesca *Erfahrungstatsache*, letteralmente "fatto dell'esperienza" viene resa nella traduzione italiana in vario modo. L'unica occasione in cui si è optato per la traduzione letterale si trova però nel quarto capitolo del primo libro e in un contesto differente da quello in cui ci stiamo muovendo (*Psychologie*, p. 103; trad. it. p. 138). Nel capitolo in questione la scelta di chi traduce cade sulle espressioni italiane «fatto empirico» o «dato empirico». Nel nostro testo preferiremo tuttavia riportare il termine tedesco o tradurre con «fatto dell'esperienza», in modo tale da evitare possibili equivoci relativi al mondo che il termine "empirico" porta inevitabilmente con sé. Dato che il tedesco dispone della parola *empirisch*, è in questo contesto più fedele e prudente conservare l'espressione letterale "fatto dell'esperienza".

ro se si tiene presente che anche *Erscheinung*⁴, nel corso del capitolo, viene usato come suo sinonimo. La particolarità, per non dire l'ambiguità contenuta in questo uso della locuzione *Erfahrungstatsache* sta però nel fatto che, se il fenomeno psichico deve essere indubitabile per definizione, in quanto appreso nell'evidenza della percezione interna, risulta immotivata l'esistenza di un'espressione specifica per i fenomeni psichici "certi". La sensatezza di una simile scelta lessicale emergerà tuttavia con maggiore chiarezza solo più avanti e noi ci limitiamo per ora a seguire Brentano nel distinguere i luoghi in cui si parla di fatti dell'esperienza da quelli in cui si parla di fenomeni psichici.

Riprendiamo quindi i termini della questione: ogni fatto dell'esperienza è legato ai fenomeni psichici che lo precedono e che rendono sensato, oltre che in generale possibile, il suo manifestarsi. Il problema si pone allora quando sembra che un fatto dell'esperienza si manifesti sottraendosi completamente alle leggi dell'associazione, vale a dire slegato sia dalla catena di fenomeni psichici cui direttamente segue, sia dal quel complesso di disposizioni abituali che costituiscono il soggetto anche quando non vi pensa. La questione si presenta cioè quando non è rilevata dalla percezione interna l'attività psichica che dovrebbe causare il darsi di alcune esperienze che pure facciamo. Secondo questa prospettiva, com'è ovvio, il fenomeno psichico che si sottrarrebbe alla coscienza non può che essere necessariamente passato, e mai attuale. È infatti solo a partire dal fenomeno psichico presente che posso giudicare se esso si giustifica a partire dai precedenti oppure no.

Le posizioni che Brentano considera esemplificative di questa prima via non si sviluppano però tutte sullo stesso piano. Uno dei gruppi di esempi scelti non sottende infatti direttamente la problematica dei fenomeni psichici inconsci secondo lo schema della prima via così come è appena stata presentata. Le questioni brevemente richiamate attraverso il pensiero di Lange, Helmholtz, Zöllner, Maudsley

⁴ Abbiamo visto nel primo capitolo come nella definizione dei fenomeni psichici giochino alternativamente le parole *Vorstellung* e *Erscheinung*. Nel §4 in particolare avevamo definito il fenomeno psichico come l'atto del rappresentare, o venire rappresentato, e quindi del manifestarsi di qualcosa.

e in parte von Hartmann⁵ hanno a che fare col tema degli atti psichici inconsci a partire da un altro problema, forse più radicale, quello relativo al rapporto tra la coscienza e il suo supporto fisiologico, vale a dire tra psicologia e fisiologia.

Quando Lange nella *Geschichte des Materialismus* propone l'esempio del cosiddetto "punto cieco" non ha di mira anzitutto il tema della attività psichica inconscia e non ha quindi grande interesse a dimostrare l'esistenza di fenomeni psichici inconsci. Il tema con cui Lange si sta confrontando è, come dice espressamente il titolo del capitolo in cui si trova l'esempio su cui ora ci soffermeremo, «*la fisiologia degli organi di senso e il mondo come rappresentazione*»⁶. Lange sta cioè cercando di venire a capo della complessa relazione che lega la materialità degli organi di senso grazie a cui ci è dato di conoscere, "ricevere" il mondo e il fatto che noi, d'altra parte, del mondo come degli organi di senso sappiamo anzitutto ciò che le nostre rappresentazioni di essi ci dicono. Un esempio utile a mettere in questione il rapporto tra la rappresentazione mentale o psichica e la sua base organica è a parere di Lange costituito dalla circostanza per cui, sebbene l'occhio abbia, secondo una prospettiva organica, un punto cieco, la rappresentazione dello spazio circostante che abbiamo, anche in quel punto, è comunque uniforme.

Nel punto in cui i fasci nervosi si radunano per formare il nervo ottico, la retina viene interrotta e il campo visivo di ogni occhio dovrebbe vedere in posizione laterale esterna (destra per l'occhio destro, sinistra per l'occhio sinistro) un piccolo punto di colore nero, ma di fatto non è così. Se quando gli occhi sono entrambi aperti questo non desta alcun interrogativo, poiché il punto che rimane cieco per un occhio è visibile dall'altro, il fenomeno diviene interessante quando nemmeno lasciando aperto un solo occhio il campo visivo risulta disturbato dalla presenza di un punto cieco. Nella rappresentazione psichica, l'insufficienza organica viene colmata a partire dalle informazioni (per esempio i colori) provenienti dalle zone immediatamente circostanti il punto cieco, tanto che ci sono margini di errore e ci si

⁵ Si tratta delle posizioni citate da Brentano nel volgere di due soli capoversi alle pp. 155-157 dell'opera tedesca e 177-178 della traduzione italiana.

⁶ F. Lange, *Geschichte des Materialismus*, cit., II Buch, pp. 712-736. Il titolo originale è: «*Die Physiologie der Sinnesorgane und die Welt als Vorstellung*».

può accorgere, muovendo l'occhio, che ci si era ingannati⁷. Ora, l'esempio a Lange serve più che altro per domandarsi chi sia l'autore di questo riempimento – se esso sia da ascrivere ad una deduzione intellettuale successiva, alla rappresentazione psichica stessa, al cervello o ad altro ancora –, il che implica naturalmente la questione dell'inconscio nella misura in cui si vuole dare una risposta di tipo psichico, ma non si identifica già di per sé con il problema relativo a dei fenomeni psichici inconsci.

La prospettiva con cui Brentano si serve dell'esempio di Lange si chiarifica poi ulteriormente grazie ai testi citati appena di seguito di Helmholtz, punto di riferimento degli argomenti dello stesso Lange, e Zöllner. L'errore di entrambi, secondo la prospettiva brentaniana, consiste nell'aver «riferito a deduzioni inconse [*unbewusste Schlüsse*] sia le rappresentazioni spaziali [...], sia una serie di altre manifestazioni ottiche»⁸. Come ricordavamo sopra, sia Helmholtz che Lange appartengono a quella tradizione di scienziati neokantiani che trovano nella fisiologia la possibilità di risolvere gli enigmi che la psicologia lascia insoluti. Così, anche il testo di Helmholtz citato da Brentano – il capitolo relativo alla percezione dello *Handbuch der Physiologischen Optik* – si muove sul terreno della fisiologia e si paragona con problemi simili a quelli sollevati da Lange. Il paragrafo in questione si prefigge di «ricercare – scrive Helmholtz – a quali particolari caratteristiche delle immagini della retina, delle sensazioni muscolari [*Muskelgefühle*] eccetera si *allaccia* [*anknüpft*] la percezione di una determinata posizione dell'oggetto visto quanto a direzione e distanza, da quali caratteristiche delle immagini dipende la percezione di una forma corporea estesa in tre direzioni dell'oggetto»⁹. L'uso del verbo *anknüpfen* – allacciare o riallacciare – aiuta a mettere in chiaro la prospettiva di Helmholtz, per cui nella dinamica percettiva vi è anzitutto una base fisiologica, se-

⁷ Lange, lasciando per il momento impropriamente all'occhio stesso il posto del soggetto, cita vari esperimenti attraverso cui si attesta che l'occhio, appunto, si può sbagliare. Esso compirebbe infatti «un'inferenza di probabilità [*Wahrscheinlichkeitsschluss*]», qualcosa come una «induzione incompleta [*unvollständig*]» in cui è possibile che si sbagli. Se per esempio si lascia che il centro giallo di una croce per tutto il resto blu cada nella zona del punto cieco, l'occhio vede una croce intera e blu. (Ivi, p. 728-729).

⁸ *Psychologie*, p. 156; trad. it. p. 177.

⁹ H. Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, L. Voss, Leipzig 1867, p. 427, trad. nostra.

paratamente analizzabile, cui si riallaccia o su cui si basa in un secondo momento la rappresentazione mentale dell'oggetto percepito. La nostra rappresentazione sarebbe in questo senso il risultato della percezione psichica non dell'oggetto stesso, ma delle informazioni contenute negli organi di senso, i quali operano una sorta di mediazione tra la vita cosciente che rappresenta il mondo e il mondo in sé inaccessibile¹⁰.

Alla ricezione del mondo da parte dei sensi — solo impropriamente detta percezione sensoriale, in quanto si dà percezione solo in rapporto alla coscienza — segue, secondo la prospettiva fisiologica, l'attività psichica. Essa, secondo Helmholtz, non consisterebbe tuttavia anzitutto in un'attività conscia, ma si declinerebbe al contrario in primo luogo come capacità di “inferire inconsciamente”:

Le attività [*Thätigkeiten*] psichiche attraverso cui giungiamo al giudizio secondo cui un determinato oggetto di determinata fattura [*Beschaffenheit*] si trova in un determinato luogo fuori di noi sono attività in generale non cosce, bensì inconse. Per il loro risultato esse sono uguali ad un'inferenza [*Schluss*] nella misura in cui, da un effetto osservato sui nostri sensi, evinciamo la rappresentazione di una causa di questo effetto, mentre di fatto possiamo percepire direttamente sempre solo le eccitazioni dei nervi [*Nervenerregungen*], quindi gli effetti, mai gli oggetti esterni.”

Se tali «inferenze inconse» meritano di essere chiamate «inferenze» in quanto «per il loro risultato sono coincidenti [*congruent*] con le cosiddette inferenze analogiche» cosce, occorre d'altra parte distinguerle da queste ultime attraverso l'aggettivo «inconse», segnalando con ciò che non si tratta di «atti del pensiero conscio libero», poiché esse «si presentano con necessità stringente e il loro effetto non può essere annullato da una migliore presa visione dei rapporti di cose»¹². Il fatto che l'inferenza inconscia abbia carattere di necessità non dice tuttavia nulla

¹⁰ Stefano Poggi descrive sinteticamente come segue la prospettiva del fisiologo sul rapporto rappresentazione-organi sensoriali-mondo: «il mondo dei fenomeni, la natura, altro non sono che una “rappresentazione” condizionata in tutto e per tutto dalla nostra “organizzazione psicofisica”, le cui leggi e le cui strutture costituiscono i limiti dello stesso nostro conoscere, ovvero, più precisamente, di quell’“attività” del nostro intelletto alla quale è perciò preclusa ogni possibilità di fornire una definizione concettuale della “cosa in sé”». (S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, cit., p. 53).

¹¹ H. Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, cit., p. 430, trad. nostra.

¹² *Ibidem*.

della sua verità rispetto alla percezione dell'oggetto in questione. La rettifica è quindi possibile solo attraverso una nuova sensazione su cui, grazie ad attività psichiche inconse, si basa la nuova rappresentazione, ma non può mai trattarsi di una rettifica libera.

L'attività psichica conscia e, entro certi limiti, libera comincia soltanto nel momento in cui si dispone di rappresentazioni "già formate", ma non partecipa alla formazione di esse. Ciò che partecipa alla loro formazione è però da considerare nondimeno attività psichica, in quanto la dinamica secondo cui si formano le rappresentazioni è evidentemente analoga a quella secondo cui le rappresentazioni stesse si relazionano tra loro. Secondo Helmholtz disponiamo infatti già di numerosi esempi che «portano a riconoscere il vasto influsso che esperienza, pratica [*Einübung*] e abitudine hanno sulle nostre percezioni»¹³. In questo contesto il termine «esperienza» vuole descrivere il semplice ripetersi nel tempo del processo di formazione e autoretifica delle rappresentazioni sulla base del presentarsi di sempre nuove sensazioni. Sono dunque questi tre elementi, rintracciabili nel modo della rettifica della percezione stessa nell'evolvere dell'esperienza — da intendersi ora nel senso più tradizionale —, che fanno propendere Helmholtz per un'interpretazione della formazione delle rappresentazioni come prodotto di attività psichica inconscia piuttosto che come processo fisiologico di natura puramente meccanica — soluzione per cui si decidono i fisiologi di stampo positivista.

Anche il testo di Zöllner, citato in nota da Brentano, riguarda la natura dell'attività psichica coinvolta nello strutturarsi della percezione sulla base della sensazione. Il fatto che Zöllner ci tenga a dichiarare l'indipendenza del proprio percorso rispetto a quello helmholtziano, data la notevole vicinanza alle sue tesi di fondo, fa comprendere bene quale grande fortuna abbia avuto, in un tempo relativamente breve, quella lettura di Kant in chiave fisiologica che ben si coniuga con l'ammissione di una attività psichica inconscia. Solo, invece di parlare di *unbewusste Schlüsse*, Zöllner si serve dell'espressione *unbewusste Verstandesoperationen*, cioè operazioni inconse dell'intelletto.

¹³ Ivi, p. 431.

Come si vede, è proprio riguardo al rapporto tra la rappresentazione e il mondo che la tradizione fisiologica ottocentesca mostra il suo volto più spiccatamente idealista¹⁴. Non è un caso che Brentano chiami in causa a questo punto anche von Hartmann come ulteriore sostenitore della tesi per cui «la credenza, già presente in tenera età, nell'esistenza del mondo esterno» è dovuta a «un'induzione inconscia»¹⁵. Sulla scia degli studi fisiologici condotti da Wundt, anche l'ottavo capitolo della *Philosophie des Unbewußten*¹⁶ opera dall'impostazione di per sé distante da quella della fisiologia – si interroga sul modo in cui la psiche [*Seele*] ricostruirebbe la tri-dimensionalità dello spazio a partire dalle informazioni congiunte derivanti dai sensi del tatto e della vista. Posto che anche per von Hartmann non può trattarsi di causalità meccanica, dato che ricercare nel cervello il concetto di spazio sarebbe un grossolano errore categoriale, conclude anch'egli che «siamo con ciò di nuovo giunti alla sfera dell'inconscio» e occorre ammettere che «il porsi dello spazio nell'intuizione della coscienza individuale» è il risultato di «un'attività dell'inconscio»¹⁷. Certo, l'elemento non irrilevante che continua a segnare la distanza di von Hartmann dalla posizione degli altri fisiologi consiste nel fatto che egli è l'unico a parlare di «inconscio» come di un sostantivo autonomo, mentre in tutti gli altri il termine compare solo come aggettivo.

L'ultimo autore ad essere citato tra i grandi sostenitori dell'impostazione fisiologista è Maudsley, accusato da Brentano di «concepire senz'altro come un prodot-

¹⁴ Pochi anni prima della pubblicazione dello *Handbuch der physiologischen Optik*, Ernst Weber descriveva la dinamica percettiva in dei termini ancora marcatamente kantiani e già anticipatori degli *unbewusste Schlüsse* di Helmholtz che mettono bene in risalto la linea di continuità filosofica: «Il modo in cui ci cimentiamo nell'interpretazione [Auslegung] delle nostre sensazioni non dipende molto dalla nostra libera autodeterminazione, noi siamo bensì necessitati da una causa ignota a rappresentarci le sensazioni secondo le categorie dello spazio, del tempo e del numero e a metterle in connessione. Queste rappresentazioni non sono quindi il risultato dell'esperienza, ma l'esperienza diviene possibile solamente grazia al fatto che noi abbiamo la facoltà di leggere [deuten] le nostre sensazione secondo le categorie dello spazio, del tempo e del numero». (E.H. Weber, *Der Tastsinn und das Gemeingefühl* (1851), Salzwasser, Paderborn 2015, p. 10, trad. nostra).

¹⁵ *Psychologie*, p. 156; trad. it. p. 178.

¹⁶ E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewußten*, cit. pp. 281-305. Il capitolo si intitola «Das unbewusste in der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung» e segue molto da vicino lo sviluppo che Wundt propone nei suoi *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* del funzionamento degli *unbewusste Schlüsse* di Helmholtz.

¹⁷ Ivi, p. 297.

to di attività psichica inconscia ogni pensiero che emerge in noi e che non risulta da una ricerca assidua e intenzionale»¹⁸. Ad essere in effettivamente in discussione in questa prima serie di argomenti, come notavamo sopra, più ancora che la possibilità di ammettere un operare inconscio della psiche, è la misura in cui alla fisiologia è concesso di decidere delle questioni psicologiche in generale. Ed è proprio in un serrato paragone con la posizione di Maudsley che Brentano, in alcuni paragrafi del primo libro, si occupa più da vicino dell'intreccio tra questo tema e quello dell'operare inconscio della psiche.

16. *Elementi critici dell'impostazione fisiologista*

A partire dalla discussione sul rapporto tra psicologia e fisiologia e servendosi di *The Physiology and Pathology of the Mind* di Maudsley, Brentano sintetizza nel sesto paragrafo del terzo capitolo del primo libro della *Psychologie* la sua posizione riguardo al ruolo che alle scoperte della fisiologia è concesso di giocare in campo psicologico. Se è dai tempi di Platone e Aristotele che si tenta di studiare la psiche attraverso l'osservazione di sé, della propria sola coscienza e non si sono ancora raggiunti risultati definitivi – osserva Maudsley –, ciò significa che la ricerca non è ancora stata condotta con il giusto metodo. Il metodo psicologico basato sull'auto-coscienza – ammesso e non concesso che vi sia il benché minimo accordo tra i filosofi su cosa si debba intendere con questo termine – avrebbe infatti secondo Maudsley il difetto di non recare in sé la possibilità di universalizzazione dei risultati raggiunti alla maniera del metodo scientifico utilizzato dalla fisiologia. Sono quindi più che altro le potenzialità del suo metodo scientifico a mostrare che, «sebbene imperfetta come scienza, la fisiologia è nondimeno sufficientemente avanzata per provare che nessuna psicologia potrà durare se non basandosi sulle sue ricerche»¹⁹.

Dopo aver brevemente insistito sulla arretratezza di questa scienza, Brentano sintetizza in qualche frase le ipotesi di partenza della prospettiva fisiologica in ge-

¹⁸ *Psychologie*, pp. 156-157; trad. it. p. 178.

¹⁹ H. Maudsley, *The Physiology and Pathology of the Mind*, D. Appleton And Company, 443 & 445 Broadway, New York 1867, p. 26, trad. nostra.

nerale. La fisiologia prende anzitutto le mosse dalla constatazione secondo cui «alla base della vita psichica vi sono *condizioni materiali* diversificate in soggetti diversi, e mutevoli nello stesso soggetto»²⁰. Nella misura in cui la base materiale della vita psichica ha per essa un valore condizionante e le variazioni che subisce sono scientificamente analizzabili dalla sola fisiologia, l'apporto di tale scienza diviene determinante. Questa base materiale, in larga parte rappresentata dal cervello, ha in secondo luogo «una vita vegetativa»²¹ che non accede mai alla coscienza come tale, ma si configura come «*unconscious cerebral life*»²² capace di influenzare gli stati coscienti. Ciò significa, come del resto l'esperienza mostra chiaramente, che degli stati fisiologici alterati determinano degli stati psichici alterati. L'influsso che può avere sugli stati psichici l'aver mangiato troppo o l'aver assunto alcool sono esempi efficaci di questa semplice dinamica, così come forse «in maniera più evidente di tutte [...] l'influsso degli organi sessuali sulla mente»²³.

Maudsley distingue tre diversi gradi nella via fisio-psichica, che si rapportano tra loro in modo tale che il grado inferiore non implica necessariamente quello superiore, che ricopre quindi un campo più ristretto. Così, *mental life* non implica sempre *mental activity* come quest'ultima non sempre implica *consciousness*. La vita psichica consiste da un lato nel semplice effetto meccanico prodotto dal mondo esterno sugli organi di interni e da questi sul cervello, dall'altro lato nella registrazione di tale effetto, vale a dire nella conservazione di una sorta di traccia di ciò che ha avuto a che fare con la mente nel corso della sua storia, che può essere presente alla coscienza in misura di volta in volta molto parziale. L'attività psichica, che si differenzia dalla vita psichica per il suo essere già produzione attiva di rappresentazioni da parte della mente, condivide con la prima il fatto di svolgersi in gran parte a livello inconscio. Solo alla fine, al terzo grado, troviamo la coscienza, il cui campo si limita al presente e che non può avere a che fare con un numero di manifestazioni troppo elevato per volta. Di qui segue logicamente l'osservazione per cui «*the most important part of mental action, the essential process on which thinking*

²⁰ *Psychologie*, p. 80; trad. it. p. 120.

²¹ *Ivi*, p. 80; trad.it. p. 121.

²² H. Maudsley, *The Physiology and Pathology of the Mind*, cit., p. 20.

²³ *Ivi*, p. 21.

depends, is unconscious mental activity»²⁴. L'ultimo punto dell'opera di Maudsley riportato nella *Psychologie* che non aggiunge nulla di nuovo e non fa che completare un quadro in sé coerente riguarda poi l'idea di una «trasmissione ereditaria [*hereditary transmission*] di generazione in generazione»²⁵ delle fattezze fisiologiche dell'organo di senso chiamato cervello.

Il tentativo di distinzione di tre differenti gradi nella vita fisio-psichica proposto da Maudsley è rilevante in quanto costituisce un tentativo di fare ordine all'interno dell'immenso ambito di ciò che essendo inconscio chiamerebbe in causa questioni di natura fisica. Per un verso abbiamo infatti a che fare con fenomeni inconsci nel senso di puramente fisiologici, mentre per altro verso troviamo tutto ciò che, pur non essendo attualmente cosciente, si struttura in maniera logica, sensata. All'ambito puramente fisiologico apparterebbero tutti i fenomeni come l'ubriachezza, la stanchezza o simili, mentre alla seconda tipologia quelle attività non frutto di un intervento autocosciente. Tra esse è ancora possibile distinguere dinamiche molto diverse tra loro, dalla possibilità di percepire la tridimensionalità dello spazio alle questioni legate ai ricordi fino alla costituzione di un *habitus*. Anche qui entra in gioco il valore della fisiologia, ma non come di fronte al problema dell'influsso che l'assunzione di determinate sostanze (come per esempio l'alcool) ha sul funzionamento dell'attività cerebrale.

È molto interessante notare a questo punto che alle ipotesi di partenza della fisiologia come tali, per come esse sono esposte nelle prime pagine dell'opera di Maudsley, Brentano non ha nulla da opporre, mentre avrà qualcosa da obiettare al modo in cui i fisiologi tendono a servirsi di esse. Egli osserva infatti innanzitutto che «anche prima di conoscere i suoi [di Maudsley] argomenti» avrebbe già potuto «in un certo senso» riconoscere che ciò che afferma è vero²⁶. Non solo, Brentano fa acutamente notare che

buona parte dei dati su cui Maudsley si basa per dimostrare l'inattendibilità del metodo psichico e la necessità di quello fisiologico [è] stata ottenuta solo con un procedimento psichico, mentre il resto lo è stato comunque senza con-

²⁴ Ivi, p. 20.

²⁵ *Psychologie*, p. 83; trad. it. 123.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

siderazioni fisiologiche approfondite. Va detto che questi dati erano noti ancora prima che si possedesse qualsiasi indicazione sulla fisiologia del cervello.²⁷

Se le premesse della fisiologia sono il risultato di osservazioni psicologiche, non si può al tempo stesso tentare di fondare retrospettivamente la psicologia sulla fisiologia. In questo modo Brentano non fa che riproporre nei suoi termini la tensione su cui ci eravamo soffermati negli scorsi paragrafi. Certo, nessuno nega che vi sia una base materiale e che questa sia solo parzialmente saputa dalla vita cosciente su cui pure esercita un considerevole influsso. D'altra parte, è sempre grazie alla via psichica cosciente che è possibile indurre l'esistenza di tutto ciò che alla coscienza parzialmente o in qualche momento si sottrae, come ad esempio le «idee innate», le «rappresentazioni inconse», lo *habitus*, o in generale tutto ciò cui Maudsley dà anche il nome di «*statical condition of the mind*»²⁸. Non si tratta quindi di misconoscere il valore della fisiologia, ma di non pensarla in un rapporto di fondazione con la psicologia.

Mentre il dialogo con Maudsley sulle rappresentazioni inconse verrà sviluppato meglio più avanti, è utile soffermarsi qui sul modo in cui Brentano ritiene di dover considerare il campo delle disposizioni abituali, la cui esistenza non è invece soggetta al minimo dubbio. È infatti certo che esse esistano e che la loro esistenza sia attestabile per via psicologica, sebbene tale via, in quanto via della percezione interna che permette l'accesso alla sola vita attuale di coscienza, non ci consenta di sapere con di cosa si tratti. Volendo ammettere che l'ambito delle abitudini è legato alla fisiologia cerebrale, la psicologia non ci fornirebbe gli strumenti adeguati per andare oltre l'attestazione della loro esistenza per studiarne la natura. La vita psichica cosciente ha a che fare con rappresentazioni e solo di esse la psicologia, tramite la percezione interna, può stabilire le leggi associative che regolano i rapporti di successione. Il fatto che le disposizioni acquisite o abituali siano legate al loro supporto fisiologico ci costringe — afferma Brentano anticipando la tesi che nega l'esistenza di rappresentazioni inconse — ad «ammettere che non si tratta di

²⁷ Ivi, pp. 83-84; trad. it. p. 123.

²⁸ H. Maudsley, *The Physiology and Pathology of the Mind*, cit., p. 17.

fenomeni psichici, poiché altrimenti [...] sarebbero coscienti»²⁹. L'indagine della psicologia in proposito può arrivare a parlare di «cause in sé sconosciute che influenzano il sorgere di fenomeni psichici successivi» o di «effetti in sé sconosciuti di manifestazioni psichiche precedenti» a seconda che ci si esprima nel senso del primo o del secondo dei tentativi di dimostrazione di una coscienza inconscia esposti nella *Psychologie*.

Supponendo una sorta di parallelismo psicofisico, qualcosa di simile può essere affermato anche rispetto alle leggi dell'associazione delle rappresentazioni. A una rappresentazione ne segue un'altra secondo determinate leggi empiricamente inferite, ma, se noi avessimo accesso a ciò che accade nel cervello durante il passaggio tra una rappresentazione e l'altra, la psicologia potrebbe trarre da ciò un grande vantaggio e arrivare a stabilire leggi più certe. L'esperienza interna ci garantisce l'accesso alle rappresentazioni che si susseguono, ma non sa nulla di ciò che «costituisce l'intermediazione [*zwischen beiden vermittelt*]», vale a dire la disposizione a quella successione che dovrebbe trovarsi in qualche modo scritta nel supporto cerebrale. Se invece «potessimo conoscere i fenomeni fisici che in determinate condizioni vedremmo susseguirsi nel frattempo nel cervello», allora avremmo «una serie di segni che nella loro successione corrisponderebbero alla successione dell'essere reale sconosciuto»³⁰.

La scelta lessicale di Brentano è qui abbastanza forte, in quanto lascia supporre che la vera mediazione tra le rappresentazioni non abbia a che fare anzitutto con le rappresentazioni stesse, con il loro contenuto di significato, bensì con ciò che accade nel cervello, del quale tuttavia non è di principio possibile conoscere la natura. Contestualizzando questo passaggio all'interno delle posizioni espresse nella *Psychologie*, si può affermare che le scoperte fisiologiche possono sì garantire una maggiore precisione alle leggi psicologiche della successione, senza tuttavia poterle sostituire o poterci istruire sulla loro natura, accessibile solo per via psicologica. Brentano ristabilisce qui tra psicologia e fisiologia esattamente il medesimo tipo di relazione che intercorre tra fenomeni psichici e fenomeni fisici. I primi ci sono da-

²⁹ *Psychologie*, p. 86; trad. it. p. 125.

³⁰ Ivi, p. 87; trad. it. p. 126.

ti direttamente nell'evidenza, mentre dei secondi non abbiamo possibilità di sapere veramente di che si tratti.

Se è vero che in queste pagine troviamo forse la più grande concessione che Brentano è disposto a fare nei confronti della fisiologia, è vero anche che i fenomeni fisici, oggetto della scienza fisiologica, continuano ad avere un valore ontologico ed epistemologico imparagonabilmente inferiore a quello dei fenomeni psichici. Ciò significa che, da un lato, in riferimento alle disposizioni abituali o *statical condition of the mind*, Brentano ammette che la psicologia «è in grado di dimostrare [...] che esse ci sono, ma una conoscenza di *che cosa* sono la scienza psicologica non sarà mai e in nessun modo in grado di fornircela»³¹. Da questo punto di vista vediamo non solo ammessi i limiti della psicologia, ma anche un auspicio ad una integrazione tra le due scienze. Dall'altro lato, rimane il fatto che

riguardo a ciò che le realtà cui si ricollegano le disposizioni acquisite sono in verità, nemmeno la fisiologia del cervello, anche se avesse potuto ottenere in merito uno sviluppo completo, potrebbe insegnarci più di quanto dice la ricerca puramente psicologica. Essa si limiterebbe ad addurre determinate manifestazioni fisiche alla cui base verrebbe a stabilirsi, come causa, la medesima incognita.³²

L'unico conoscibile in senso pieno rimane dunque lo psichico, cui si giunge per via psicologica. Del fisico si possono studiare le dinamiche regolative interne grazie alle varie scienze positive, dalla fisica alla fisiologia, ma non lo si potrà mai conoscere davvero. Siccome i fenomeni psichici godono di statuto ontologico privilegiato rispetto ai fenomeni fisici, Brentano non può accettare che si parli di fondazione della psicologia sulla base della fisiologia. D'altra parte, lo studio delle dinamiche che regolano la vita del supporto cerebrale — benché esso sia come tale destinato a rimanere sconosciuto — può rivelarsi un utile sostegno alla scoperta delle leggi della coscienza. Benché le leggi empiriche della psicologia non siano «propriamente leggi ultime e fondamentali», ma richiedano il sostegno di una «chiarificazione che può essere ottenuta soltanto mediante un'indagine fisiologi-

³¹ Ivi, p. 86; trad. it. p. 125.

³² *Ibidem*.

ca»³³, sarebbe quindi un errore pensare che la fisiologia possa avere un valore fondativo o di guida rispetto alle indagini psicologiche. Essa può e, nella misura del suo avanzamento, deve avere il ruolo di una stampella, di un sostegno nei confronti della psicologia.

Un percorso simile, sebbene condotto in termini difficilmente conciliabili con quelli di Brentano, si può trovare in qualche pagina della *Geschichte des Materialismus*. Lange osserva che i materialisti possono rispondere negativamente all'idea di un pensiero inconscio affermando che «ciò che è inconscio deve essere di natura corporea, poiché l'intera assunzione di una psiche si fonda solo sulla coscienza»³⁴. Se però vi sono delle operazioni logiche, come ad esempio quelle che conducono alla assunzione della tridimensionalità dello spazio, che non sono più da ascrivere alla coscienza perché sono corporee, allora il corpo può compiere ciò che si credeva potesse solo la coscienza. A questo punto nulla più impedisce di «attribuire al corpo la coscienza come sua qualità [*Eigenschaft*]». Di fronte ad una simile conclusione occorrerebbe allora domandarsi cosa sia corpo, cosa sia materia, cosa sia il fisico in generale. La fisiologia e la filosofia contemporanee, a parere di Lange, non possono che rispondere a questi interrogativi affermando che si tratta di rappresentazioni, forse «rappresentazioni necessarie, rappresentazioni che risultano [*erfolgen*] da leggi di natura, ma comunque non le cose stesse».

In questo modo però, la «considerazione coerentemente materialistica si rovescia in una coerentemente idealistica»³⁵. Non ci sono in noi in questo senso funzioni di natura fisica separate da funzioni di natura psichica, noi siamo nel giusto quando presupponiamo «per tutto, anche per il meccanismo del pensiero, condizioni fisiche», ma siamo altrettanto nel giusto quando «consideriamo non solo il mondo esterno che ci appare, ma *anche gli organi* con cui lo comprendiamo come semplici immagini di ciò che è davvero esistente». Lange mette quindi in rilievo che, per esempio, «l'occhio con cui crediamo di vedere è esso stesso solo un prodotto della nostra rappresentazione»³⁶, e questo si potrebbe estendere ad ogni or-

³³ Ivi, p. 90; trad. it. p. 128.

³⁴ F. Lange, *Geschichte des Materialismus*, cit., II Buch, p. 730.

³⁵ Ivi, p. 731.

³⁶ *Ibidem*.

gano di senso. A questa prospettiva sostanzialmente kantiana, come egli stesso afferma qualche riga più sotto, rimane poi in maniera più impellente che alla psicologia empirica il problema di valutare in che misura il mondo supposto reale debba o possa distinguersi da quello di cui abbiamo rappresentazione.

Senza ora entrare nel merito del dispositivo neokantiano, possiamo notare che sebbene la prospettiva scientifica sia differente da quella brentaniana, il problema che Lange affronta in questo contesto è il medesimo. Esso riguarda il rapporto tra il fisico e lo psichico, tra il corpo e la psiche, anima o mente, quindi tra fisiologia e psicologia. Per noi è qui particolarmente interessante notare come la questione dell'inconscio costituisca al tempo stesso sia una possibile espressione di quel problema, sia un tentativo di risolverlo.

17. *Gli altri argomenti esemplificativi del primo tentativo*

Tornando ora all'analisi brentaniana delle posizioni esemplificative della prima via, accanto a quelle sopra considerate di Lange, Helmholtz, Zöllner, von Hartmann e Maudsley troviamo un genere di argomenti che, pur appartenendo allo stesso tentativo «fatti dati nell'esperienza [che] esigono l'assunzione di un fenomeno psichico inconscio quale loro causa»³⁷, non chiama direttamente in causa lo stesso ordine di problemi, ma solo in maniera mediata. La prima posizione considerata è quella di Hamilton, che, assieme ad altri autori, sostiene che si debbano ammettere fenomeni psichici inconsci poiché ogni tanto, «nel richiamare alla memoria una serie precedente di pensieri, una gran quantità di elementi intermedi appare saltata»³⁸. Nel diciottesimo capitolo delle *Lectures on Metaphysics and Logic*, Hamilton si domanda se siamo sempre consci delle modificazioni della nostra mente³⁹ e, nel passo che Brentano riporta, osserva che non di rado bisogna constatare che il modo in cui certi pensieri si susseguono non rispetta alcuna legge dell'associazione. Supponendo ad esempio che A, B e C siano tre pensieri in cui A

³⁷ *Psychologie*, p. 147; trad. it. p. 151.

³⁸ *Ivi*, p. 154; trad. it. p. 176.

³⁹ W. Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic* (1859), William Blackwood and sons, Edinburgh and London 1870, pp. 338-363. Il capitolo in questione si intitola «*Consciousness – General phaenomena – Is the mind ever unconsciously modified?*».

e C non si suggeriscono [*suggest*] direttamente a vicenda, spesso succede che «noi siamo coscienti di A e immediatamente dopo di C»⁴⁰. Ciò significa che la mediazione costituita dal pensiero B ha luogo senza che ne sappiamo nulla, senza che il suo operare sia cosciente. In questo senso occorrerebbe quindi ammettere «l'esistenza e l'agire di modificazioni mentali di cui non siamo consci» e che tale serie intermedia di pensieri o modificazioni mentali è perciò «efficiente senza accedere alla coscienza»⁴¹. Sappiamo che al pensiero A è succeduto il pensiero C, ma sappiamo anche che questo non si giustifica se non ammettendo un pensiero B che ha consentito la mediazione. A parere di Hamilton è scientificamente più onesto ammettere che B ha operato senza affiorare alla coscienza piuttosto che immaginare la sua assenza, poiché il tal caso ad A non avrebbe potuto succedere C.

Sulla stessa linea di questi esempi, Brentano riprende poi un gruppo di argomenti che questa volta accosterebbe Maudsley a Ulrici e Lewes. Il discorso di questi autori intende mostrare che, quando siamo presi da qualche pensiero e non prestiamo attenzione a ciò che ci circonda, sebbene sul momento sembra che non abbiamo sensazioni di ciò cui non rivolgiamo la nostra attenzione, più tardi nel tempo «certi effetti mostrano che in realtà abbiamo avuto sensazioni»⁴². Il primo esempio citato è un episodio che Maudsley riprende dalla *Biographia Literaria* di Coleridge. Il sesto capitolo di questo testo si impegna in una critica alla cosiddetta “teoria delle vibrazioni” con cui Hartley, antesignano di un certo materialismo fisiologista, già nel Settecento voleva dimostrare che la totalità delle rappresentazioni era riconducibile alle modificazioni o vibrazioni del sistema nervoso. Le leggi associative funzionerebbero quindi secondo Hartley perché certe serie di movimenti cerebrali ne richiamano certe altre nella maniera in cui le due serie si sono susseguite la prima volta secondo una dinamica puramente meccanica. Coleridge intende invece dal canto suo mostrare che le associazioni tra le idee hanno a che fare con il loro senso e che solo nei casi di follia o comunque di malattia le serie si ripetono in blocco e meccanicamente, altrimenti «la nostra intera vita sarebbe divi-

⁴⁰ Ivi, p. 352, trad. nostra.

⁴¹ Ivi, pp. 353-354.

⁴² *Psychologie*, p. 157; trad. it. p. 178.

sa tra il dispotismo di impressioni esterne e quello dell'insensatezza e della memoria passiva»⁴³.

Per esemplificare la propria posizione, Coleridge racconta del caso realmente accaduto di una serva circa venticinquenne e analfabeta che, in preda ad una «febbre nervosa», aveva potuto parlare latino, greco, ebraico biblico e un particolare dialetto dell'ebraico. In stato di coscienza poi ovviamente la donna non aveva saputo poi ripetere nulla di quanto chiaramente declamato in stato di delirio. Tra i vari medici che si erano occupati del caso, uno di essi non si era accontentato dell'ipotesi di possessione e aveva cercato di scavare nel passato della donna, recandosi al suo paese natale alla ricerca di qualche indizio. Così, grazie ad alcuni dialoghi, apprese che ella all'età di nove anni aveva abitato per un lungo periodo a casa di un vecchio pastore protestante, uomo colto e grande ebraista, e nella biblioteca del pastore si potevano trovare i testi greci, latini ed ebraici da cui provenivano le frasi recitate dalla donna. Il nipote del pastore, rispondendo alle domande del giovane medico, confermò poi che suo zio era anche solito recitare in casa alcuni versi in quel particolare dialetto ebraico.

Se con questo racconto Coleridge voleva mostrare l'assurdità delle teorie di Hartley, forse descrittive più del funzionamento delle associazioni di idee nei malati di mente in stato di delirio che nelle persone normali, l'uso che ne fanno Maudsley e Brentano è leggermente diverso. Nell'ottica brentaniana, il racconto di Coleridge costituisce un buon esempio del tentativo di inferire, a partire da fatti dell'esperienza, cioè dalla capacità di parlare in lingue sconosciute, che i fenomeni psichici causanti devono essere inconsci. Accanto a questo esempio, Brentano ne cita altri tre, proposti da Ulrici, che giocano sul medesimo schema. Quando durante certi dialoghi ci distraiamo e ci astraiano è come se non sentissimo più ciò che l'altro dice, ma poi basta un momento di concentrazione per «divenire coscienti di ciò che abbiamo udito»⁴⁴ e recuperare così le parole perse. In un secondo esempio, un uomo, camminando per la strada, vede dei cartelli, ma, appena tornato a casa, non saprebbe richiamare alla memoria le scritte lette. Qualche tempo dopo capita

⁴³ S.T. Coleridge, *Biographia Literaria* (1817), Oxford University Press 1907, p. 77, trad. nostra.

⁴⁴ *Psychologie*, p. 158; trad. it. p. 179.

a quello stesso uomo di leggere una scritta uguale a una di quelle lette giorni prima e solo allora diviene cosciente di aver già letto la medesima scritta il che sarebbe rimasto inconscio fino a quel momento. Il terzo esempio racconta di una situazione in cui, giorni dopo aver scritto una lettera, ci tornano in mente quelle righe e per la prima volta “visualizziamo” un errore di ortografia che durante la stesura del testo non avevamo visto, ci era sfuggito.

L'esempio di Coleridge e i tre di Ulrici descrivono una medesima situazione: accade qualcosa che non si giustifica a partire dai fenomeni psichici precedenti di cui si ha consapevolezza. Ne conseguirebbe secondo questi autori che i fenomeni psichici in questione devono essere stati inconsci. Brentano sostiene tuttavia che i problemi messi in luce da questi ultimi esempi siano ampiamente risolvibili con l'ausilio delle leggi che regolano l'associazione di idee e senza bisogno di ricorrere all'ipotesi di una coscienza inconscia. Dal punto di vista di Brentano, è infatti sufficiente supporre che

qualcosa è stato avvertito [*empfunden*] con coscienza e si è in seguito rinnovato, comparando nella memoria; in tale comparire, alla manifestazione si connettono associazioni determinate e altre attività psichiche che la prima volta erano state tralasciate a causa di particolari circostanze inibenti.⁴⁵

L'emergere di una determinata rappresentazione, pur coscientemente avvertita, può essere inibita o favorita dall'assenza o presenza di altre rappresentazioni concomitanti e ad essa significativamente legate. Ciò accade in maniera manifesta nell'esempio della scritta, dove il rivedere una scritta simile non fa che risvegliare il ricordo di qualcosa che doveva essere stato coscientemente avvertito, senza tuttavia che la rappresentazione in questione divenisse oggetto di attenzione. Pur non sapendo dire con precisione quale sarebbe la circostanza favorevole al rinnovarsi nella memoria dei fenomeni psichici causanti per gli altri esempi, è chiaro secondo Brentano che si tratta comunque della medesima dinamica. Anche nel caso della serva capace di recitare versi in ebraico di cui narra Coleridge si sono quindi semplicemente verificate quelle «circostanze che contengono le precondizioni dell'as-

⁴⁵ Ivi, p. 159; trad. it p. 180, trad. modificata.

sociazione»⁴⁶ capaci di riportare a galla rappresentazioni altrimenti destinate a non passare mai sotto la lente dell'attenzione. Così, anche dove Ulrich fa presente che spesso «dei sentimenti di affetto e di amore si diventa improvvisamente coscienti dopo averli già a lungo covati»⁴⁷, Brentano replica che non è di per sé necessario inferire che quei sentimenti devono essere stati inizialmente inconsci: per giustificare il fatto che non ne si sapeva nulla è di per sé sufficiente che non siano diventati tema dell'attenzione.

Brentano non nega che i processi psichici che gli psicologi qui citati definiscono inconsci siano da distinguere da quelli che essi chiamano consci, ma ritiene che le categorie di conscio e inconscio siano fuorvianti. Il fatto che una rappresentazione possa essere ri-svegliata nella coscienza implica infatti che la rappresentazione in questione sia già stata presente alla coscienza. La differenza di cui gli ultimi esempi costringono a prendere atto, dal punto di vista di Brentano, non è tanto quella che si pone tra un'attività psichica conscia e una inconscia, bensì quella che distingue una coscienza che, grazie ad una serie di associazioni favorevoli, diviene oggetto di attenzione, da una coscienza che per le ragioni contrarie rimane inibita. In una nota di Kraus troviamo per esempio l'espressione «attenzione distratta» o la segnalazione della differenza tra «percezione implicita» e «esplicita»⁴⁸ come possibilità concettuali e terminologiche alternative, sebbene esse non vengano in questo contesto ulteriormente sviluppate.

Di fronte a chi vorrebbe difendere l'esistenza di attività psichiche inconscie nel senso aperto da questi ultimi esempi propri della prima via, Brentano protesta quindi che non può essere in alcun modo dimostrato che una data rappresenta-

⁴⁶ Ivi, p. 160; trad. it. p. 180.

⁴⁷ Ivi, p. 161; trad. it. p. 181.

⁴⁸ Ivi, p. 273, n. 7, «*abgelenkte Aufmerksamkeit*»; trad. it. p. 180, n. 49. Un accenno alla distinzione tra percezione implicita ed esplicita si trova poi nella prima appendice alla *Deskriptive Psychologie*, dedicato alla percezione interna. Brentano, dopo aver posto brevemente il tema dei fenomeni psichici inconsci, scrive: «Tutto ciò che è psichico cade sotto la percezione interna. Ma non tutto viene perciò notato. [Qualcosa] viene rappresentato e percepito implicitamente e non esplicitamente». (F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, cit., p. 121, trad. nostra). Nel resto dell'appendice seguono poi alcuni esempi interessanti che però, come tenteremo di illustrare in fase conclusiva del capitolo, rivelano qualche ambiguità possibile nel modo di concepire il funzionamento della percezione interna.

zione sia rimasta inconscia⁴⁹. Se, come racconta Lewes, può accadere che un cameriere caduto in un sonno profondo si svegli solo sentendosi chiamare “cameriere” e non invece sentendo gridare il proprio nome e cognome, non è infatti perché questo richiamo non viene consciamente avvertito, bensì perché al grido “cameriere!” evidentemente «si ricollegano una serie di associazioni molto saldamente fondate dall’abitudine [...] che, nonostante gli ostacoli dati nella condizione di sonno, portano ad una potente eccitazione delle attività psichiche»⁵⁰. Occorrerebbe quindi in certi casi accordare il giusto peso al ruolo svolto dall’attenzione o dalla riflessione per evitare di ricorrere a spiegazioni che non rendono d’altra parte ragione di come certe rappresentazioni possano risvegliarsi ad un certo punto nella coscienza pur non essendo mai state presenti.

Brentano compie dunque in queste pagine una duplice operazione: da un lato rilegge la distinzione tra attività psichica conscia e attività psichica inconscia proposta da alcuni psicologi contemporanei come distinzione tra rappresentazioni che diventano oggetto di attenzione o riflessione e rappresentazioni che, a seconda del contesto di associazioni in cui si trovano, non lo sono⁵¹; dall’altro lato, si muove nella direzione di un’identificazione tra sensazione e rappresentazione, entrambe appartenenti alla vita conscia della psiche, quando in qualche occasione si serve dell’espressione «*unbewusste Empfindung*»⁵². Secondo una simile impostazione è chiaro che non sapere nulla della rappresentazione passata che deve aver causato quella presente non significa non averne coscienza e non è quindi più una buona

⁴⁹ Non riportiamo nel testo gli ultimi esempi ripresi dall’opera di von Hartmann. A causa della grande distanza che lo separa dalla metodologia brentaniana, essi non sono infatti particolarmente rilevanti per la nostra discussione e sono dal punto di vista di Brentano ben più semplici da confutare. Brentano non riconosce infatti alcuna scientificità al tentativo di von Hartmann di dedurre l’inconscio, tra l’altro, anche da fenomeni quali il trovarsi spesso nella situazione di non sapere ciò che si vuole o il notare che ci accade di muovere parti del corpo senza averlo voluto.

⁵⁰ Ivi, p. 161, n. 1; trad. it. p. 181, n. 51, trad. modificata.

⁵¹ A questo proposito, anche Civita osserva che «gli atti irriflessi rientrano a pieno titolo nel concetto, la cui unità resta inviolata, di fenomeno psichico». (A. Civita, *La filosofia del vissuto: Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, cit., p. 59).

⁵² Un caso significativo è costituito dalla lunga nota dedicata a Maudsley e Lewes, dove afferma: «*daß die Empfindung vorhanden war, ist erwiesen; daß sie unbewußt vorhanden war, ist nicht erwiesen*». (*Psychologie*, p. 160-161, n. 1; trad. it. p. 181, n. 51).

ragione per pensare che sia inconscia. È più che sufficiente, volendosi servire di un'espressione non brentaniana, parlare di "percezione irriflessa".

Per comprendere più a fondo la ragioni che spingono Brentano a rifiutare tutti i tentativi considerati negli ultimi due paragrafi, possiamo ora considerare a posteriori le condizioni che egli aveva imposto perché tale via potesse essere percorribile. Attraverso l'elenco e la discussione delle condizioni non emergono solo le limitazioni o i veti che Brentano pone agli autori citati, ma anche i connotati del modello ideale di un ipotetico argomento corretto.

18. *Le condizioni poste al primo tentativo*

Innanzitutto ecco la prima condizione occorre che «il fatto stesso venga verificato [*gesichert*] in modo esauriente»⁵³. Che il fatto sia «verificato» o «assicurato» significa che le *Erfahrungstatsachen* la cui causa dovrebbe essere inconscia devono essere, almeno in linea di principio, universalmente esperibili. Ciò significa che non può trattarsi di fenomeni limite come quelli che vanno sotto il nome di «chiaroveggenza», «presagi» o «presentimenti» anche in un senso supposto profetico⁵⁴. I fatti (*Tatsachen*) cui Brentano rifiuta ogni rilevanza nel dibattito scientifico sono quindi quelli che hanno a che fare con il soprannaturale, con esperienze certamente non quotidiane e sconosciute ai più. Tali fenomeni, come le «prestazioni del genio»⁵⁵ cui Brentano si riferisce citando Maudsley, oltre ad essere estremamente rari, non sono infatti nemmeno sufficientemente «verificati», sia nel senso che non è possibile sapere con certezza se si verificano o meno in generale, sia nel senso che si tratterebbe di una categoria di fenomeni sconosciuta alla gran parte degli

⁵³ Ivi, p. 148; trad. it. p. 172.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Le prestazioni dei geni venivano non di rado chiamate in causa nel dibattito sull'inconscio per mostrare come certe intuizioni non potessero essere spiegate da processi psichici coscienti, ma da ispirazioni o intuizioni immediate dietro alle quali si nasconderebbero attività psichiche inconscie. Tuttavia, osserva Brentano, i geni non sono in verità caratterizzati da una vita psichica inaccessibile. Certi geni come ad esempio Newton sanno rendere conto delle proprie intuizioni senza lacune, essi possono descrivere in maniera da tutti comprensibile attraverso quali vie sono giunti a determinate conclusioni. Brentano afferma quindi con Goethe che «il talento straordinario costituisce solo "una divergenza minima da quello ordinario"». (Ivi, p. 149; trad. it. p. 172).

scienziati. Appoggiare su dei fatti di dubbia realtà analisi scientifiche equivarrebbe a escludere tutti coloro che non fanno esperienze simili dalla possibilità di indagarne la natura e quindi verificarne l'attendibilità.

È questo forse l'unico punto su cui si può rintracciare una convergenza tra la preoccupazione di Brentano e quella di von Hartmann. In alcune pagine della *Philosophie des Unbewußten* vengono infatti citati vari esempi di chiaroveggenza o capacità profetica umana e animale — tra cui ad esempio la capacità di alcuni animali di prevedere il tempo e comportarsi di conseguenza, come accade nel caso delle migrazioni — secondo una certa classificazione, senza tuttavia che a tale classificazione sia riconosciuta la dignità di fondamento per una qualche scienza della psiche nemmeno dallo stesso von Hartmann⁵⁶. La sintonia con il giudizio di von Hartmann è in questo frangente tanto più degna di nota se si pensa al fatto che il bersaglio della prima condizione posta da Brentano è costituito in gran parte proprio dalla tradizione romantica, da cui l'autore della *Philosophie des Unbewußten* non è molto distante. Brentano intende cioè respingere con decisione la possibilità che qualsiasi elemento di cosiddetto “irrazionalismo” di matrice romantica e antiluminista in generale possa costituire un fattore di una qualche caratura scientifica in discussioni filosofiche. Ciò non è d'altra parte in contraddizione con il fatto che, come osserva Kraus in nota, solo qualche decennio più tardi, proprio quelle esperienze e quei fatti al limite col miracoloso qui esclusi dalla discussione divengano in altro modo oggetto di nuove psicologie⁵⁷. Non si tratta infatti di escludere questo genere di esperienze dall'ambito delle indagini della psicologia, ma di non ammettere che esse possano costituire la base di una dimostrazione scientifica dell'esistenza dei fenomeni psichici inconsci.

⁵⁶ E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewußten*, cit. pp. 81-85.

⁵⁷ *Psychologie*, p. 272, n. 3; trad. it. p. 172, n. 16: «Viele der hier gemeinten Erscheinungen sind seither als Tatsachen gesichert worden. Die sogenannte Parapsychologie beschäftigt sich ebenso mit ihnen, wie die Psychiatrie. Es ist aber, das kann man mit aller Bestimmtheit sagen, bisher keine Gegeninstanz gefunden worden, die für ein primäres Bewußtsein ohne begleitendes sekundäres Bewußtsein spräche». Nel suo scritto *Das Genie*, Dunker&Humbolt, Leipzig 1892, Brentano approfondisce poi la questione relativa al genio affermando che la differenza tra genio e normalità non è in realtà di natura qualitativa, per cui al genio sono possibili cose che dagli uomini normali non sono nemmeno immaginabili, bensì di natura quantitativa. Si tratta cioè delle medesime capacità elevate al massimo grado nel caso del genio.

La seconda condizione esige poi che il «fatto dell'esperienza» che non ci sappiamo spiegare «possa trovare un chiarimento attraverso l'assunzione che esista un fenomeno psichico di cui non abbiamo coscienza così come un effetto [trova un chiarimento] attraverso la causa corrispondente»⁵⁸. Se il supposto fenomeno psichico inconscio deve comportarsi rispetto al fatto dell'esperienza che ne sarebbe l'effetto come di norma causa ed effetto si relazionano tra loro, ciò significa semplicemente che non possono essere contraddette le leggi psicologiche di causa ed effetto. Si tratta della condizione su cui Brentano si dilunga di più e si declina in tre ulteriori sottopunti o implicazioni.

La prima implicazione comporta anzitutto la necessità che «i fenomeni psichici coscienti portino con sé, conformemente all'esperienza, conseguenze che sono loro affini»⁵⁹. I fenomeni psichici coscienti devono cioè portare con sé conseguenze affini a quei fatti dell'esperienza la cui causa sarebbe inconscia. Se normalmente vediamo che tutte le *Erfahrungstatsachen* sono legate a fenomeni psichici consci come loro cause e poi ci imbattiamo in *Erfahrungstatsachen* di cui non sappiamo rintracciare i fenomeni psichici causanti, può farsi strada la supposizione che tali fenomeni psichici siano inconsci. Affinché tale ipotesi sia fondata occorre però che i fatti dell'esperienza che prendiamo in considerazione per svolgere la dimostrazione siano affini o analoghi [*ähnlich*] a quelli causati da fenomeni psichici consci. In altri termini, più forte è l'analogia tra gli effetti e più cresce la probabilità di formulare ipotesi fondate sul tipo di differenza nelle cause, senza tuttavia che tale analogia costituisca un fattore di per sé sufficiente a fondare pienamente l'ipotesi.

Sulla scia di quanto detto sin qui, la seconda implicazione della seconda condizione richiede quindi

che tali conseguenze [ossia le *Erfahrungstatsachen* causate da fenomeni psichici consci prese ad esempio] non comportino al tempo stesso anche altre conseguenze che sono assenti nel caso in questione, sebbene non vi sia motivo di

⁵⁸ *Psychologie*, p. 149; trad. it. p. 173. Trad. modificata.

⁵⁹ *Ibidem*, trad. leggermente modificata.

supporre che esse [le conseguenze ulteriori] possano essere state connesse alla coscienza concomitante [*begleitend*] qui assente⁶⁰.

Si tratta di un altro modo di porre il medesimo problema: la coscienza concomitante è la percezione interna, vale a dire quella peculiare coscienza che accompagna [*begleitet*] l'apparire dei fenomeni fisici o di altri fenomeni psichici in generale⁶¹. Un fenomeno psichico privo di coscienza concomitante non è quindi altro che un fenomeno psichico inaccessibile alla percezione interna o un fenomeno psichico non oggetto di un altro fenomeno psichico, cioè un fenomeno psichico inconscio. Ora, se le conseguenze di atti psichici consci sono più ricche di quelle in questione, c'è da supporre una differenza anche nelle cause, ma in un modo che comunque ancora non condurrebbe in maniera certa all'ipotesi dei fenomeni psichici inconsci. Se le *Erfahrungstatsachen* di partenza non sono tra loro analoghe, il fatto che nel caso in questione non si reperiscano i fenomeni psichici causanti sarebbe di gran lunga troppo debole per arrivare a formulare l'ipotesi degli atti psichici inconsci. In altri termini, se i fatti dell'esperienza di cui si cercano le cause non hanno un analogo nei fatti dell'esperienza causati da fenomeni psichici normalmente consci, non risulta sufficientemente fondata la supposizione secondo cui la presenza degli ulteriori fatti dell'esperienza nel caso in questione dipenderebbe dall'esser consci dei fenomeni psichici causanti o, che è lo stesso, dalla presenza della coscienza concomitante.

Anche l'analogia piena, tuttavia, non sarebbe una garanzia assoluta. L'analogia tra i fatti dell'esperienza considerati è infatti necessaria alla fondatezza dell'ipotesi, ma non sufficiente. La terza implicazione sviluppa quindi il discorso in maniera ancora più completa richiedendo esplicitamente

che i fenomeni psichici inconsci presupposti dall'ipotesi non si pongano, sia nel loro svolgimento sia nelle ulteriori peculiarità, in contrasto con le leggi riconosciute dei fenomeni psichici coscienti, di modo che eventuali particolarità

⁶⁰ *Ibidem*, trad. modificata.

⁶¹ Cfr. *supra*, § 4, n. 49; cfr. *Psychologie*, p. 114; trad. it. p. 147.

possano risultare sufficientemente comprensibili in base all'insufficienza della coscienza concomitante [*begleitend*]⁶².

Ancora una volta: se i fenomeni psichici causanti sono nell'uno e nell'altro caso per tutto il resto tra loro uguali, allora diviene più probabile concludere che l'unica differenza deve avere a che fare con l'assenza della coscienza concomitante. Per questa ragione è decisivo che le leggi secondo cui i fenomeni psichici causanti (supposti inconsci) si relazionerebbero ai fatti esperiti non contraddicano le leggi tipiche proprie dei fenomeni psichici consci. In questo modo, se anche il fenomeno psichico causante non si manifesta, non dovrebbe perciò essere per forza «un che di assolutamente impensabile»⁶³; al contrario, dovrebbe essere possibile ricostruirne agevolmente le leggi a partire dai suoi effetti, analogamente a quando «le leggi del mondo esterno, d'inerzia, di gravitazione, ecc., si rivelano nelle sensazioni che ne sono gli effetti»⁶⁴. D'altronde, quando noi, «a partire dalle manifestazioni delle nostre sensazioni, inferiamo un mondo spazialmente esteso come loro causa, supponiamo qualcosa che mai è stato individuato come fatto immediato dell'esperienza, eppure tale conclusione può non essere affatto ingiustificata»⁶⁵. Certo, a patto che le leggi del supposto mondo esteso consentano di comprendere qualcosa di più delle sensazioni che ci conducono a supporne l'esistenza. Né il mondo come un che di spazialmente esteso né le sue leggi sono oggetto dei nostri sensi, ma nella misura in cui le leggi formulate sono in grado di rendere ragione della natura delle nostre sensazioni è legittimo inferire l'esistenza di un simile mondo.

In questo sviluppo della seconda condizione emerge di nuovo, nei suoi aspetti per certi versi anche paradossali, il modo in cui Brentano distingue i fenomeni psichici da quelli fisici. Il giudizio secondo cui esiste un mondo esteso fisico è il termine di un'inferenza che ha per tema comunque un inconoscibile. Siccome pe-

⁶² *Psychologie*, p. 149; trad. it. p. 173.

⁶³ Ivi, p. 150; trad. it. p. 173.

⁶⁴ Cfr. ivi, p. 149; trad. it. p. 173.

⁶⁵ Ivi, p. p. 151; trad. it. p. 174. La traduzione è da noi modificata in quanto la resa italiana di questo passo contiene un errore che può essere fuorviante. L'indicativo di «*schließen*» viene tradotto con il congiuntivo «pervenissimo» (da noi tradotto invece con «inferiamo») proprio di un periodo ipotetico dell'irrealtà. L'intento di Brentano è però qui quello di proporre un paragone in cui è assodato, e non semplicemente ipotizzato, che il rapporto tra le sensazioni e il mondo sia quello proposto e non un altro.

rò alcune leggi della fisica sono in grado di rendere ragione dell'effetto che si produce sui nostri sensi, e quindi dell'oggetto della nostra rappresentazione psichica, allora consideriamo esatte quelle leggi. Lo stesso accadrebbe nel caso di fenomeni psichici inconsci: non possiamo conoscerli per definizione, ma se le leggi che li descrivono potessero rendere ragione di alcuni effetti che si imprimono nella nostra sensazione dando luogo a serie rappresentative coscienti, allora sarebbe sensato, se non doveroso, ammettere la loro esistenza.

L'incontestabilità di tali condizioni emerge quindi in misura ancora maggiore se come del resto a parere di Brentano accade per la maggior parte dei filosofi «le supposte attività psichiche inconscie vengono pensate come omogenee [*homogen*] a quelle coscienti»⁶⁶. Non solo, quindi, è metodologicamente importante che i fatti dell'esperienza da cui muove la ricerca siano analoghi a quelli che riconducono a fenomeni psichici consci, ma anche i fenomeni psichici da reperire devono essere pensati in linea di principio come analoghi a quelli normalmente esperiti. Se le cause ipotizzate non fossero omogenee o quantomeno simili a quelle che invece si manifestano «osserva infatti argutamente Brentano «sarebbe un errore annoverarle tra le attività psichiche»⁶⁷. Chi procedesse diversamente non rispetterebbe inoltre le condizioni stando alle quali è a parere di J.S. Mill legittimo parlare di *vera causa*, ossia formulare ipotesi fondate. Facendo esplicitamente riferimento al *System of Logic* milliano, Brentano offre qui una chiave per comprendere meglio il significato delle condizioni proposte.

Prima di soffermarci sul retaggio milliano presente nella formulazione delle condizioni poste da Brentano, vediamo come la terza di esse compie la traiettoria iniziata dalle prime due. Essa richiede infatti che sia

dimostrato come le manifestazioni in questione [le *Erfahrungstatsachen* della cui causa non si sarebbe consci] non siano per nulla pensabili anche senza che, in base ad altre ipotesi, essi [i fenomeni psichici inconsci] vengano assunti, o per lo meno non siano pensabili senza la più grande improbabilità.⁶⁸

⁶⁶ Ivi, p. 150; trad. it. p. 173.

⁶⁷ Ivi, p. 151; trad. it. p. 174.

⁶⁸ Ivi, p. 153; trad. it. p. 175. Trad. modificata.

Ciò significa dunque che se anche fosse certo che in alcuni casi i fenomeni psichici coscienti «portano con sé, come loro conseguenze, manifestazioni simili, con ciò non si è ancora dimostrato che esse non sorgono mai in seguito ad altre cause». In altri termini, l'analogia sino ad ora invocata come condizione imprescindibile sia quella tra gli effetti che quella tra le cause non basta a fondare l'ipotesi, e ciò per il semplice fatto che «non è vero che effetti simili hanno sempre cause simili»⁶⁹. Brentano si rifà qui ad Aristotele per affermare che «spesso a partire da premesse differenti perveniamo di fatto alle medesime conclusioni» e che quindi un'analogia tra i fatti dell'esperienza non prova che essi provengano da una medesima premessa. Se certi giudizi vengono formulati «nel senso autentico», ad altri si arriva «semplicemente seguendo l'abitudine» e altri ancora potrebbero essere addirittura determinati «da una disposizione innata a produrre i giudizi immediati», ma, anche in quest'ultimo caso forse proprio a causa della natura non psichica di una simile disposizione innata «avremmo torto se parlassimo di un processo deduttivo inconscio, cioè di conclusioni le cui premesse sono rimaste inconse»⁷⁰.

Per poter costituire un'ipotesi in senso pieno, quindi, la supposizione dei fenomeni psichici inconsci deve essere a parere di Brentano non semplicemente *una* spiegazione possibile dei fatti dell'esperienza in questione, essa deve essere piuttosto l'*unica* spiegazione possibile. Ad ogni modo, affermare che l'analogia non è sufficiente non significa affermare che non è necessaria. Al contrario, la terza condizione presuppone e contiene le prime due così come la seconda presuppone e contiene la prima. La terza non è cioè una condizione accanto alle altre, ma, in un certo senso, l'unica vera condizione ed è, diversamente dalle prime due, solamente necessarie, l'unica ad essere anche sufficiente.

Il concetto di ipotesi sotteso dalle condizioni poste presenta dei caratteri piuttosto rigidi e restrittivi che, come accennavamo sopra e come del resto suggerisce Brentano stesso citandolo in queste pagine, si comprendono meglio nella loro pretesa proprio a partire dalle pagine del *System of Logic* che si occupano di questi temi.

⁶⁹ Ivi, p. 153; trad. it. pp. 175-176.

⁷⁰ Ivi, pp. 153-154; trad. it. p. 176.

19. Il concetto di ipotesi a partire dal *System of Logic*

Né l'espressione latina *vera causa* che Mill riprende dai *Principia Mathematica* di Newton⁷¹, né l'argomento dell'omogeneità degli effetti rispetto alle cause, in Mill legato alla legge dell'uniformità della natura, costituiscono il cuore di ciò che Brentano riprende dal *System of Logic* per porre le condizioni sin qui riportate. A ben vedere, infatti, Mill mette in campo il concetto di *vera causa* innanzitutto per riaffermare quanto sia parziale identificare in un solo fenomeno isolato dal suo contesto la causa di ciò che si intende spiegare. Gli antecedenti causanti di cui si è alla ricerca sono di norma difficilmente districabili gli uni dagli altri, a volte indistinguibili dalla molteplicità di condizioni in cui il fenomeno in questione si verifica, tanto che afferma Mill la «causa vera e propria [*the real cause*] è la totalità di questi antecedenti e, filosoficamente parlando, non abbiamo nessun diritto di dare il nome di causa a uno solo di essi ad esclusione di tutti gli altri».⁷² Accanto a questo, come vedremo, è comunque rintracciabile un uso del concetto di *vera causa* più strettamente relato al problema della costituzione di un'ipotesi scientifica. Lo stesso vale per le riflessioni di Mill sull'uniformità della natura: sebbene il fatto che Brentano parli di omogeneità possa lasciare pensare ad un richiamo ad esse, non è da qui che Brentano riprende gli ingredienti fondamentali per giudicare la fondatezza dell'inferenza induttiva che vorrebbe dimostrare l'esistenza di fenomeni psichici inconsci⁷³.

⁷¹ Cfr. I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), James Maclellan, Publisher to the University, Glasgow 1871, p. 387. La prima delle *regulae philosophandi* recita: «*causas rerum naturalium non plures admitti debere quam quae et vera sint et earum phaenomenis explicandis sufficient*». In Brentano rimane vivo il principio cosiddetto “di parsimonia” espresso in questa regola newtoniana che funziona come una sorta di rasoio di Occam che vieta alle teorie esplicative di fare uso di più termini di quelli strettamente necessari e scientificamente provati per dimostrare o spiegare i fenomeni di cui si ricercano le cause.

⁷² J.St. Mill, *A System of logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence, and Methods of Scientific Investigation* (1843), Harper and Brothers Publisher, New York 1882, p. 237; trad. it. di M. Trincherò, *Sistema di logica induttiva e deduttiva*, UTET, Torino 1988, p. 459.

⁷³ Per un approfondimento sul rapporto tra il metodo induttivo e il presupposto dell'uniformità della natura a partire da J.St. Mill, Cfr. J. Graves, *Uniformity and Induction*, in: «*Brit. J. Phil. Sci.* 25, 1974», pp. 301-318. L'articolo mostra la complessità della questione cercando di valorizzare il più possibile l'apporto di Mill, che per un verso fa vedere la

La questione che ora ci interessa riguarda invece i caratteri che fanno di una supposizione un'ipotesi in senso scientifico⁷⁴. Innanzitutto, secondo Mill, un'ipotesi consta di due elementi, ossia «*the agent*» e «*the law of its operation*», e, affinché sia possibile formularla,

o il fenomeno individuato come causa è reale, mentre la legge secondo cui agisce è semplicemente supposta; oppure la causa è fittizia, ma si suppone che produca i propri effetti secondo leggi simili a quelle di qualche classe di fenomeni nota.⁷⁵

Quando di fronte ad un dato fenomeno si vuole formulare un'ipotesi su quale possa esserne la causa, se non ci si vuole affidare a qualche *deus ex machina*, occorre quindi a parere di Mill che almeno uno dei due suddetti elementi sia già noto. O conosciamo già la causa e si tratta di trovare la legge secondo cui essa produce il suo effetto, oppure conosciamo per analogia la legge secondo cui certi effetti possono essere prodotti, ma non abbiamo ancora individuato la causa specifica.

In secondo luogo, per Mill un'ipotesi scientifica, a differenza dalla semplice illazione, deve costituire l'equivalente del termine di un giudizio raggiunto induttivamente. Ciò comporta anzitutto che l'ipotesi, per confermarsi tale e non perdere la sua scientificità, deve superare la medesima prova cui viene di norma sottoposto il giudizio ottenuto per via induttiva, vale a dire la prova empirica. Il risultato di un processo logico induttivo assurge al rango di giudizio solo quando i giudizi che deduttivamente ne conseguono possono essere empiricamente confermati. Il con-

coimplicazione tra l'uniformità nella organizzazione della natura e la fondatezza del metodo induttivo, mentre per altro verso critica l'abuso del presupposto dell'uniformità della natura come giustificazione di qualsiasi inferenza. Cfr. in proposito il paragrafo del *System of Logic* in cui viene criticato il pregiudizio secondo cui le condizioni di un fenomeno debbano rassomigliare al fenomeno stesso (J.S. Mill, *A System of logic, Ratiocinative and Inductive*, cit. pp. 533-538). Il titolo originale del paragrafo è: «*Prejudice that the conditions of a phenomenon must resemble the phenomenon*». Il senso della critica milliana si comprende bene attraverso la citazione della posizione di Coleridge, che afferma «*as an "evident truth" that "the law of causality holds only between homogeneous things, i. e., things having some common property", and therefore "can not extend from one world into another, its opposite"; hence, as mind and matter have no common property, mind can not act upon matter, nor matter upon mind*». (Ivi, p. 537). Mill individua poi l'origine di questo modo di pensare nella famosa proposizione presente nel *De Deo* dell'*Ethica* di Spinoza: «*Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest*» (*ibidem*).

⁷⁴ Cfr. J.S. Mill, *A System of logic, Ratiocinative and Inductive*, cit., pp. 349-353.

⁷⁵ Ivi, p. 349, trad. nostra.

retto di ipotesi non ha in Mill alcun carattere di provvisorietà: una volta formulata, un'ipotesi, o è confermata dall'esperienza e allora equivale ad un giudizio, oppure, se smentita dalla prova empirica, deve essere scartata come ipotesi e declassata al rango di mera illazione, supposizione⁷⁶. La prova empirica fornisce normalmente la conferma nel duplice senso, positivo e negativo, per cui essa dimostra sia che in presenza della supposta causa si dà l'effetto su cui si indaga, sia che in assenza della supposta causa quell'effetto non si dà più. Il risultato di una simile verifica deve dunque provare che quell'effetto può darsi *solamente* in presenza della causa ipotizzata.

Poiché tuttavia solo raramente siamo in presenza della possibilità di una vera e propria prova empirica diretta, Mill stabilisce un canone universale di verifica di attendibilità dell'ipotesi scientifica. Esso viene offerto da un paradigma già presentato nel testo, ossia dal secondo dei quattro metodi induttivi caratteristici della ricerca empirico sperimentale codificati nel *System of Logic* — della concordanza, della differenza, dei residui e delle variazioni concomitanti. La definizione del metodo della differenza afferma che se

*un caso in cui il fenomeno che stiamo indagando accade e un caso in cui non accade hanno tutte le circostanze in comune eccettuata una e quest'una si presenta soltanto nel primo caso, quella sola circostanza in cui i due casi differiscono è l'effetto, o la causa, o una parte indispensabile della causa del fenomeno.*⁷⁷

Ora, il primo aspetto problematico emerge se si pensa che l'applicazione di tale metodo dà per scontato che il novero degli elementi in gioco sia noto e in sé concluso. Ciò diviene ancora più chiaro se, sulla scia di Mill, schematizziamo così il metodo della differenza⁷⁸: in presenza degli elementi *a*, *b*, *c*, compaiono sempre

⁷⁶ Per una attenta critica della concezione di ipotesi presente nelle pagine del *System of Logic*, Cfr. F. Hillebrand, *Zur Lehre von der Hypothesenbildung*, in: «Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften», Philosophisch-historische Classe, Bd. 134, Jahrgang 1895, VI Abhandlung, Wien 1896. In questo saggio Hillebrand riprende dettagliatamente la concezione milliana di ipotesi per arrivare a mettere in luce alcune contraddizioni che la abitano. Noi ci uniamo qui in parte alla critica proposta da Hillebrand, che pure individua una circolarità negli argomenti di Mill, secondo cui in fondo si potrebbero costruire ipotesi solo su ciò che è già noto.

⁷⁷ J.S. Mill, *A System of logic, Ratiocinative and Inductive*, cit., p. 280; trad. it. p. 539.

⁷⁸ Cfr. Ivi, pp. 280-283.

anche gli elementi A, B, C; se in presenza di *b* e *c* si presentano solamente B e C, ciò significa che *a* è la causa (o l'effetto e una parte indispensabile) di A. L'applicazione di un simile metodo presuppone evidentemente che gli elementi *a*, *b*, *c*, A, B, C siano già tutti noti e anche che siano gli unici con cui si ha a che fare. Come infatti afferma lo stesso Mill quando espone i quattro metodi, si tratta di un metodo difficile da applicare alla realtà quotidiana e che invece meglio si adatta ad «*artificial experiments*»⁷⁹, dove è lo scienziato a decidere con che elementi condurre il proprio esperimento. In questo senso, la formulazione di un'ipotesi finirebbe però col coincidere con una semplice spiegazione più esaustiva della natura della dinamica che regola i rapporti tra elementi noti.

Riprendendo le prime considerazioni sulla natura dell'ipotesi scientifica sull'individuazione di una causa, dicevamo che essa consta di due elementi, la causa stessa, ossia l'agente, e la legge del suo operare, e che è necessario che almeno uno dei due elementi sia noto affinché l'altro possa essere fondatamente inferito. A ben vedere, tuttavia, i due rami dell'alternativa giocano solo apparentemente sullo stesso piano: il secondo, infatti, presuppone il primo⁸⁰. Affinché l'ipotesi abbia per contenuto una *vera causa* — aggiunge Mill — occorre essere preliminarmente certi che l'agente o causa esista e possa in generale esercitare un influsso sull'effetto in questione⁸¹. Tale causa, per essere individuata con sicurezza come quella di cui si era alla ricerca, deve quindi appartenere ad un determinato gruppo di elementi noti. Per conoscere le leggi dell'operare di una causa, quindi, o si è già a conoscenza della causa in questione, o si sa già all'interno di quale cerchia circoscritta di elementi si tratta di reperirla. La legge dell'operare di una causa può infatti essere recuperata solo se si è certi che tale causa produce il proprio effetto in maniera certamente analoga ad altre cause già conosciute. Per sapere che la causa in

⁷⁹ Ivi, p. 281.

⁸⁰ Cfr. F. Hillebrand, *Zur Lehre von der Hypothesenbildung*, cit., p. 28.

⁸¹ Cfr. J.S. Mill, *A System of logic, Ratiocinative and Inductive*, cit., p. 353: «*This seems to be the philosophical import of Newton's maxim, [...], that the cause assigned for any phenomenon must not only be such as if admitted would explain the phenomenon, but must also be a vera causa. [...] It is certainly not necessary that the cause assigned should be a cause already known. [...] But what is true in the maxim is, that the cause, though not known previously, should be capable of being known thereafter; that its existence should be capable of being detected, and its connection with the effect ascribed to it should be susceptible of being proved, by independent evidence.*».

questione è analoga ad altre occorre però sapere in anticipo a quale gruppo o tipologia di cause essa appartiene. L'alternativa sopra posta tra la conoscenza dell'agente e quella della legge del suo operare si riduce quindi alla seguente: o si conosce la causa in questione, ma in tal caso non si dovrebbe più parlare di ipotesi, bensì di giudizio, in quanto il dato su cui si ipotizzerebbe è già acquisito, oppure la causa appartiene ad un gruppo circoscritto di elementi, e allora la si può rintracciare con l'ausilio del metodo della differenza.

Se ora proviamo a rileggere in questi termini i tentativi di dimostrazione dell'esistenza di fenomeni psichici inconsci messi in campo nella prima via comprendiamo più a fondo la posizione di Brentano. Gli effetti con cui abbiamo a che fare sono fatti dell'esperienza, fenomeni psichici che si presentano senza essere giustificati da nessun fenomeno psichico precedente. L'ipotesi che chi propone gli argomenti esemplificativi della prima via avanza è che la causa di tali fenomeni siano fenomeni psichici inconsci. La legge dell'operare di tali cause è quindi pensata in analogia con la legge dell'operare dei fenomeni psichici consci in generale, ma la causa stessa non può mai essere empiricamente identificabile, rimarrà sempre inconoscibile.

Di fronte a questa prima difficoltà, emersa del resto già all'inizio della propria disamina, Brentano aveva affermato che si sarebbero dovute formulare ipotesi e inferenze simili a quelle grazie a cui crediamo nella tridimensionalità dello spazio, sebbene lo spazio come tale di fatto non possa essere come tale oggetto della nostra percezione⁸². Ora, che la causa ipotizzata possa mai essere oggetto diretto di esperienza o meno, il metodo della differenza di per sé richiede semplicemente che si scelga all'interno di un ambito circoscritto di elementi, che non devono necessariamente offrirsi alla percezione vera e propria e essere perciò oggetto di conoscenza in senso pieno. La verifica in senso milliano richiede però che l'ipotesi individuata sia non solo la migliore o la più credibile, ma che essa sia l'unica possibile. All'interno di un certo numero finito di elementi si deve poter arrivare ad affermare che l'elemento di cui si era alla ricerca è inequivocabilmente uno solo di

⁸² Cfr. *supra*, §§ 10, 18; Cfr. *Psychologie*, p. 151; trad. it. p. 174.

essi.⁸³ Al di là del modo in cui Brentano deciderà poi di rendere ragione dei fenomeni in questione, il punto qui è che, a suo modo di vedere, l'ipotesi dei fenomeni psichici inconsci non solo non costituisce l'unica spiegazione possibile, ma non è nemmeno la più probabile.

Le prime due condizioni poste da Brentano richiedono che i fenomeni psichici inconsci siano da pensare in analogia ai fenomeni psichici consci per due ragioni: in primo luogo, se per inconscio si intendesse il non psichico non vi sarebbe motivo per non chiamarlo semplicemente fisico senza doversi servire di una determinazione negativa; in secondo luogo, se si tengono in debito conto le osservazioni milliane, è chiaro che quella dei fenomeni psichici consci è l'unica classe di fenomeni nota dalla quale è possibile per analogia reperire la legge dell'operare delle cause ipotizzate sugli effetti in questione. Poiché tuttavia il fenomeno psichico conscio non è come tale empiricamente rilevabile per definizione, prima di dare credito ad una simile ipotesi è necessario almeno mostrare che tutte le altre spiegazioni possibili sulla base di fenomeni che si offrono alla percezione non sono attendibili. Così, da un lato, come potrebbero far emergere ad esempio nuove scoperte sulle leggi psicologiche dell'associazione o anche semplicemente una maggiore attenzione alle implicazioni contenute nelle leggi già note, gli argomenti più strettamente psicologici trattati nel diciassettesimo paragrafo falliscono perché non possono dimostrare di essere l'unica spiegazione possibile per i fenomeni su cui si indaga. Dall'altro lato, gli argomenti trattati nel sedicesimo paragrafo, che invece giocano sulla distinzione tra fisiologia e psicologia, falliscono in quanto nulla vieta di pensare che nuove scoperte fisiologiche metteranno in evidenza che l'apporto del corporeo è maggiore rispetto a quanto si pensava o, ancora una volta, che bastano le leggi psicologiche a spiegare i fenomeni in questione.

Il fatto che sia la fisiologia, sia (sebbene in misura minore) la psicologia siano scienze in evoluzione viene utilizzato da Brentano per mettere in luce che vi sono

⁸³ Alla medesima conclusione eravamo giunti seguendo Brentano nei suoi argomenti verso la fine del paragrafo precedente, e ci ritorniamo ora a partire dalla concezione milliana del termine «ipotesi». Cfr. F. Hillebrand, *Zur Lehre von der Hypothesenbildung*, cit., p. 28: «*Mill war davon ausgegangen, dass eine Hypothese erst dann zu einer wissenschaftlich berechtigten wird, wenn sich nicht blos die fragliche Erscheinung deductiv aus ihr ergibt, sondern erst, wenn sich zeigen lässt, dass sich nur aus ihr und aus keiner anderen ergibt*».

ancora una grande quantità di elementi che non ci sono noti nei domini di entrambe le scienze.⁸⁴ Se la formulazione di un'ipotesi scientifica deve coincidere con la determinazione dell'unica spiegazione possibile, il non essere in possesso della totalità degli elementi in gioco, data dall'arretratezza delle scienze in questione, costituisce agli occhi di Brentano un buon motivo per screditare qualsiasi soluzione che non possa essere positivamente dimostrata dall'esperienza vera e propria, ossia quella interna. Se le cause di cui siamo alla ricerca potessero essere individuate con l'ausilio di leggi ottenute a partire da ciò che può essere realmente percepito dalla percezione interna, allora si avrebbe un accesso più diretto al fenomeno, sarebbe possibile la prova empirica e non si sarebbe più in balia del metodo della differenza. O il contenuto dell'ipotesi può essere sottoposto alla prova empirica, e allora, anche se in maniera pur sempre perfettibile, potremo stabilirne natura e leggi, oppure occorre ammettere con Brentano che,

anche se in certi casi bisognasse ammettere che senza l'assunzione dell'influsso di fenomeni psichici inconsci saremmo incapaci di comprendere una manifestazione, tale prova non avrebbe alcuna validità fino a quando quella nostra incapacità può facilmente essere spiegata con l'incompletezza della nostra conoscenza dell'ambito in oggetto.⁸⁵

Prima di sviluppare ulteriormente queste conclusioni provvisorie, proseguiamo assieme a Brentano nella disamina del secondo tentativo.

20. Secondo tentativo

Il secondo tentativo è, come anticipato sopra, almeno nella sua impostazione, uguale e contrario al primo. Non si tratta più quindi, a partire da un fatto dell'esperienza, di provare a mostrare che il fenomeno psichico che deve averlo

⁸⁴ Ricordiamo che per Brentano, se la fisiologia è una scienza bambina che non è ancora stata in grado di produrre risultati apprezzabili, la psicologia merita il nome di «scienza del futuro» (*Psychologie*, p. 36; trad. it. p. 90) anche perché abbisogna di una nuova fondazione ed è quindi, in modo diverso dalla fisiologia, comunque agli inizi.

⁸⁵ *Psychologie*, p. 162; trad. it. p. 182, trad. modificata.

causato è stato inconscio, bensì della «inferenza» opposta, «dalla causa all'effetto»⁸⁶. Se sappiamo che a un determinato fatto dell'esperienza deve necessariamente succedere un determinato fenomeno psichico, ma questo non si presenta, allora dovremmo concludere che il fenomeno psichico in questione ha luogo inconsciamente.

Anche alla possibilità di successo di questa seconda via Brentano intende imporre tre condizioni necessarie. La prima condizione richiede che il «fenomeno psichico atteso» non sia «comparso nella coscienza e poi subito dimenticato». Deve essere in altri termini certo che il fenomeno psichico che si sarebbe dovuto manifestare non si sia manifestato davvero nemmeno per un breve istante di tempo. Più che di una vera e propria condizione al metodo o alle premesse di un eventuale argomento, si tratta qui di un'attenzione da avere rispetto ad un caso particolare della successione normale dei fenomeni psichici, quello in cui l'effetto si presenta, è effettivamente percepito, ma scompare appena dopo essere comparso. La seconda condizione vuole poi che il fatto dell'esperienza che dovrebbe causare il fenomeno psichico inconscio costituisca una «causa completamente uguale agli altri casi»⁸⁷ in cui tale fatto dell'esperienza produce davvero il fenomeno psichico atteso come suo effetto. Questa seconda condizione, su cui Brentano non spende qui ulteriori parole, richiama evidentemente gli argomenti della seconda condizione al primo tentativo, su cui ci eravamo a lungo soffermati. La terza condizione consiste infine di nuovo in una sorta di invito ad una particolare attenzione nell'analizzare le ragioni per cui il fenomeno psichico atteso non viene percepito. Se infatti le cause che si suppone impediscano al fenomeno psichico in questione di divenire conscio impedissero anche il suo stesso verificarsi, allora si dovrebbe affermare che il fenomeno psichico non c'è stato, né consciamente, né inconsciamente.

Nemmeno la terza si configura quindi come una condizione vera e propria. Essa è, a parere di Brentano, «già contenuta nelle due precedenti»⁸⁸, ma, forse, più che

⁸⁶ Ivi, p. 163; trad. it. p. 182, trad. modificata. L'espressione «passaggio deduttivo» utilizzata nella traduzione italiana può essere fuorviante, poiché uno *Schluss*, che significa conclusione o inferenza, di per sé può essere sia induttivo che deduttivo.

⁸⁷ *Ibidem*, trad. modificata.

⁸⁸ Ivi, p. 163; trad. it. p. 183.

in entrambe le precedenti, essa è già presupposta nella seconda. Il verificarsi del caso della terza condizione dovrebbe essere infatti escluso già dall'esigenza che il fatto dell'esperienza in questione sia uguale agli altri casi "normali". Se due fatti dell'esperienza sono «completamente uguali», infatti, non può accadere che in uno dei due agiscano cause che non agiscono nell'altro: non si tratterebbe più di due casi completamente uguali. Se nel caso in questione dovessero interferire cause che non interferiscono negli altri, ad essere modificato non sarebbe quindi appena «quel fenomeno psichico la cui esistenza deve venire dedotta»⁸⁹, ma il fatto dell'esperienza stesso, l'esperienza percettiva in generale non sarebbe più la medesima. In questo senso, sebbene la formulazione brentaniana risulti fuorviante, la terza condizione non aggiunge sostanzialmente nulla alla seconda.

Brentano ritiene dunque inaccettabili tutti quegli argomenti in cui potrebbe darsi, in primo luogo, che il fenomeno psichico atteso sia comparso per un istante per poi essere subito dimenticato, in secondo luogo, che il fatto dell'esperienza considerato non sia uguale, vale a dire dello stesso tipo di altri in cui il fenomeno psichico atteso compare, e, in terzo luogo, che il fenomeno psichico atteso non si sia verificato — il che, implicando a sua volta una differenza nel fatto dell'esperienza stesso, era già stato escluso. Come si vede, l'unica effettiva condizione che Brentano pone agli eventuali argomenti emblematici di questa via è la seconda. Rispetto alla seconda condizione al primo tentativo sembra per un verso che cambi solamente la formulazione: i fatti dell'esperienza considerati non devono più essere analoghi o simili [*ähnlich*], bensì completamente uguali [*völlig gleich*]. Per altro verso, tuttavia, la coerenza che tale condizione esprime nel contesto del secondo tentativo è di gran lunga superiore, tanto da poter fare a meno di una condizione come la terza al primo tentativo. Se è falso che effetti uguali implicano cause uguali, infatti, è invece di gran lunga più probabile che cause uguali implicano effetti uguali — pur rimanendo di fatto anche in questo caso aperto il problema di come poter assicurare il possesso di tutti gli elementi costitutivi della causa in una situazione reale, dato che normalmente abbiamo a che fare ciò che in

⁸⁹ *Ibidem.*

gergo milliano si chiamerebbe «*Composition of Causes*»⁹⁰. Stando alle condizioni poste, comunque, se si riuscisse a mostrare che ad un certo fatto dell'esperienza uguale ad un altro non segue il fenomeno psichico che segue all'altro, si sarebbe con ciò riusciti a mostrare che quel fenomeno psichico ha avuto luogo inconsciamente.

Una volta enunciate le condizioni, comincia la breve disamina e confutazione dei pochi esempi portati a sostegno della seconda via, battuta in misura decisamente minore rispetto alla prima. Tra gli argomenti presentati possiamo distinguere due tipologie, da un lato quella esemplificata dalle posizioni di Leibniz e Ulrici, e dall'altro quella, più problematica per la sua impostazione, che Brentano sceglie di esemplificare attraverso le posizioni di Helmholtz e Ulrici.

Il famoso esempio di Leibniz si riferisce al fenomeno dell'infrangersi delle onde del mare sulla riva. Se siamo in grado di sentire un tale rumore e ciò che provoca la sensazione è evidentemente l'insieme di tutte le gocce d'acqua che si scontrano con la costa, allora dovremmo sentire anche il rumore della singola goccia. Qualcosa di molto simile, osserva Brentano, era già stato contenuto di uno dei più noti paradossi di Zenone sull'illogicità della percezione⁹¹. Se un medimno di miglio cadendo fa rumore, come mai non sentiamo il rumore prodotto dal granello? La dinamica che questi esempi mettono in luce sul piano uditivo trova il suo parallelo suo piano visivo negli esempi riportati da Ulrici. Non si tratta più di oggetti che producono un rumore infinitesimamente piccolo, bensì di oggetti che, sebbene infinitesimamente piccoli, dovrebbero essere in grado, stimolando il nervo ottico, di produrre una sensazione visiva. Del resto, si può vedere un oggetto perché l'insieme delle sue singole parti colpisce l'occhio. Non solo, se si considera che la lente del microscopio, espandendo l'oggetto, diminuisce proporzionalmente l'intensità dello stimolo, il supposto paradosso prende dimensioni ancora maggiori.

La confutazione di questi argomenti è, come si può intuire, piuttosto semplice, e ha a che fare con l'unica condizione effettivamente posta da Brentano. Se si tiene conto del fatto che «una somma di forze si distingue nel suo effetto dai suoi singoli

⁹⁰ L'espressione è utilizzata più volte nel corso dell'intero *System of Logic*.

⁹¹ Aristotele, *Fisica*, VII, 5, 250 a.

addendi non solo in senso meramente quantitativo, ma spesso anche qualitativo»⁹², è chiaro che il caso della singola goccia non è più completamente uguale a quello dell'onda intera, così come il caso dell'oggetto infinitesimamente piccolo è diverso da quello di un oggetto di dimensioni percettibili. In maniera analoga, aggiunge Brentano, in seguito ad un abbassamento della temperatura, ad un certo punto l'acqua diventa ghiaccio e non semplicemente acqua sempre più fredda. Se le cose stanno così, abbiamo ragione di concludere che nel caso del grano di miglio o del minuscolo oggetto siamo semplicemente di fronte all'assenza di sensazione. Ammesso che il granello di miglio produca delle vibrazioni, si tratterebbe di vibrazioni al di fuori della gamma di vibrazioni cui l'organismo umano è sensibile.

Diverso è invece il caso delle cosiddette immagini postume descritto da Helmholtz e Ulrich. Non di rado capita che la visione dell'immagine postuma faccia notare dei particolari, delle «singolarità non percepite durante la visione dell'oggetto»⁹³. È chiaro che in questo caso ha certamente avuto luogo una sensazione visiva anche particolarmente lunga, altrimenti non sarebbe possibile la percezione dell'immagine postuma. Non solo, Ulrich fa notare che i particolari presenti nell'immagine postuma devono essere stati presenti nell'immagine originaria «con intensità ed evidenza ancora maggiori»⁹⁴, poiché la copia di una prima percezione è come tale via via sempre più debole con il passare del tempo. L'argomento, tuttavia, non rispetta a parere di Brentano nessuna delle tre condizioni. Nulla infatti ci assicura che quei particolari siano stati presenti durante la prima percezione e siano stati subito dopo dimenticati. La seconda e la terza condizioni non sarebbero invece rispettate in quanto la percezione dell'immagine originaria di per sé non coincide con l'intensità dello stimolo fisico che l'organismo subisce. L'operazione brentaniana consiste quindi nel distinguere percezione e sensazione⁹⁵ dallo stimolo fisico. Da un lato la percezione psichica, dall'altro le eventuali modificazioni organiche psichicamente inavvertite. Sulla base di questa distinzione, per Brentano

⁹² *Psychologie*, p. 164; trad. it. p. 183.

⁹³ *Ivi*, p. 166; trad. it. p. 184.

⁹⁴ *Ivi*, p. 167; trad. it. p. 185.

⁹⁵ Come abbiamo visto anche nel precedente paragrafo, Brentano usa in alcune delle pagine che stiamo analizzando i termini *Empfindung* e *Wahrnehmung* come sinonimi.

non è difficile concludere che, quindi, causa dell'immagine postuma «non va considerata la sensazione precedente», bensì il «permanere dello stimolo fisico precedente, oppure un altro processo fisico a esso collegato»⁹⁶. Così, si verificherebbero solo in un secondo momento le condizioni psichiche favorevoli alla percezione della modificazione fisica intervenuta con la visione dell'immagine originaria, e la seconda percezione non sarebbe una conseguenza della prima, ma dello stimolo che aveva causato anche la prima.

Se la confutazione brentaniana qui funziona senza grandi problemi, non è invece chiara la ragione per cui l'esempio dell'immagine postuma viene inserito nel quadro del secondo tentativo. A ben vedere, qui siamo di fronte ad un caso più vicino allo schema del primo tentativo: il fatto dell'esperienza che non si spiega è infatti che si vede un'immagine che contiene dei particolari che, stando agli antecedenti, apparentemente non potrebbe contenere. Non si tratta di un effetto deficitario o assente rispetto all'attesa generata da una determinata causa, ma, al contrario di un effetto eccedente, più ricco di come ci si aspetterebbe rispetto ad una causa troppo deficitaria. Rispetto alla seconda tipologia di argomenti propri della prima via, per certi versi simile al presente caso, Brentano aveva preso però una posizione diversa. Egli aveva infatti osservato che non si può escludere che in molti casi la sensazione abbia effettivamente avuto luogo, ma che il suo emergere sino a divenire oggetto dell'attenzione può essere in prima battuta inibito da una serie di associazioni psichiche sfavorevoli. Nella presente situazione, invece, Brentano cita solamente il problema dell'attenzione come soluzione possibile, decidendo poi, come abbiamo visto, di risolvere la questione attraverso la distinzione tra stimolo e sensazione. Ma anche il modo di valutare il ruolo dell'attenzione è diverso: in questo contesto, facendo riferimento alla terza condizione, Brentano si domanda addirittura se una «dedizione totale a un altro oggetto non può avere impedito altrettanto bene la sensazione stessa, tanto quanto il suo mero divenire cosciente»⁹⁷, mentre nelle confutazioni degli argomenti della prima via era chiaro che il problema dell'attenzione subentrava in un momento in cui la coscienza era già pre-

⁹⁶ *Psychologie*, p. 167; trad. it. p. 185.

⁹⁷ *Ivi*, p. 166; trad. it. p. 185.

supposta. Il ruolo dell'attenzione, che prima aveva a che fare con la possibilità di rendere tematica una «potente eccitazione delle attività psichiche»⁹⁸ già sussistente, diviene ora decisivo per il verificarsi stesso della sensazione.

La differenza nel modo di concepire l'attenzione è però solo un riflesso del modo in cui Brentano qui pensa alla causa di un fenomeno psichico. Non più cioè come la sensazione, percezione o fenomeno psichico precedente al fenomeno psichico in questione, bensì come la modificazione fisica degli organi di senso che costituiscono il presupposto di tale fenomeno psichico. A partire di qui si rendono ora utili alcune brevi considerazioni generali sulle problematiche connesse ai primi due tentativi codificati, analizzati e confutati da Brentano.

21. Considerazioni generali sui primi due tentativi

Una buona parte delle difficoltà legate allo svolgimento degli argomenti delle prime due vie è a nostro avviso legata al modo di trattare il concetto di causa. Il termine “causa” viene infatti utilizzato secondo accezioni spesso differenti e non sovrapponibili, senza che questo sia riconosciuto o in qualche misura tematizzato da Brentano. Nel caso del primo tentativo, per esempio, abbiamo trattato in due paragrafi differenti due modi di procedere legati a due diverse interpretazioni del concetto di causa, presentati però nella *Psychologie* come esempi emblematici di un'unica impostazione del problema. Secondo la definizione più ampia che si possa offrire sulla base di tutti gli esempi addotti, il termine “causa” indica in generale le condizioni di possibilità di un determinato fenomeno, ossia tutto ciò che deve necessariamente aver luogo affinché il fenomeno in questione possa realizzarsi e senza cui esso non si presenterebbe. Come le nostre analisi ci hanno mostrato, si tratta però di una definizione piuttosto generica, capace di ospitare in sé più prospettive tra loro inconciliabili.

Proviamo ora a distinguere uno dei significati che abbiamo visto all'opera servendoci di alcune osservazioni di Mill. Quando quest'ultimo nel *System of logic* definisce la causa di qualcosa come «l'antecedente cui esso [il qualcosa] invariabil-

⁹⁸ Ivi, p. 161, n. 1; trad. it. p. 181, n. 51, trad. modificata.

mente segue”⁹⁹, servendosi del verbo “seguire” in un senso cronologico, restringe già il campo in maniera significativa. Nel definire la relazione di causa ed effetto, sembra infatti che Mill sia legato ad una prospettiva cronologica. Alcune affermazioni che seguono, però, precisano e in parte smentiscono questo assunto mostrando più che altro un sostanziale disinteresse a distinguere un’accezione legata al prima-poi da un’altra che invece non lo è. Nel capitolo relativo al concetto di *Causation*, infatti, dopo essersi egli stesso domandato se «una causa stia sempre con il suo effetto in una relazione di antecedente e conseguente»¹⁰⁰, egli stabilisce che, per la propria definizione di causa, «che l’effetto coincida puntualmente con l’ultima delle sue condizioni o la segua immediatamente è irrilevante»¹⁰¹. Ora, se non ci sono motivi sufficienti per sostenere che Brentano semplicemente mutui il proprio concetto di causa dalle definizioni milliane, si può senza troppe difficoltà affermare che il suo modo di trattare il concetto di causa mostra le medesime indecisioni. Anche Brentano infatti, al pari di Mill, non ritiene di dover distinguere più approfonditamente tra i diversi sensi in cui è possibile parlare di causa. Il fatto che nella disamina degli argomenti delle prime due vie vediamo operare il concetto di causa in due diverse direzioni – da un lato, da fenomeni fisici a fenomeni psichici, dall’altro, da fenomeni psichici a fenomeni psichici – è a ben vedere sintomatico proprio di questa indecisione. Non solo perché, come abbiamo visto, se nel primo caso è direttamente coinvolto il problema del rapporto tra fisiologia e psicologia, nel secondo siamo invece in ambito puramente psicologico, ma anche perché nel primo la relazione causa-effetto non è da intendersi in maniera necessariamente temporale, mentre nel secondo è necessario che la causa preceda cronologicamente il suo effetto.

Quando diciamo che una determinata situazione fisico-organica causa determinate rappresentazioni, non stiamo immaginando una situazione in cui la modificazione del sostrato fisiologico viene prima della modificazione psichica anche dal punto di vista temporale, ma stiamo immaginando la simultaneità tra i due fenomeni. È all’interno di questo quadro che si giustificano, ad esempio, tutte le varie

⁹⁹ J.S. Mill, *A System of logic, Ratiocinative and Inductive*, cit., p. 244, trad. nostra.

¹⁰⁰ Ivi, p. 247, trad. nostra.

¹⁰¹ Ivi, p. 248, trad. nostra.

espressioni della teoria del parallelismo psicofisico¹⁰². I termini in cui qui è ancora possibile parlare di precedenza o causazione del piano fisico rispetto a quello psicologico o viceversa non sono certo più di ordine cronologico, ma ontologico o epistemologico. Brentano non può accettare che la psicologia si fondi sulla fisiologia perché lo statuto ontologico e epistemologico dei fenomeni psichici è fondante rispetto a quello dei fenomeni fisici, ma, a questo livello, il discorso sulla dinamica causa-effetto come antecedente-consequente perde di significato. La discussione sull'inconscio, in questo particolare contesto, è evidentemente solo l'occasione per ristabilire la precedenza dello psichico sul fisico, ma non entra ancora direttamente nel merito della possibilità di uno psichico inconscio.

Su questo punto, nelle pagine della *Psychologie* qui considerate, Brentano non riesce mai veramente a dialogare con i fisiologi del suo tempo proprio perché non ha intenzione di cedere sul modo di concepire lo psichico. In termini generali, il discorso dei fisiologi ripreso attraverso i vari esempi citati — da quello del punto cieco a quello relativo alla percezione della tridimensionalità dello spazio eccetera — sostiene si debba ammettere l'operare di qualcosa come degli *unbewusste Schlüsse*¹⁰³ per il seguente motivo: che le operazioni tramite cui percepiamo lo spazio come lo percepiamo siano operazioni di cui non sappiamo nulla è assodato; se poi la percezione della tridimensionalità, per il tipo di passaggi che devono intercorrere tra la perturbazione degli organi di senso e la rappresentazione, deve essere frutto di un'operazione logica a causa della sua analogia con le inferenze normali, e se le capacità logiche possono essere attribuite solo ad una psiche, ma non ad un corpo, allora il soggetto dell'operazione non può che essere una psiche, o qualcosa che funziona come una psiche, sia pure, nella fattispecie, una psiche di cui non sappiamo nulla, ossia una psiche inconscia. La risposta di Brentano a questo ra-

¹⁰² Sotto questo titolo vogliamo intendere qui tutti i tentativi di pensare la relazione tra il fisico e lo psichico in generale da Descartes a Spinoza fino a Wundt, dove si possono distinguere fondamentalmente tre diverse opzioni: o viene prima il sostrato fisiologico, o viene prima quello psicologico, oppure entrambi sono espressioni parallele e tra loro correlate di un unico soggetto o, se si vuole, di un'unica sostanza.

¹⁰³ La scelta dell'espressione *unbewusste Schlüsse* in questo contesto non significa necessariamente che ci si sta riferendo a Helmholtz. Tale espressione è infatti sufficientemente ampia da prestarsi bene a sintetizzare in sé una larga parte del modo in cui la psicologia scientifico-sperimentale ha pensato il confine tra il fisico e lo psichico.

gionamento parte però da una posizione ben precisa, e non davvero messa in discussione, sulla natura del fenomeno psichico. Il suo giudizio, in un certo senso, non è *contro* quello dei fisiologi suoi contemporanei, ma, più semplicemente, inconciliabile con il loro nella misura in cui rivela un punto di partenza differente. Se il fenomeno psichico si distingue per il fatto di essere accessibile attraverso la percezione interna, allora ciò che non è accessibile per questa via non è psichico, a meno che non si dimostri incontrovertibilmente che l'autore di determinate operazioni non può che essere una coscienza inconscia, ma la arretratezza della nostra scienza in campo fisiologico non ci consente minimamente di formulare un giudizio certo a riguardo. Di quelle operazioni, dicevamo, per via psichica si può arrivare ad affermare *che* ci sono, ovvero che c'è qualcosa che lo psichico non conosce e da cui sa però riconoscere di essere influenzato, ma che questo qualcosa debba essere di natura psichica è un giudizio che non supera la valenza dell'illazione.

Secondo questa impostazione, comunque, quando diciamo che le cause del nostro vedere colorato il punto cieco o vedere il mondo in uno spazio tridimensionale sono di natura fisiologica, non ci riferiamo ad un prima cronologico della fisiologia cui segue un dopo psichico della rappresentazione. Si tratterebbe piuttosto di affermare che non è la coscienza, bensì il cervello a completare ciò che il nervo ottico di fatto non trasmette. La situazione fisiologica causa il prodursi di una determinata rappresentazione in una situazione di perfetta simultaneità con essa e la tale rappresentazione sussiste esattamente finché la situazione fisiologica corrispondente perdura. Ciò che è qui ancora più importante notare, inoltre, è che il modo in cui lo psichico deve rapportarsi alla sua base fisiologica non è certo deciso per via empirica nello stesso senso in cui Brentano pensa si possano stabilire leggi psicologiche sulla base di ciò che offre la percezione interna, e ciò per la semplice ragione che la base fisiologica sfugge alla percezione interna. Che lo psichico sia fondante rispetto al fisico si mostra così più come un presupposto dell'empirismo di stampo brentano che come un suo punto di arrivo¹⁰⁴. Da questo punto di vista, Brentano non fa che conferire valenza ontologica alla prospetti-

¹⁰⁴ Utilizziamo qui il termine "empirismo" per Brentano nel senso specificato nel corso del primo capitolo. Cfr. *supra*, §§ 6-7.

va gnoseologica propria di certo empirismo. Se l'unica fonte affidabile di conoscenza certa e scientifica è costituita dall'esperienza in quanto possibilità di accesso al reale e l'esperienza propriamente detta è quella psichica, allora è reale ciò che è psichico. Questo giudizio è quindi la descrizione dei presupposti della scienza empirica brentiana e non invece un eventuale risultato di qualche ricerca specifica e interna al suo ambito.

Diverso è invece il secondo caso, quello in cui certi fenomeni psichici ne causano certi altri. Questa dinamica non può che giocarsi all'interno della logica temporale del prima e del poi. Non solo, il fatto che un determinato fenomeno psichico si presenti prima di un altro è una delle ragioni per cui possiamo riconoscerlo come causa dell'altro. Certo, che un fenomeno psichico ne preceda un altro, dovesse anche trattarsi di una successione che l'esperienza non ha mai smentito, non è di per sé sola una ragione sufficiente per concludere che lo causi, così come, analogamente, il giorno non può essere considerato causa della notte¹⁰⁵. Occorre piuttosto che vi siano delle ragioni intrinseche e necessarie per poter parlare di causa. Le leggi psichiche dell'associazione, in questo senso, non dovrebbero fare altro che cercare di descrivere in che modo funziona la successione dei fenomeni psichici. Si tratta cioè di leggi che si occupano di esprimere la modalità secondo la quale si formano i nessi significativi dei fenomeni psichici così da realizzare quella successione, quella catena di associazioni che costituisce la trama dell'esperienza in senso ampio.

Secondo questa prospettiva ci si può quindi legittimamente domandare se non vi siano dei fenomeni psichici di cui la catena associativa avrebbe bisogno e che però non divengono coscienti. A fronte del fatto esperienzialmente incontestabile che, non solo in esempi limite come quelli della serva del racconto di Coleridge¹⁰⁶, ma anche nella normale quotidianità ci possiamo imbattere in esperienze che ci sembrano ingiustificate rispetto alla catena associativa precedente di cui abbiamo nozione, Brentano afferma che l'aver coscienza dei propri fenomeni psichici non coincide con l'averne nozione. Una simile identificazione eliminerebbe infatti il

¹⁰⁵ Cfr. J.S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, cit., p. 244, trad. nostra.

¹⁰⁶ Cfr. *supra*, § 17.

ruolo dell'attenzione, vale a dire di quella possibilità di tematizzazione del fenomeno psichico capace di rendere esplicito l'implicitamente percepito. Anche in questo caso, però, Brentano non discute davvero la struttura del fenomeno psichico, ma si limita ad osservare che il non aver nozione di esperienze passate non è una ragione sufficiente per concludere che esse siano state inconscie, cioè non è una ragione sufficiente per mettere in discussione il concetto di fenomeno psichico precedentemente presentato¹⁰⁷.

Ora, pur considerando, guidati dal diverso operare del concetto di causa, le differenze che separano i due principali discorsi tra loro giustapposti nelle prime due vie, vi è quindi una prospettiva più generale a partire da cui è possibile rilevare un punto di unità tra i vari discorsi. Si tratta di una prospettiva che mostra l'appartenenza delle prime due vie, con le loro tensioni interne, ad un medesimo ambito di ricerca, contrapposto, come vedremo, a quello della terza e della quarta via. L'ambito proprio delle prime due vie può essere facilmente ricavato in negativo, a partire cioè dal fatto che, se riprendiamo i termini in cui Brentano aveva impostato il problema all'inizio del capitolo, siamo costretti ad ammettere che nessuno dei primi due tentativi ora presentati centra direttamente il tema. La questione era infatti sorta come domanda sulla struttura stessa del fenomeno psichico, se esso debba come tale sempre essere conscio, ossia accessibile alla percezione interna oppure no. Nell'impostazione non si trovano rimandi né al rapporto tra fenomeni psichici e base fisiologica, né alle leggi che regolano la successione nel tempo di più fenomeni psichici, o a come essi vengano conservati nella memoria.

Nei termini brentaniani presentati nel nostro primo capitolo, diremo quindi che se la natura della problematica pertiene alla psicologia descrittiva, le prime due vie, al di là delle svariate distinzioni interne ad esse, rientrano invece all'ambito della psicologia genetica¹⁰⁸. Nel distinguere le due psicologie, ci eravamo serviti di

¹⁰⁷ Ci riferiamo qui in generale alle definizioni di fenomeno psichico adombrate nell'intero primo libro della *Psychologie*, tematizzate esplicitamente nel primo capitolo del secondo libro (*Psychologie*, pp. 109-140; trad. it. pp. 143-166) e da noi sintetizzate nel nostro primo capitolo. Cfr. *supra*, § 2.

¹⁰⁸ Dello stesso avviso è anche Civita, secondo il quale è «importante notare che mentre i primi due tentativi rientrano nel campo della psicologia genetica, gli altri due investono direttamente questioni di psicologia descrittiva». (A. Civita, *La filosofia del vissuto: Brentano*,

una famosa citazione di Brentano, di circa vent'anni successiva alla stesura della *Psychologie*. Essa, separando «una *psicognosia* e una *psicologia genetica*», ratificava in positivo l'ambiguità che aveva percorso il suo pensiero sino ad allora. Mentre la *psicognosia* o *psicologia descrittiva* si occupa delle «componenti psichiche ultime dalla cui combinazione risulta la totalità delle manifestazioni psichiche», la *psicologia genetica* «ci istruisce sulle leggi secondo cui le manifestazioni compaiono e svaniscono» e, data «l'innegabile dipendenza delle funzioni psichiche dai processi del sistema nervoso», cioè dalle condizioni fisiche, «vediamo che in questo caso le ricerche psicologiche devono intrecciarsi con quelle fisiologiche»¹⁰⁹.

Alla luce delle analisi svolte sino a qui è ora molto più chiaro in cosa la *psicologia descrittiva* si distingue da quella *genetica*. Le parole del tardo Brentano sembrano infatti scritte apposta per aiutare il lettore del nostro capitolo della *Psychologie* a non confondere il piano su cui giocano le prime due vie con quello proprio della posizione iniziale del problema. Sintetizzando le nostre considerazioni, i livelli a cui occorre fare chiarezza sono quindi due: il primo, di cui Brentano non mostra di curarsi, ha a che fare con una distinzione interna ai percorsi delle prime due vie, il secondo, di cui Brentano si sarebbe avveduto alcuni anni più tardi, contrappone il tipo di percorso delle prime due vie sia all'impostazione iniziale della questione, sia alle due vie che dobbiamo ancora affrontare. Sul primo livello, a seconda del diverso significato che è possibile attribuire al concetto di causa, si tratta di distinguere il piano delle discussioni psicofisiologiche da quello delle discussioni psicologiche. Sul secondo livello, considerando i due versanti appena distinti come comunque appartenenti ad un unico modo di fare psicologia, la distinzione tra le due psicologie aiuta a vedere in che senso le prime due vie nel loro insieme

James, Dilthey, Bergson, Husserl, cit., p. 57). Di parere diverso è invece Krantz, che al contrario, senza cimentarsi nell'argomentare la propria posizione, dopo aver esposto brevemente il contenuto delle quattro vie illustrate da Brentano, scrive che «tutti questi tipi di argomenti sono interessanti, i primi due in particolare dal punto di vista della psicologia descrittiva» (S. Krantz, *Brentano on 'Unconscious Consciousness'* in: «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. 1, No. 4, June 1990, pp. 745-753, p. 746, trad. nostra). Il terzo, ma soprattutto il quarto tentativo sarebbero invece secondo Krantz i più filosoficamente rilevanti, il che è vero anche a nostro avviso. Ma, come vedremo meglio anche in seguito, le prime due vie si muovono inequivocabilmente nell'ambito delle leggi che regolano la successione dei fenomeni psichici, vale a dire nell'ambito della psicologia genetica.

¹⁰⁹ F. Brentano, *Meine letzten Wünsche für Oesterreich*, cit., p. 34.

modificano i termini della problematica con cui si era aperto il capitolo. Una volta concluse le analisi delle due vie successive vedremo che non solo la contrapposizione tra psicologia descrittiva e psicologia genetica, ma anche quella tra trascendentalismo e obiettivismo, secondo una terminologia non più brentaniana, ma non perciò meno capace di cogliere le tensioni interne ad essa, ci aiuta a comprendere gli elementi in gioco.

22. Terzo tentativo

Il terzo tentativo di dimostrazione dell'esistenza di una coscienza inconscia riguarda, contrariamente ai primi due, direttamente problemi di psicologia descrittiva, in quanto ha di mira la struttura stessa del fenomeno psichico o, in altri termini, la relazione strutturale che lo lega alla coscienza che lo accompagna. Secondo la logica della terza via, infatti,

si potrebbe tentare di dimostrare che nel caso dei fenomeni psichici coscienti l'intensità [*Stärke*] della coscienza che li accompagna è una funzione della loro stessa intensità, e che quindi, in virtù di questo rapporto, in certi casi in cui quest'ultima è una grandezza positiva, la prima dev'essere priva di qualsiasi valore positivo.¹⁰⁰

Al di là del carattere ostico della formulazione, la situazione descritta, una volta sciolta nei suoi termini essenziali, è abbastanza semplice. Brentano anzitutto separa, da un lato, i «fenomeni psichici coscienti», dall'altro, la «coscienza che li accompagna», che li presenta. Traducendo ulteriormente e supponendo che non vi siano fenomeni psichici inconsci, troviamo quindi distinti, da un lato, i fenomeni psichici, dall'altro, la percezione interna. Data la separazione, inoltre, ad ognuno dei due elementi può essere attribuito autonomamente un certo grado di intensità, cioè di forza o vividezza. Il problema che Brentano pone, in linea di continuità con i termini in cui la questione era stata posta all'inizio, ha a che fare con il rapporto che lega fenomeni psichici e percezione interna. La domanda iniziale, se ogni fenomeno psichico debba essere per definizione oggetto della percezione interna,

¹⁰⁰ *Psychologie*, pp. 147-148; trad. it. p. 171.

assume però nella sua attuale declinazione la seguente forma: l'intensità del fenomeno psichico può essere in un rapporto funzionale con quella della percezione interna tale per cui ad un suo valore positivo ne corrisponde uno negativo da parte della percezione interna? Vale a dire, supponendo che, in termini matematici, l'intensità della percezione interna I_p sia una funzione dell'intensità del fenomeno psichico I_f cui si riferisce, la funzione può essere tale per cui non a tutti i valori positivi di I_p corrisponde un valore positivo di I_f ? Se così fosse — ed è ciò che afferma il terzo tentativo —, in tutti quei casi in cui il valore di I_f fosse positivo, ma non sufficientemente elevato da far sì che ad esso corrisponda anche un valore positivo di I_p , avremmo un fenomeno psichico inconscio.

Dato un certo rapporto funzionale tra le intensità, quindi, tra tutti i fenomeni psichici solo alcuni sarebbero attualmente rappresentati, cioè accompagnati da coscienza o colti dalla percezione interna, e precisamente solo quelli che superano una certa soglia di intensità. Brentano purtroppo non si sofferma molto a lungo sulle ragioni di questo tentativo e si limita, in fondo, a contrapporre a questa ipotesi la propria tesi. L'interesse brentano, ovviamente, avendo di mira la confutazione dell'ipotesi sui fenomeni psichici inconsci, è volto a dimostrare che le due intensità non possono che essere uguali. Se ad ogni fenomeno psichico, di qualsiasi intensità esso sia, deve corrispondere una coscienza che lo accompagna di uguale intensità, è chiaro che non possono esistere fenomeni psichici non colti dalla percezione interna.

Nel breve percorso dedicato a questa via, Brentano comincia col citare il pensiero di Beneke, secondo cui, come dicevamo, «la coscienza compare in presenza di un certo grado di intensità della rappresentazione, e cresce o diminuisce in dipendenza da esso»¹¹¹. Volendo rimanere nell'ambito di quella che più tardi chiamerà psicologia descrittiva, Brentano invita inoltre a non confondere il tentativo che sta trattando ora con quello di Fechner. La posizione di Fechner a favore dell'esistenza di fenomeni psichici inconsci, anch'essa legata all'idea di una soglia di coscienza, era stata infatti disattivata già all'inizio, traducendo semplicemente i suoi argomenti in un diverso linguaggio. Dopo le analisi dei primi due tentativi, suona infat-

¹¹¹ Ivi, p. 168; trad. it. p. 186, trad. modificata.

ti familiare il tono dell'argomento che Brentano usa nella sua nota a riguardo, quando afferma che

ciò che Fechner definisce rappresentazione inconscia è solo la più o meno insufficiente *disposizione* a una rappresentazione, che si ricollega a un determinato processo fisico nella misura in cui quest'ultimo, in caso di maggiore intensità, fosse accompagnato da una rappresentazione in senso proprio. La soglia al di sotto della quale Fechner lascia cadere la coscienza della sensazione a valori negativi è al tempo stesso la soglia della sensazione medesima, intesa in quanto atto psichico effettivo.¹¹²

Per quanto riguarda Fechner, o il discorso di altri fisiologi, il punto è chiaro: ciò che per loro si colloca sotto la soglia di coscienza, ossia sotto la soglia della percezione interna, non è nei termini di Brentano nemmeno più psichico, ma una semplice «*disposizione*» di natura fisiologica.

Il caso che si vuole ora considerare attraverso Beneke riguarda invece dei fenomeni psichici non colti dalla percezione interna, non mere disposizioni. Non è inutile notare che i termini in cui Brentano sintetizza la posizione di Beneke, così in sintonia con la propria impostazione, non sono quelli di Beneke stesso, il che risulta abbastanza chiaramente anche solo consultando il testo segnalato in nota nella *Psychologie*. Il paragrafo di riferimento del *Lehrbuch der Psychologie* pone in effetti la problematica nei termini del rapporto tra *Seele* e *Bewußtsein*, e non tra fenomeni psichici e coscienza che li accompagna.¹¹³ La lettera del testo di Beneke esprime a ben vedere una posizione più vicina a quella di Fechner, ed esplicitamente legata a quella di Herbart, che non alla ricostruzione che ne fa Brentano. Nel paragrafo in questione, egli afferma che «le sensazioni dell'anima che per la prima volta si risveglia alla vita non sono ancora coscienti». Per questa ragione, noi «non possiamo attribuire all'anima umana la coscienza come *forza* innata», «ma dobbiamo piuttosto attribuirle una *predisposizione* innata per la coscienza»¹¹⁴. Il

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Cfr. F.E. Beneke, *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* (1833), neu bearbeitet von J.G. Dreßler, vierte Auflage, Berlin 1977, p. 41, § 57. Dove nell'originale tedesco Brentano in nota scrive solamente «*Lehrb. d. Psycholo., 2. Aufl. §57*», la traduzione italiana attribuisce il *Manuale di psicologia* in questione a Herbart, ma si tratta di un errore, il manuale citato è quello di Beneke. Quello di Herbart, inoltre, si intitola *Lehrbuch zur Psychologie*.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 41, trad. nostra.

pensiero che Brentano attribuisce a Beneke si trova forse meglio espresso in un altro testo, precedente il *Lehrbuch*, ossia la *Grundlegung zur Physik der Sitten*, in cui quest'ultimo scrive che «ogni rappresentazione di una attività psichica [*Seelenthätigkeit*] ha quindi una intensità di coscienza inferiore rispetto all'attività stessa», per poi specificare che «l'intensità della coscienza è capace di gradi infinitamente differenti»¹¹⁵.

Queste considerazioni acquistano il loro significato proprio solo all'interno della psicologia di Beneke, secondo cui l'anima consiste inizialmente di *Urvermögen*, ossia forze originarie grazie a cui essa può ricevere gli stimoli esterni. Non è difficile accorgersi che il tema dell'intensità in Beneke sviluppa quindi l'idea del rapporto tra rappresentazioni come gioco di forze proprio della psicologia herbartiana. La coscienza, in questo quadro, non è presente sin dal principio, ma si ridesta a partire da un certo grado di intensità dell'attività psichica di riferimento. Ciò che è stato cosciente e non lo è più si conserva quindi nell'anima sotto forma di traccia o tendenza [*Strebung*]¹¹⁶ a tornare cosciente. Brentano non trova quindi in Beneke direttamente il tentativo di dimostrare l'esistenza di fenomeni psichici inconsci come problema di psicologia descrittiva. Nella formulazione della terza via troviamo, al contrario, una traduzione nel vocabolario brentaniano di una questione dal sapore più genetico-metafisico che empirico-descrittivo.

Tralasciando di considerare oltre in che misura il riferimento a Beneke fosse pretestuoso, vediamo ora come Brentano affronta il problema. Egli individua una «particolare circostanza»¹¹⁷ grazie a cui l'argomento del terzo tentativo si rende confutabile. La particolare circostanza, tuttavia, non costituisce alcun effettivo percorso argomentativo, ma si limita a ritradurre il problema in ulteriori termini, a partire dai quali sarebbe più semplice confutare il tentativo in questione. Brentano dà infatti semplicemente per assodato che «l'intensità del rappresentare uguaglia sempre l'intensità con cui il rappresentato appare, dunque uguaglia l'intensità della manifestazione che costituisce il contenuto del rappresentare», e utilizza questo

¹¹⁵ F.E. Beneke, *Grundlegung zur Physik der Sitten. Ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, E.S. Mittler, Berlin 1822, p. 145, trad. nostra.

¹¹⁶ Cfr. F.E. Beneke, *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, cit., cap. I-II.

¹¹⁷ *Psychologie*, p. 169; trad. it. p. 186.

assunto per mostrare, come se si trattasse di una proporzione matematica, che «allora anche l'intensità del rappresentare un rappresentare deve uguagliare l'intensità con cui questo rappresentare appare»¹¹⁸. Naturalmente, quando si parla di contenuto rappresentato non si ha di mira l'oggetto fisico esterno che insisterebbe fisicamente sugli organi di senso, bensì il contenuto in quanto rappresentato, ossia la rappresentazione stessa. In questo senso, se è vero che l'intensità del rappresentare sta all'intensità rappresentato come l'intensità del rappresentare un rappresentare sta all'intensità con cui questo rappresentare appare, è perché tra i primi due termini e i gli altri due più che un rapporto analogico c'è un rapporto sinonimico. Il secondo termine, dal punto di vista logico, è in entrambi i casi lo stesso, ovvero un contenuto rappresentativo.

A questo punto, secondo Brentano, «non resta quindi che chiedersi che rapporto ci sia fra l'intensità che le nostre rappresentazioni coscienti hanno nella manifestazione, e la loro intensità effettiva»¹¹⁹. Si tratta di una ulteriore traduzione della questione, cioè di un'altra situazione in cui potrebbe darsi disparità tra le intensità, questa volta tra intensità percepita e intensità effettiva. Sebbene qui i termini non stiano rispetto ai primi nuovamente in un rapporto di sinonimia, non è difficile notare che la concezione brentaniana dei fenomeni psichici non può in alcun modo ammettere la distinzione tra apparente ed effettivo nel campo della percezione interna. La peculiarità che la percezione interna vanta rispetto a quella esterna riguarda infatti proprio la possibilità di cogliere nell'evidenza. Per questa ragione, prosegue Brentano, «non possono sussistere dubbi. Le due intensità debbono essere uguali, sempre ammesso che la percezione interna non tragga in inganno»¹²⁰. Che la percezione interna sia infallibile, tuttavia, è un assunto che Brentano dà per dimostrato già nel primo libro della *Psychologie*. Così, la prevedibile «conclusione è che nel caso di ogni rappresentazione cosciente l'intensità della rappresentazione che le si riferisce è uguale alla sua stessa intensità»¹²¹.

¹¹⁸ Ivi, p. 169; trad. it. pp. 186-187.

¹¹⁹ Ivi, p. 169; trad. it. p. 187.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*.

Se il rapporto tra le due intensità è di uguaglianza, è chiaro quindi che nessun fenomeno psichico può sfuggire alla percezione interna e che questo vale come prova dell'inesistenza di fenomeni psichici inconsci, non certo della loro esistenza. Gli argomenti contenuti nelle poche pagine che portano a questa conclusione sembrano però basarsi in fondo su null'altro che una *petitio principii*. Posto che la struttura della percezione interna, e quindi il modo del suo funzionamento, non sono in discussione, si prova ad assumere che l'intensità della percezione interna possa differire per difetto da quella dei fenomeni psichici che coglie, così da ridursi sino a scomparire in presenza di fenomeni psichici particolarmente deboli, ma ciò mette in crisi l'infallibilità della percezione interna, il che è inaccettabile, ed ecco respinto il contenuto della terza via. Brentano non fa altro che tradurre il problema posto dal terzo tentativo in dei termini che mostrino in maniera sempre più chiara come esso sia da rifiutare in quanto inconciliabile con la natura del rapporto tra fenomeno psichico e percezione interna così come esso è stato presentato nella prima parte dell'opera.

I nodi problematici più interessanti legati a questo terzo tentativo, forse, non sono però contenuti nel sesto paragrafo ad esso esplicitamente dedicato, ma nell'undicesimo e dodicesimo, che precedono l'ultimo paragrafo del capitolo.¹²² In essi, Brentano esamina il caso opposto a quello visto sino ad ora. Tale caso può essere esposto anche senza anticipare la soluzione con cui Brentano, nei paragrafi appena precedenti, come vedremo, conclude vittoriosamente le proprie analisi sui tentativi considerati.

L'ipotesi avanzata dal terzo tentativo, secondo cui potrebbe sussistere un certo rapporto funzionale tra le intensità della percezione interna e del fenomeno psichico, è stata sino ad ora affrontata solo da un lato, cioè dal lato per cui ad un valore positivo dell'intensità del fenomeno psichico potrebbe corrispondere un valore negativo dell'intensità della percezione interna. Vi sono però dei casi esemplificativi della situazione opposta. L'uomo che si assopisce durante una predica e si sveglia quando finisce o il mugnaio che si sveglia improvvisamente durante la notte quando la macina smette di funzionare, si svegliano infatti a causa dell'improvviso

¹²² Ivi, pp. 187-191; trad. it. pp. 199-202.

silenzio, vale a dire di nessun fenomeno psichico o di un fenomeno psichico di valore negativo. Pare in effetti in questi casi che ci accada di «percepire che *non* udiamo»¹²³, il che «sembra dimostrare addirittura l'esistenza di percezioni prive di oggetto positivo»¹²⁴.

A questa possibile obiezione Brentano offre due tentativi di risposta, la cui importanza è probabilmente dovuta più al successo che avranno le idee in essi contenute che alla funzione specifica che svolgono in questo particolare frangente. La prima replica intende mostrare che la pausa non è altro che il nome che diamo alle delimitazioni temporali dei suoni effettivamente rappresentati. Infatti,

quando abbiamo la rappresentazione di una pausa e della lunghezza di una pausa, allora i suoni da cui la pausa è delimitata ci appaiono con le loro diverse determinazioni temporali; allora ciascun tono, dopo essersi manifestato come presente, viene rappresentato per ancora un po' di tempo come trascorso, e come più o meno trascorso. La grandezza di tale differenza è la cosiddetta lunghezza della pausa.¹²⁵

In questo senso, noi non abbiamo mai la rappresentazione del silenzio della pausa, bensì la rappresentazione del suono appena trascorso come suono appena trascorso, e ciò, naturalmente, non solo nel caso di una melodia, ma nel caso di qualsiasi rumore. Al rappresentare un tale fenomeno psichico acustico, quando esso dovesse cessare, non segue il rappresentare il silenzio, bensì il rappresentare quel tale fenomeno psichico acustico in quanto passato. In questo caso, vige qui la stessa legge sopra confermata, per cui intensità di rappresentare e rappresentato si equivalgono. L'inadeguatezza di una simile replica è tuttavia evidente, poiché in ogni istante di tempo, in presenza di un rumore costante, abbiamo la rappresentazione del suono appena trascorso, e non solo al cessare del rumore in questione. Così, se il nostro problema è spiegare perché il mugnaio si sveglia quando la macina smette di funzionare o perché in generale accade di svegliarsi quando si interrompe un determinato rumore, il fatto che il rumore in questione venga rappresentato anche in quanto passato non costituisce alcun elemento di differenza tra il

¹²³ Ivi, p. 189; trad. it. p. 200.

¹²⁴ Ivi, p. 190; trad. it. p. 201.

¹²⁵ *Ibidem*, trad. modificata.

prima e il poi. La differenza continua a consistere nella percezione presente di un udire prima, e, come sembra, di un «non-udire»¹²⁶ poi.

Insoddisfatto della sua prima replica, Brentano si affida quindi ad una analogia con la percezione visiva. Quando un certo colore ricopre una parte di spazio più piccola rispetto ad una data aspettativa, «appare più limitato spazialmente» analogamente ad un rumore che, «quando si interrompe, appare più limitato temporalmente». Così come il colore che si interrompe suscita una maggiore attenzione grazie al contrasto con ciò che lo delimita, anche il suono risalta proprio in quanto si interrompe, poiché «è il “contorno” che attira su di sé l’attenzione»¹²⁷. A ciò Brentano aggiunge una ulteriore variabile, legata all’associazione, senza però curarsi di mostrare nel dettaglio come essa si combini con il resto della spiegazione. L’interrompersi della macina costituisce infatti un problema per il mugnaio, che dovrà al più presto adoperarsi per aggiustarla. Questa situazione viene assimilata a quella, già vista, in cui il cameriere che si assopisce nel proprio ristorante si risveglia solo sentendosi chiamare “cameriere”.

La seconda risposta di Brentano all’obiezione sollevata si articola dunque in due tempi. Innanzitutto egli afferma che ci si può svegliare dal sonno in corrispondenza dell’improvviso sopraggiungere del silenzio poiché l’interruzione del suono consiste in una modificazione del rappresentare che comporta a sua volta un peculiare contrasto capace di attirare l’attenzione. In secondo luogo, la modificazione in questione può rivestire per il soggetto che la esperisce un significato particolare in rapporto alla sua esperienza e associarsi così ad altri fenomeni psichici in modo tale da rendere il contrasto generato dalla modificazione ancora più appariscente.¹²⁸ In entrambi i casi che stiamo considerando, la modificazione ha il significato di un allarme: la macina rotta è un problema lavorativo per il mugnaio e

¹²⁶ Ivi, p. 191; trad. it. p. 201.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Il fatto che in questo caso Brentano si serva del termine associazione non deve trarci in inganno. Le prime anticipazioni di ciò che nei corsi degli anni Ottanta diverrà la teoria della «associazione originaria», come vedremo, non sono da cercare qui, bensì nella descrizione del funzionamento della percezione nel tempo contenuta nella prima delle due risposte. Il termine “associazione” è usato qui da Brentano in un senso più classico, per cui un determinato fenomeno psichico ne richiama un altro quando si verifica un’analogia tra i contenuti significativi dei due.

al richiamo “cameriere!” un buon cameriere sa di non potersi mai sottrarre. Se non può esserci percezione del non-udire, deve dunque aver luogo una sorta di percezione dell’udito rinforzata dal contrasto col silenzio. Qui sta il punto di continuità con l’ambito visivo, per altri versi strutturalmente diverso da quello uditivo. Se le spiegazioni brentiane non presentano difficoltà per quanto riguarda i colori, infatti, la cosa non è ugualmente semplice per i suoni, che chiamano evidentemente in causa il tempo, senza tuttavia “riempirlo” completamente come i colori riempiono senza residui lo spazio. Un colore è infatti sempre delimitato da un altro colore, mentre un suono può essere delimitato da un altro suono, ma anche da un non-suono, dal silenzio che ad esso succede nel tempo.

Le due soluzioni — la prima ancora insufficiente, la seconda più persuasiva —, più che per la capacità che hanno di sgombrare il campo dagli ultimi dubbi relativi alla validità delle tesi brentiane, mostrano tutta la loro rilevanza per il fatto che anticipano, sebbene in maniera non ancora particolarmente raffinata, alcuni dei concetti chiave degli studi fenomenologici husserliani sulla percezione. Se nella prima delle due risposte è contenuta una prima semplice formulazione del funzionamento di ciò che sarà poi chiamato ritenzione, nella seconda vi sono gli ingredienti con cui Husserl spiegherà il funzionamento della percezione per fusione e contrasto.¹²⁹ Poiché soffermarsi ora su questo aspetto ci porterebbe troppo lontano

¹²⁹ È noto che le *Lezioni sulla fenomenologia interna del tempo* del 1904-1905 si paragonano in maniera anche vivacemente polemica con le lezioni sul tempo di Brentano che Husserl aveva seguito almeno fino al *Sommersemester* del 1886. Nonostante i molteplici punti di sostanziale disaccordo con la teoria brentiana del tempo, già Paci aveva notato che Husserl prende comunque positivamente le mosse da quel «nucleo fenomenologico» che gli riconosce. Ciò che nelle righe della *Psychologie* che abbiamo appena considerato è solamente abbozzato, nei corsi brentiani degli anni Ottanta prende il nome di teoria della «associazione originaria». Con essa Brentano comincia a prendere le distanze dalle teorie “puntuali” della percezione, incapaci ad esempio di spiegare come si possa sentire una meoldia, e tenta di mostrare che «il presente passa, si modifica, diventa rappresentazione fantastica, mentre risuona la nuova nota». (Cfr. E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961, pp. 208-216). I corsi di Brentano cui ci stiamo riferendo, come ammette lo stesso Husserl, non sono mai stati pubblicati, ma se ne trova traccia negli scritti dei suoi allievi A. Marty e C. Stumpf. Cfr. Hua, Bd. X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. 4; trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Franco Angeli Editore, Milano 1981, p. 43). In maniera simile, anche l’idea per cui «è il “contorno” che attira su di sé l’attenzione», sebbene si iscriva in un contesto teorico ancora distante da quello husserliano, in una certa misura la concezione fenomenologica della sensazione. Le nozioni di

dal nostro percorso, ci limitiamo solamente a questo breve accenno e passiamo al quarto tentativo.

23. Quarto tentativo

L'ultimo tentativo di dimostrazione dell'esistenza di fenomeni psichici inconsci preso in considerazione da Brentano è certamente quello che ha suscitato il maggiore interesse sia tra gli psicologi contemporanei, che tra i filosofi in generale¹³⁰. Esso suona così:

Si potrebbe tentare di dimostrare che l'assunzione secondo cui ogni fenomeno psichico è oggetto di un fenomeno psichico porterebbe a una *complicazione infinita* degli stati psichici, che è fin dal principio impossibile e contrasta con l'esperienza.¹³¹

La questione richiamata ben nota alla storia della filosofia e della logica è quella del cosiddetto regresso all'infinito, declinata da Brentano secondo due diverse figure. Egli nota in primo luogo che se ogni fenomeno psichico deve essere oggetto di un altro fenomeno psichico, allora non potrebbe mai avere luogo un fenomeno psichico ultimo. Non solo la rappresentazione del suono, cioè l'udire, deve implicare la rappresentazione della rappresentazione del suono, cioè la coscienza dell'udire, ma questa coscienza deve implicare poi la coscienza della coscienza dell'udire e così via all'infinito. In secondo luogo, se ogni oggetto rappresentato è contenuto nella rappresentazione che lo rappresenta, allora esso è rappresentato

fusionione e contrasto percorrono l'intera opera di Husserl e servono, in particolare nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, a mostrare come si configuri il fenomeno dell'affezione, per cui l'io viene colpito da qualcosa che, grazie ai suoi contorni, si staglia come primo piano su uno sfondo per contrasto con esso. (Cfr. Hua, Bd. XI, *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, hrsg. von M. Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, § 32; trad. it. *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinicci, trad. di V. Costa, Guerini, Milano 1993).

¹³⁰ Gli unici due testi filosofici esplicitamente dedicati al tema della coscienza inconscia in Brentano, dopo una breve citazione dei primi tre tentativi si occupano di fatto esclusivamente del quarto tentativo: Cfr. S. Krantz, *Brentano on 'Unconscious Consciousness'*, cit. e R.M. Chisholm, *Brentano on 'Unconscious Consciousness'*, in *Consciousness, Knowledge, and Truth: Essays in Honour of Jan Srzednicki*, a cura di R. Poli, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-New York 1993, pp. 153-159.

¹³¹ *Psychologie*, p. 148; trad. it. pp. 171-172.

un numero infinito di volte, così come deve essere rappresentata un numero infinito di volte anche ogni coscienza che si aggiunge, in quanto contenuto della successiva. Se la prima figura di regresso, dal lato del rappresentare, è di tipo lineare, la seconda, dal lato del rappresentato, dell'oggetto, va invece sempre più complicandosi, ha una struttura "a matrioska".

Entrambe le figure indicano ad ogni modo sia qualcosa di cui non abbiamo alcuna esperienza, di cui cioè la nostra coscienza direttamente non sa nulla, sia qualcosa di logicamente di per sé inammissibile. Se del regresso all'infinito non si dà esperienza, ma questo regresso è nondimeno implicato dalla teoria secondo cui ogni fenomeno psichico deve essere oggetto di un altro fenomeno psichico, allora occorre ammettere che la serie del regresso oltre un certo limite — si tratti della coscienza di coscienza al terzo, al quarto o al sesto grado¹³² — prosegue in maniera inconscia. Ma che esistano fenomeni psichici inconsci è esattamente il contenuto dell'ipotesi che si tratta di confutare. Per poter definitivamente mostrare l'inconsistenza di tale ipotesi, Brentano quindi deve ripensare la struttura del fenomeno psichico in modo tale che essa non implichi più il regresso. Il tema del quarto tentativo sembra così riguardare solo di riflesso e tangenzialmente il problema dei fenomeni psichici inconsci, cioè in quanto implicati dal regresso all'infinito, che costituisce invece il vero fulcro dei paragrafi della *Psychologie* che stiamo per affrontare. Inoltre, se si considera che il vero problema presentato dalla possibilità del regresso è il regresso stesso, vale a dire il fatto che esso costituisce una fallacia logica a priori e che perciò le sue potenziali conseguenze, in quanto conseguenze di un errore, non hanno rilevanza, il tema dei fenomeni psichici inconsci assume in questo quarto tentativo un ruolo ancora più marginale. Inoltre, se negli altri tre casi si trattava di prendere in esame l'ipotesi fornita dal tentativo in questione per poi confutarla, qui accade l'inverso, Brentano prende in esame la propria conce-

¹³² Come Brentano stesso riporta di sfuggita, legata alla discussione su coscienza e auto-coscienza, soprattutto tra gli empiristi, era oggetto di dibattito anche il numero di atti psichici che potessero coesistere contemporaneamente nella coscienza. Sei, ad esempio, è il numero minimo di atti psichici che si possono avere contemporaneamente secondo Hamilton. (Cfr. *Psychologie*, p. 175; trad. it. p. 191).

zione di coscienza per confermarla attraverso la confutazione di una possibile critica, quella del regresso.

Uno degli autori che si era ampiamente misurato con un problema simile e a cui Brentano si riferisce esplicitamente è Herbart, nella prima parte della sua *Psychologie als Wissenschaft*. La questione posta nel § 27 di questa opera, pur sviluppandosi in un registro logico-metafisico per molti versi distante da quello brentano, che vorrebbe invece liberarsi di ogni accento speculativo, può aiutarci a comprendere anche da un'altra prospettiva la natura del problema. Herbart intende mostrare i nodi problematici derivanti «dalle contraddizioni» presenti «nel concetto di io»¹³³. Le prime difficoltà emergono nel tentativo di identificare il contenuto dell'io come contenuto di coscienza e, quindi, soggetto e oggetto di ciò che si chiama autocoscienza. Se però si domanda quale sia l'oggetto dell'autocoscienza, la risposta deve suonare: «l'io rappresenta sé», dove «questo sé è l'io stesso». Sostituendo quindi alla parola “sé” l'intero contenuto della rappresentazione “io”, vale a dire “ciò che rappresenta sé”, la risposta diventa: «l'io rappresenta ciò che rappresenta sé»¹³⁴. Non occorre qui proseguire oltre per intendere che si sta incorrendo in un regresso senza fine. E lo stesso accade quando si tenta di individuare il soggetto dell'autocoscienza. A parere di Herbart, «l'io deve, secondo il suo concetto, sapere di sé; ciò che in esso è pensato come soggettivo deve d'altra parte diventare un oggettivo, un rappresentato per un nuovo sapere»¹³⁵.

Come si vede, cercando l'oggetto dell'autocoscienza non si fa altro che trovare il soggetto all'infinito, e cercandone il soggetto non si può che imbattersi comunque sempre in un oggetto. In manifesta contraddizione con l'evidenza empirica per cui io e coscienza dell'io come oggetto di pensiero non sono riducibili l'uno all'altra, Herbart osserva quindi che l'indagine logico-speculativa sembra in prima battuta

¹³³ J.F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, cit., § 27, p. 93, trad. nostra, come tutte le occorrenze di questa opera nel nostro testo. Il riferimento al § 27 di quest'opera è contenuto in nota nella *Psychologie*, p. 171, n. 1; trad. it. p. 188, n. 69, senza essere però ulteriormente sviluppato.

¹³⁴ J.F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, cit., § 27, p. 94: «*Wer, oder Was ist das Object des Selbstbewusstseyns? Die Antwort muss in dem Satze liegen: das Ich stellt Sich vor. Dieses Sich ist das Ich selbst. Man substituier den Begriff des Ich, so verwandelt sich der erste Satz in folgenden: das Ich stellt vor das Sich vorstellende*».

¹³⁵ Ivi, p. 95.

condurre ad ammettere che soggetto e oggetto dell'autocoscienza siano lo stesso, vale a dire che «io trovo *me* solo quando il rappresentare, invece che essere distinto dal suo rappresentato, è piuttosto il suo proprio rappresentato in quanto attivo rappresentare»¹³⁶. Si tratta di una prima forma in cui Herbart si domanda «*chi* intendiamo in fondo quando parliamo di noi» e, soprattutto, «se noi avessimo trovato questo *chi*, che cosa facciamo quando gli attribuiamo il sapere di se stesso?»¹³⁷ Supporre l'identità di soggetto e oggetto, in realtà, non risolve il problema, così come supporre la differenza tra essi; al contrario, entrambe le ipotesi, per le contraddizioni cui conducono, costituiscono esattamente l'indice del problema da affrontare.

Al di là della già menzionata differenza di registro e di come Herbart proseguirà nel suo percorso, il tema posto da Brentano sembra analogo ad esso, anzitutto nella misura in cui si tratta in entrambi i casi di un far questione dell'autocoscienza. Come Herbart, anche se in termini differenti, Brentano nota che, se ogni fenomeno psichico deve essere oggetto di un altro fenomeno psichico, il pensare rappresentazione e rappresentazione della rappresentazione come due rappresentazioni diverse conduce inevitabilmente ad un regresso all'infinito. Coscienza e coscienza di coscienza, in questo contesto, corrispondono di volta in volta al lato soggettivo e a quello oggettivo del concetto di io.

I termini di Brentano, tuttavia, contrariamente a quelli di Herbart, non chiamano in causa l'io come concetto su cui lavorare speculativamente¹³⁸. Al posto dell'io inteso come soggetto troviamo infatti il rappresentare, mentre al posto dell'io come oggetto troviamo, come un correlato, il rappresentato. Ciò segna già la grande differenza che separa l'impostazione brentaniana da quella di Herbart. Il primo

¹³⁶ Ivi, p. 98.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Attribuendo a Herbart in questo particolare frangente un modo di procedere speculativo non si intende misconoscere il fatto che una prima spinta nella direzione di una psicologia scientifica, in analogia con le scienze naturali, e soprattutto con la fisica, provenga proprio da questo autore. È sua infatti la famosa frase che suona: «*Die Gesetzmäßigkeit im menschlichen Geiste gleicht vollkommen der im Sternenhimmel*» (Cfr. J.F. Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, § 135, ausg. der Werke von Kehrbach, Bd. 4, p. 373). Tuttavia, occorre notare che l'andamento degli argomenti di Herbart, che alle pretese metafisiche della propria filosofia non ha certo rinunciato, conserva in queste pagine un carattere speculativo, maggiormente evidenziato dal paragone con Brentano.

rapporto che a Brentano interessa considerare è infatti quello tra rappresentare e rappresentato, dove il rappresentato è inizialmente un oggetto diverso dal rappresentare stesso, cioè altro dall'io, come per esempio un suono o un colore. Questo aspetto è rilevante proprio in quanto, se esiste una possibilità di evitare il regresso all'infinito che si apre nell'autocoscienza, essa si deve situare proprio all'inizio, cioè nella struttura del primo rapporto tra rappresentare e rappresentato in cui il rappresentato non è già il rappresentare. L'autocoscienza *diventa* per Brentano il tema dell'indagine, ma non lo è sin dall'inizio, lo è in quanto implicata dal funzionamento della percezione come relazione tra rappresentare e rappresentato che, per così dire, si ripercuote a ritroso all'interno della coscienza. O, in altri termini, a tema è l'autocoscienza nella misura in cui essa è inscindibile dalla coscienza, ma il punto di partenza sono coscienza e percezione. L'errore di impostazione che sta alla base della paradossale conclusione secondo cui rappresentare e rappresentato sarebbero lo stesso ha a che fare, a parere di Brentano, anzitutto con la loro radicale separazione, come se si trattasse di due differenti ed equivalenti rappresentazioni indipendenti l'una dall'altra.

Considerare rappresentare e rappresentato come rappresentazioni separate significa, ad esempio, che udire e udito, cioè sentire e suono, costituiscono due rappresentazioni separate. Ma, se le cose stanno così, in che termini si può spiegare l'autocoscienza? Sembra che proprio a questo punto emergano diverse possibili complicazioni. Ognuna delle due rappresentazioni pretenderebbe infatti di essere cosciente, il che porterebbe a pensare alla percezione dell'udire accanto alla percezione del suono. E a questo livello si genera quell'inutile raddoppiamento secondo cui si dovrebbe avere, «oltre alla conoscenza immediata dell'esistenza dell'udire, anche una conoscenza immediata dell'esistenza del suono»¹³⁹. In questo modo si immagina l'oggetto percepito come un che di reale, esterno e irraggiungibile, mentre il rappresentare della coscienza sarebbe legato al rappresentato nella coscienza che, dal canto suo, costituirebbe una copia dello sconosciuto oggetto esterno. La separazione dell'udito dal suono, secondo questo schema, sta all'inizio di tutte le possibili figure di regresso nella coscienza, da quelle viste a inizio para-

¹³⁹ *Psychologie*, p. 173; trad. it. pp. 189-190.

grafo a quella cui si è appena accennato, in quanto qui è l'origine del primo raddoppiamento destinato a dar vita a tutti gli altri.

Per far fronte a questa difficoltà, vale a dire per evitare il primo raddoppiamento, dato che «all'udire non corrisponde mai un suono in quanto oggetto esterno, percepibile con l'udito», certo empirismo ha considerato l'udire «come rivolto a se stesso»¹⁴⁰. Riprendendo il paragone con l'impostazione herbartiana, vediamo che così come certa filosofia speculativa, per evitare di incorrere nel regresso *ad infinitum*, ha provato a pensare l'identità di soggetto e oggetto, certa filosofia empirista ha provato a pensare l'identità di rappresentazione e rappresentazione della rappresentazione. Vi è però una differenza importante: nel secondo caso non si tratta di identità di soggetto e oggetto dell'autocoscienza, ma di identità di soggetto e oggetto della percezione, il che mette in questione l'autocoscienza solo in seconda battuta. Considerando ancora il caso del fenomeno uditivo, Brentano scrive che

se non deve darsi una coscienza inconscia, solo *una* assunzione sembra potersi sottrarre alla conseguenza di una complicazione infinita, cioè quella che interpreta udire e udito come un unico e medesimo fenomeno, nella misura in cui pensa l'udire volto a se stesso come al proprio oggetto.¹⁴¹

Brentano cita ad esempio pensatori come Bain e J.S. Mill. Il versante della alternativa che prevede identità di soggetto e oggetto si configura per questi autori essenzialmente come impossibilità di concepire la percezione come rapporto con un mondo esterno sussistente prima e indipendentemente dalla percezione che se ne ha. Questa posizione si trova ben riassunta in un brano di Bain sulla percezione del mondo materiale in generale. L'argomento di Bain, semplice quanto paradossale, e in ultima istanza fallace, comincia con l'affermare che ogni «percepire», sia esso rivolto al mondo fisico o meno, «è un atto mentale», e che quindi, nel caso si tratti del mondo fisico esterno, «qualsiasi cosa noi possiamo supporre che sia la cosa percepita, non possiamo separarla dalla mente percipiente». In questo senso, se «percepire un albero è un atto mentale», allora «l'albero è conosciuto *in quanto*

¹⁴⁰ Ivi, p. 173; trad. it. p. 190.

¹⁴¹ Ivi, p. 172; trad. it. pp. 188-189, trad. modificata.

percepito e in nessun altro modo»¹⁴². Queste osservazioni, di per sé sino a questo punto non ancora problematiche, portano però Bain a concludere che quindi la mente non può avere altro oggetto che se stessa, e che la supposizione di un mondo indipendente dalla percezione è assurda in quanto implicherebbe una sorta di capacità di percepire al di fuori della percezione. Pur partendo da delle premesse fondate, vi è poi una confusione di piani che conduce a delle conclusioni evidentemente inaccettabili: in fondo, stando all'argomento di Bain, non posso affermare che l'albero che vedo è visibile anche da altre prospettive perché io posso vederlo solo dalla mia prospettiva.

Non è necessario dilungarsi ora sul modo in cui anche Mill o altri empiristi affrontano il tema per comprendere la natura della posizione che Brentano vuole identificare. Se udire e udito coincidono, noi non percepiamo null'altro che la nostra percezione di "realtà" solo supposte come esterne, ma l'accesso all'esterno, o in altre parole, una percezione del mondo esterno ci è da principio preclusa. Per tornare ai termini dell'esempio brentaniano, non udiamo nessun suono, ma percepiamo il nostro udire. Brentano identifica qui una posizione che, in ambito squisitamente psicologico, per il suo punto d'arrivo richiama la circolarità tipica della fisiologia neokantiana su cui ci eravamo soffermati sopra, secondo cui non possiamo percepire il mondo, ma solamente le modificazioni che si producono nei nostri organi di senso. In questo senso, ci troviamo di fronte a un'altra possibile quanto paradossale forma di psicologizzazione scientifica del trascendentale kantiano.

24. Gli errori nella concezione di coscienza che conducono al regresso

Secondo Brentano, la soluzione che identifica rappresentazione e rappresentazione della rappresentazione è quindi da scartare allo stesso modo di quella che le separa radicalmente. Non solo perché è anch'essa erronea, ma anche perché, se

¹⁴² A. Bain, *Mental and Moral Science*, cit., p. 197, trad. nostra. Di un brano preso dallo stesso paragrafo si serve anche Brentano nel capitolo precedente della *Psychologie*, quando si tratta di distinguere i fenomeni fisici dai fenomeni psichici. Cfr. in particolare le pp. 197-202 del testo di Bain.

anche fosse corretta, in realtà non risolverebbe il problema del regresso infinito. La sua fallacia è identificata da Brentano nel fatto che «la percezione interna ci mostra con evidenza immediata che il contenuto (oggetto)¹⁴³ dell'udire è diverso dall'udire stesso», poiché esso, «contrariamente all'udire in quanto tale, non prende parte a nessuna delle peculiarità dei fenomeni psichici»¹⁴⁴. Infatti, anche ammettendo che «nell'udire non si percepisce nient'altro che l'udire stesso», è innegabile che in esso vi sia, «in quanto presentato, qualcos'altro da esso, che ne costituisce il contenuto»¹⁴⁵ o, meglio, l'oggetto. L'errore qui non è evidenziato dall'assurdità delle conseguenze, ma direttamente dall'esperienza stessa, dalla “testimonianza” della percezione interna.

Posto che udire e udito non possono essere considerati come lo stesso senza incorrere in gravi contraddizioni con ciò che l'esperienza mostra, Brentano nota inoltre che, se anche così fosse, per una buona parte di fenomeni psichici il problema del regresso all'infinito si porrebbe ancora. Di fronte ad atti psichici «come quelli della memoria e dell'attesa, ad esempio il ricordo di un udire precedente o l'attesa di un udire successivo», si pone infatti di nuovo «la medesima obiezione che, riguardo all'udire, era stata respinta in virtù dell'identificazione di udire e udito». In questi casi risulta ancora più evidente che rappresentare e rappresentato non possono essere confusi l'uno con l'altro. Nel ricordare un udire passato, «oltre alla rappresentazione dell'udire» si ha anche la «rappresentazione dell'attuale ricordo dell'udire, che non è identica al ricordo stesso»¹⁴⁶. Ma anche quest'ultima rappresentazione deve essere rappresentata, e così via all'infinito. E anche l'idea di fermare il regresso ad un certo punto, dopo un numero definito di rappresentazioni di rappresentazioni, non risulta sufficientemente giustificato. In base a cosa si potrebbe mai stabilire che la nostra coscienza è in grado di rappresentare quattro, cinque o sei volte contemporaneamente? Non sembra esservi nulla che possa costituire un criterio certo.

¹⁴³ Oskar Kraus corregge in nota la parola *Inhalt* usata da Brentano in *Objekt*, in sintonia con il contesto per evitare eventuali fraintendimenti. *Psychologie*, p. 273, n. 10; trad. it. p. 189, n. 71.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 172-173; trad. it. p. 189.

¹⁴⁵ Ivi, p. 174; trad. it. p. 190.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

Lo stesso Herbart, abbandonati i toni più squisitamente speculativi e muovendo nei suoi termini una indagine scientifica sul rapporto tra coscienza e percezione interna, se ne occupa in maniera insoddisfacente. Egli afferma infatti che «fra le numerose masse di rappresentazioni, di cui ogni successiva appercepisce la precedente», deve trovarsi una rappresentazione ultima, la quale, essendo la «più elevata rappresentazione appercepente non viene essa stessa a sua volta appercepita»¹⁴⁷. Qualche riga più avanti, Herbart compie poi una osservazione che chiarifica i termini del nostro problema. Egli osserva dapprima che, nel trattare questi temi, ci si trova «nelle vicinanze dell'autocoscienza», per poi domandarsi «se possano esserci concetti, giudizi e percezioni interne senza autocoscienza», o se «si lasci comprendere anche un solo oggetto spaziale senza un soggetto che gli stia di fronte»¹⁴⁸. Le domande che Herbart pone, più che per la risposta che esse troveranno nel suo testo, ci interessano ora in quanto nella loro formulazione separano chiaramente autocoscienza e percezione interna. Non solo, nella seconda riformulazione dell'interrogativo troviamo al posto di autocoscienza il termine soggetto. Mentre in Brentano i due temi si sovrappongono, in quanto la messa in questione della percezione interna nella *Psychologie* coincide essenzialmente con la messa in questione dell'autocoscienza, Herbart li tiene separati. Un conto è affermare che non esiste oggetto senza soggetto, e che dire soggetto è dire autocoscienza, un altro conto è domandarsi se ogni rappresentazione debba essere a sua volta rappresentata da un ulteriore atto o rappresentazione.

È chiaro che Brentano cita Herbart come se fosse il modo in cui quest'ultimo tratta la concatenazione tra rappresentazioni ciò che ha a che fare con il proprio

¹⁴⁷ J.F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, cit., § 127, p. 222, trad. nostra. La citazione intera si trova anche in nota nella *Psychologie* (p. 175, n. 1; trad. it. p. 191, n. 76). Brentano se ne serve come di una frase che esprimerebbe chiaramente la posizione positiva di Herbart sull'esistenza dei fenomeni psichici inconsci. In questo senso, Brentano dà per sottinteso che l'ultima rappresentazione non sarebbe a sua volta appercepita "consapevolmente", e non in assoluto. Tuttavia, nel contesto specifico di questo testo herbartiano non vi sono elementi per interpretare in questo modo la sua frase. Notiamo poi a margine che l'indicazione del riferimento nel testo di Herbart è errata, tanto nell'originale tedesco di Brentano redatto dal Kraus quanto nella trad. italiana che lo copia. In entrambe le opere viene indicato il § 199, ma la frase citata si trova nel § 127. La *Psychologie als Wissenschaft* di Herbart, tra l'altro, consta di soli 168 paragrafi.

¹⁴⁸ Ivi, p. 223.

problema, ma forse ciò che in Brentano si chiama percezione interna, corrisponde piuttosto a ciò che in questo passo herbartiano figura col nome di autocoscienza. Una simile descrizione di autocoscienza l'avevamo incontrata quando, in riferimento a Locke e Descartes, avevamo osservato che per questi autori l'idea di un pensiero non attualmente autocosciente è da respingere come l'idea di un pensiero senza soggetto¹⁴⁹.

Anche la critica serrata che Brentano riserva a Tommaso d'Aquino in una lunga nota qualche riga più sotto ci conduce, nella sua seconda parte, a considerazioni analoghe. Il cuore delle obiezioni brentaniane riguarda il fatto che «Tommaso fornisce una teoria del tutto diversa per la coscienza dell'attività sensibile e per la coscienza dell'attività intellettuale»¹⁵⁰. Poiché il corporeo, contrariamente all'intellettuale, «non può mai influire trasformativamente su di sé»¹⁵¹, e in ciò consiste la riflessione su di sé degli atti, è chiaro che, se per l'attività intellettuale è prevista una possibilità riflessiva, non è così per l'attività sensibile. L'attività sensibile risulta in questo modo inconscia nel senso di incapace di autoriflessione. Si tratta a ben vedere di critiche che non tengono in debito conto la distanza che separa i due paradigmi filosofici. Pur essendo di norma particolarmente attento a smascherare ogni contraddizione apparente e causata solo da questioni terminologiche, Brentano è in questo caso forse troppo interessato a mostrare la validità della propria posizione per avvedersi del fatto che in fondo sta rimproverando a Tommaso di non aver adottato la propria prospettiva epistemologica. Tommaso si muove però in un altro paradigma metafisico e non sa nulla di ciò che Descartes, per riassumere in un solo nome un processo articolato e complesso, con la separazione delle due sostanze, avrebbe imposto alla filosofia moderna qualche secolo più tardi. Ciò che accade nella percezione degli organi di senso, secondo il paradigma tomista, non è di per sé già psichico e quindi cosciente, come dovrebbe essere secondo Brentano, e in generale l'uso dell'espressione coscienza è differente¹⁵².

¹⁴⁹ Cfr. *supra*, § 12.

¹⁵⁰ *Psychologie*, p. 177; trad. it. p. 192.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 176; trad. it. p. 191.

¹⁵² Cfr. S. Krantz, *Brentano on 'Unconscious Consciousness'*, cit. Anche Krantz, quando prende in considerazione queste critiche di Brentano, sottolinea che la posizione di

Più interessante è però la seconda metà delle obiezioni di Brentano a Tommaso, comunque insoddisfatto anche della descrizione della capacità di riflessione degli atti intellettivi proposta da quest'ultimo. Stando ad essa, infatti, «non potremmo mai essere coscienti di un pensiero attuale, ma sempre solo di un pensiero passato, il che non sembra concordare con l'esperienza»¹⁵³. Il famoso passo della *Summa* secondo cui «*alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem*»¹⁵⁴, pensa infatti l'atto della riflessione come un atto successivo. Ma se ogni atto può essere percepito solo successivamente, allora «non si potrebbe parlare in senso stretto di una percezione interna del proprio pensiero, bensì di una sorta di memoria che si riferirebbe a un suo proprio atto trascorso»¹⁵⁵. La conseguenza di ciò è presto detta da Tommaso stesso nella frase successiva, quando osserva che «*nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentia*».¹⁵⁶ Che il raddoppiamento delle rappresentazioni conduca ad un regresso all'infinito non costituisce per l'Aquinate alcun problema. Egli si limita a giustificare il fatto che l'esperienza non abbia notizia di tale regresso attraverso la distinzione tra atto e potenza. L'evidenza della percezione interna di cui parla Brentano si fonda tuttavia proprio sulla sua contemporaneità all'atto percipiente qualsivoglia oggetto.

Come nel caso del paragone con la posizione herbartiana, il paragone con Tommaso aiuta a collocare la posizione di Brentano. Ciò che quest'ultimo intende con l'espressione autocoscienza o percezione interna deve cioè essere, da un lato, qualcosa che appartiene al soggetto come tale, che fa tutt'uno con la coscienza, come l'identificazione di soggetto e autocoscienza nei termini del brano citato di Herbart suggeriva, e, dall'altro lato, un atto che accade contemporaneamente all'atto che percepisce l'oggetto. Solo ciò, del resto, può giustificare il carattere di evidenza piena nella coincidenza di percepire e percepito che caratterizza la perce-

quest'ultimo si distingue da quella tomista in quanto «lascia da parte l'atto visivo considerato come operazione fisica», innestandosi nella tradizione cartesiana per cui «una "essenza pensante" è qualcosa che percepisce». Si tratta del passaggio che consente ai moderni di parlare senza problemi di percezione psichica lasciando in secondo piano l'aspetto fisico-materiale del processo percettivo. (Ivi, p. 750).

¹⁵³ Ivi, p. 178; trad. it. 192.

¹⁵⁴ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, q. 87, a. 3, ad. 2.

¹⁵⁵ *Psychologie*, p. 178; trad. it. p. 192.

¹⁵⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, q. 87, a. 3, ad. 2.

zione interna. Su queste importanti notazioni dovremo tornare tra poco in fase conclusiva delle presenti analisi, dopo aver seguito Brentano fino in fondo al suo percorso¹⁵⁷.

Riprendiamo sinteticamente i termini della nostra discussione. Il problema posto dal quarto tentativo era il seguente: se ogni fenomeno psichico deve essere oggetto di un altro fenomeno psichico, allora per ogni fenomeno psichico si danno un'infinità di fenomeni psichici. Siccome però non abbiamo alcuna esperienza di tale infinita complicazione nella concatenazione dei fenomeni psichici, o essi sono, da un certo punto in poi, inconsci, o non è vero che ogni fenomeno psichico deve essere oggetto di un altro fenomeno psichico. Poiché inoltre la prima ipotesi è quella che Brentano intende confutare, al di là del fatto che essa è resa comunque irrilevante dalla circostanza per cui a causarla sarebbe un argomento fallace, occorre anzitutto considerare la seconda. È in altri termini necessario ripensare la struttura del fenomeno psichico in modo tale che essa non implichi più il regresso. L'unica alternativa alla situazione in cui ogni fenomeno psichico è oggetto di un altro fenomeno psichico pare essere quella in un cui ogni fenomeno psichico non ha bisogno di un altro fenomeno psichico per essere autocosciente ed è oggetto, una volta sola, unicamente di se stesso. Se però la prima ipotesi è da rifiutare a causa del regresso, la seconda è da rifiutare anzitutto in quanto contrasta con l'evidenza per cui udire e udito sono fenomeni psichici differenti¹⁵⁸ e, in secondo luogo, in quanto comunque non risolvere il problema posto.

Oltre agli argomenti che mette in campo Brentano, è interessante notare che i due rami dell'alternativa, in fondo, costituiscono due facce uguali e contrarie di una stessa impostazione. Il denominatore comune ad entrambe le soluzioni consiste nel fatto che l'accesso al mondo esterno rimane comunque inspiegato, per non dire impossibile. La separazione assoluta di esterno e interno fa sì che il gioco tra percepito e percepire si riproponga come gioco interno alla coscienza. Se invece

¹⁵⁷ Cfr. *supra*, § 4.

¹⁵⁸ Come abbiamo notato in altri punti, anche in questa confutazione brentaniana si potrebbe rilevare una certa circolarità. Per un verso si mette in questione il funzionamento della percezione interna, mentre per altro verso ci si appella ad essa, come se non fosse in discussione, per alcune argomentazioni. Di questo problema ci occuperemo però meglio più avanti.

che mettere in discussione i termini del dispositivo stesso della separazione tra esterno e interno, tale separazione viene semplicemente trasposta come gioco della coscienza con sé medesima, è chiaro che con ciò si ha un duplice esito nefasto: il primo è quello sottolineato da Brentano, per cui la coscienza si complica in se stessa, o secondo la figura del regresso o misconoscendo la differenza rappresentare-rappresentato, mentre il secondo consiste nell'impossibilità di recuperare in un secondo momento il rapporto tra interno ed esterno una volta che li si concepisce divisi all'origine. Se il legame tra fenomeno psichico e fenomeno fisico non è originario, non è mai: esso non può essere ricostituito in un tempo successivo, se non in maniera artificiosa e, in fondo, mai convincente.

25. *La struttura della coscienza*

Prendendo posizione rispetto alle varie interpretazioni proposte del rapporto tra udire e udito, Brentano osserva innanzitutto che «con il termine “suono” si intende ciò che, come manifestazione, costituisce l'oggetto immanente del nostro udire, e che purtuttavia se ne distingue»¹⁵⁹. Egli lascia in questo modo già intuire che non è necessario decidersi per uno solo dei due rami dell'alternativa: o l'udito appartiene all'udire, o è da esso separato, poiché in entrambi i rami è contenuto qualcosa di vero.

Prima di svolgere qualche particolare procedimento logico o mettere in campo qualche argomentazione, Brentano sceglie di appellarsi all'esperienza di ciascuno, invitando a riconoscere come innegabile che essa contiene *de facto* l'evidenza secondo cui si è «coscienti di un fenomeno psichico mentre esso sussiste al nostro interno»¹⁶⁰. Notiamo per inciso quanto la soluzione brentaniana, anche solo dal punto di vista del punto di partenza utilizzato, somigli a quella cartesiana incontrata sopra. Il «nessuno può ragionevolmente dubitare»¹⁶¹ di Brentano è da questo punto di vista equivalente al «*per se notum*»¹⁶² di Cartesio. In entrambi i casi, che vi

¹⁵⁹ *Psychologie*, p. 173; trad. it. p. 189.

¹⁶⁰ *Ivi*, pp. 176-177; trad. it. pp. 192-193.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² R. Descartes, *Oeuvres de Descartes VII*, cit., p. 246. Cfr. *supra*, § 12.

sia percezione immediata dei *cogitata* o degli atti attuali è un fatto autoevidente, non il punto di arrivo di un percorso logico argomentativo. Quando rappresentiamo un suono, infatti, possiamo affermare senza dubbio di essere coscienti di questa rappresentazione proprio *mentre* rappresentiamo il suono, e non successivamente o in virtù di qualche ragionamento. Ciò che può in un secondo momento avere luogo è piuttosto la tematizzazione della consapevolezza che era stata contemporanea al rappresentare, ma, affinché ciò sia possibile, tale consapevolezza deve prima essere stata contemporanea. Una volta accettata la contemporaneità della coscienza concomitante alla coscienza che rappresenta l'oggetto cui è direzionata come incontrovertibile evidenza, occorre però trovare un modo di descriverla che non implichi contraddizioni logiche o, comunque, non lasci aperto lo spazio alla supposizione dei fenomeni psichici inconsci. Il regresso, infatti, potrebbe anche presentarsi come infinità di rimandi simultanei e non solo come infinità di rimandi successivi.

Brentano trasforma quindi in domanda i nodi problematici che ci hanno interessato sino ad ora e si chiede se «abbiamo qui più rappresentazioni differenti o una sola»¹⁶³. Se intendiamo stabilire il numero di rappresentazioni sulla base del numero di oggetti, siamo nella situazione di cui abbiamo sin qui criticato le conseguenze, ma c'è un'altra via possibile: il numero di rappresentazioni può infatti essere stabilito in base al numero di atti. Si ripropone qui l'ambivalenza caratteristica del termine rappresentazione, che sta ad indicare ora il contenuto rappresentato e ora l'atto del rappresentare, e si tratta di decidersi per una sola delle due accezioni. Il fatto che Brentano abbia scelto sin dall'inizio del capitolo di accostare il termine rappresentazione a fenomeno psichico, atto psichico e coscienza, ponendo l'accento sul significato verbale del rappresentare, ci suggerisce già la soluzione verso la quale intende avviarsi. Se dobbiamo contare il numero delle rappresentazioni «in base al numero degli atti psichici in cui rappresentiamo gli oggetti»¹⁶⁴, e non in base al numero di oggetti (nel nostro esempio, udire e udito), è infatti in ultima istanza perché, nel linguaggio brentano, la parola rappresentazione, quan-

¹⁶³ Ivi, p. 177; trad. it. p. 193.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

do non è usata in alternativa a giudizio e moti dell'animo¹⁶⁵, è sinonimo di atto psichico. Contando allora il numero di rappresentazioni in base al numero di atti, si vede che non sono necessari due atti, ma ne basta uno solo.

La soluzione di Brentano al problema posto dal quarto tentativo consiste dunque nel chiarire la struttura della coscienza come fenomeno costituito da un solo atto, ma da due obietti. Il fenomeno psichico è cioè sostanzialmente uno solo, ma al suo interno possono essere «concettualmente», ovvero logicamente distinti due differenti obietti. Un fenomeno psichico ha per oggetto, sebbene secondo due modi diversi, sia ciò cui è direzionato, sia se stesso, in un senso per cui l'udire ha per oggetto da un lato il suono e dall'altro se stesso, in quanto udire è già sapere di udire, e ciò all'interno di un unico e medesimo atto. In conclusione,

potremmo definire il *suono* come *oggetto primario*, e l'udire stesso come *oggetto secondario* dell'udire. Da un punto di vista temporale, infatti, si danno invero entrambi simultaneamente, anche se secondo la natura della cosa il suono è antecedente.¹⁶⁶

Con queste parole Brentano non fa che riproporre, arrivandoci questa volta per un'altra via, la definizione di fenomeno psichico che avevamo già incontrato nel primo capitolo, e la integra, mostrando in maniera più chiara che rapporto intercorra tra i fenomeni psichici, la percezione interna e i fenomeni fisici, e quindi quale sia la struttura della coscienza in generale. Ogni fenomeno psichico o atto psichico o coscienza è quindi da un lato, secondo la ben nota definizione, caratterizzato dall'«in/esistenza intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto», dalla «direzione verso un oggetto»¹⁶⁷, che ora possiamo chiamare oggetto primario, e, dall'altro lato, dalla capacità di cogliere se stesso nell'evidenza piena, come oggetto secondario internamente percepito. La presunta «serie» di rappresentazioni, quindi, «si conclude già con il secondo elemento [*Glied*]»¹⁶⁸ proprio perché il secondo elemento non è un secondo atto, ma un secondo oggetto del medesimo atto.

¹⁶⁵ Cfr. *supra*, § 8.

¹⁶⁶ *Psychologie*, p. 180; trad. it. p. 194.

¹⁶⁷ Ivi, p. 124; trad. it. p. 154.

¹⁶⁸ Ivi, p. 183; trad. it. p. 196.

Questa descrizione della coscienza, non dovendo ricorrere all'esistenza di un secondo atto per assicurare la coscienza di coscienza, non implica nemmeno più quel peculiare raddoppiamento delle rappresentazioni che scatenava al regresso. Se il modo in cui il fenomeno psichico deve strutturalmente sapere di sé non conduce più ad un regresso all'infinito, ciò significa che la concezione brentiana di coscienza può finalmente garantire l'autocoscienza senza che questo comporti né contraddizioni logiche, né l'eventuale supposizione dell'esistenza di fenomeni psichici inconsci. Torna utile in questo contesto la possibile traduzione di *Bewusstsein* con consapevolezza, ovviamente non per il significato etico o intellettuale che il termine acquista nel linguaggio corrente, quanto piuttosto per il significato etimologico e letterale dell'espressione: la coscienza è un con-sapere, vale a dire sapere insieme, nello stesso atto, secondo modi diversi, l'oggetto primario e quello secondario.

Tale struttura di coscienza si lascia descrivere e confermare anche attraverso distinzione tra osservazione interna e percezione interna su cui ci eravamo soffermati nel primo capitolo¹⁶⁹. Nei termini ora guadagnati, non si tratta infatti di altro che della distinzione tra i due diversi modi dell'essere oggetto di coscienza rispettivamente dell'oggetto primario e di quello secondario. Il primo dei due, passibile di essere osservato, è oggetto nel modo del riferimento intenzionale, il secondo invece, passibile di essere percepito, è oggetto nel modo della coincidenza con sé. Soltanto chi ha pensato l'autocoscienza in termini auto-osservazione ha dovuto concludere che essa o è impossibile o è successiva, con l'annesso problema di regresso che ne deriva, ma se si pensa l'autocoscienza come auto-percezione il problema non sussiste. Mentre la percezione di sé è simultanea e avviene nella coincidenza di atto e contenuto, infatti, «non è possibile nessuna osservazione simultanea del proprio osservare o di un altro proprio atto psichico» attuale. È certamente possibile «osservare i suoni che udiamo, ma non possiamo osservare l'udire i suoni, poiché soltanto nell'udire i suoni l'udire stesso viene contemporaneamente *colto* [mit erfaßt]»¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Cfr. *supra*, § 4.

¹⁷⁰ Ivi, p. 181; trad. it. p. 195, corsivo nostro.

Questa descrizione dello stato di cose rende ancora più chiaro per quale ragione i primi due tentativi fossero sin dall'inizio destinati a fallire. La coscienza di cui parla Brentano è una coscienza esclusivamente *al presente*, non conosce né passato né futuro, se non in quella maniera ancora aurorale cui abbiamo fatto cenno concludendo il paragrafo sul terzo tentativo. L'infallibilità della percezione interna si calcola quindi solo sulla capacità di cogliere l'essere attualmente rivolta ad un determinato oggetto primario della coscienza. Ciò che è stato oggetto secondario, un istante dopo è già memoria, cioè già passibile di divenire oggetto di osservazione, oggetto primario, ma non è già più e non sarà mai più oggetto secondario, ossia oggetto coglibile con evidenza dalla percezione interna. Siccome lo schema dei primi due tentativi non è giocato sulla simultaneità, ma sulla successione, essi non arrivano in realtà nemmeno a interessare la definizione di coscienza data da Brentano che, dal canto suo, non avendo ancora definitivamente sancito la separazione tra psicologia genetica e psicologia descrittiva, di questo probabilmente non era ancora del tutto consapevole.

Alla coppia concio-inconscio, nel confutare l'ipotesi avanzata dal primo dei quattro tentativi, avevamo preferito la coppia percezione implicita-percezione esplicita, distinzione segnalata in nota dal Kraus poiché introdotta da Brentano solo tredici anni dopo, con la pubblicazione della *Deskriptive Psychologie*. La prima appendice di questo testo si occupa dei motivi «della possibile incompletezza della psicologia descrittiva nonostante l'evidenza della percezione interna». Il problema, prosegue Brentano, è che «per la descrizione non è chiaramente sufficiente che si percepisca implicitamente, si deve notare [*bemerken*]»; il che, tuttavia, accade in presenza di determinate condizioni, come ad esempio l'«attenzione, concetto dai confini abbastanza incerti». Ciò può persino significare che «in certi casi [il notare è] difficile o addirittura inaccessibile [*unerreichbar*]»¹⁷¹ o, come egli si esprime nella pagina successiva, a seconda delle situazioni specifiche, «a volte impossibile, a vol-

¹⁷¹ F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, cit., p. 121, trad. nostra. L'espressione «[il notare è]» si trova tra parentesi quadre anche nel testo originale. Dato che il testo consiste in una ricomposizione degli appunti delle lezioni del semestre invernale 1887/88, si tratta di integrazioni ad opera dei curatori.

te reso più difficoltoso»¹⁷². Quando un determinato oggetto secondario, come tale percepito in piena evidenza, non viene notato, questo incide anche sulla coscienza dell'oggetto primario. Come mostravano i vari esempi proposti nell'ambito del primo tentativo, il fatto che però non di rado accada che qualcosa, come si dice, riaffiori alla memoria, da questo punto di vista, non fa altro che confermare la tesi di Brentano: affinché qualcosa riaffiori deve essere stato già percepito.

La percezione interna, come coscienza secondariamente rivolta a sé, resta quindi infallibile ed evidente. Solo, da essa non può mai scaturire per deduzione una scienza altrettanto infallibile, poiché non appena qualcosa diviene oggetto di scienza, cessa di essere oggetto secondario e diviene oggetto primario. Secondo una espressione che può sembrare paradossale e che si tratterà di considerare più approfonditamente, l'oggetto della percezione interna rimane evidente poiché e finché non è osservato, finché non è tematizzato.

26. Alcune difficoltà sollevate dalla soluzione al quarto tentativo

Vi sono ora due difficoltà in particolare su cui vogliamo fissare l'attenzione. La prima ha a che fare col fatto che una simile descrizione della struttura di coscienza mette in luce una volta di più la grande asimmetria che c'è tra sfera psichica e sfera fisica. Non solo viene riconfermato il primato ontologico ed epistemologico dei fenomeni psichici su quelli fisici, ma viene in fondo sancita l'appartenenza dell'intera esperienza percettiva all'ambito dello psichico, mentre si mostra bisognosa di qualche precisazione la proporzione secondo cui la percezione interna sta ai fenomeni psichici come la percezione esterna sta ai fenomeni fisici.

Quando Brentano, a partire dal solito esempio sul rapporto tra suono e udire, afferma che essi «costituiscono nient'altro che un fenomeno psichico singolo» che, solo in quanto considerato nella sua relazione a due oggetti distinti, può essere «concettualmente scomposto in due rappresentazioni», scrive per inciso: «dei quali l'uno è un fenomeno fisico, l'altro un fenomeno psichico»¹⁷³. Tale inciso deve farci riflettere in due modi. In primo luogo, al di là del caso specifico, non può essere

¹⁷² Ivi, p. 122.

¹⁷³ *Psychologie*, p. 179; trad. it. p. 193.

sempre vero che all'oggetto primario corrisponde un fenomeno fisico. Quando per esempio rivolgiamo la nostra attenzione ad un ricordo o ad un oggetto della fantasia, noi abbiamo tale oggetto come oggetto primario, accompagnato dalla coscienza concomitante, ma esso non è per nulla un fenomeno fisico. Noi «non siamo in grado di osservare i nostri fenomeni psichici attuali»¹⁷⁴, ma nulla vieta che possiamo osservare nel senso di avere come tema, cioè di avere come oggetto cui la coscienza è intenzionalmente riferita, dei fenomeni psichici non attuali, del passato, ossia per esempio dei ricordi.

In secondo luogo, se il fenomeno psichico si configura sempre come singolo atto che può avere come oggetto primario un fenomeno psichico o un fenomeno fisico, ciò significa che il fenomeno fisico non sta accanto a quello psichico, ma *in* esso come sua parte. Qui risiede il senso dell'espressione «oggettività immanente»¹⁷⁵ e in questo senso l'esperienza è eminentemente esperienza psichica, e anche l'esperienza del fisico è possibile solo in quanto esperienza psichica. Il suono è comunque sempre il suono intenzionato nel fenomeno psichico, non è mai pura vibrazione fisica dell'aria al di fuori dell'atto percettivo che lo osserva¹⁷⁶. La grande asimmetria tra le due classi di fenomeni, così, emerge proprio poiché, come accennavamo in chiusura del primo capitolo¹⁷⁷, i fenomeni fisici non stanno in verità accanto a quelli psichici, ma *in* quelli psichici come parte concettualmente distinguibile, ma sostanzialmente indistricabile¹⁷⁸.

In questo contesto si apre lo spazio di un'ambiguità riguardo al ruolo della percezione esterna: se la percezione interna è relativa alla sola coscienza concomitante, quindi all'oggetto secondario, e se la percezione esterna è riferita ai soli fenomeni fisici, quando oggetto primario della coscienza è un altro fenomeno psichico

¹⁷⁴ Ivi, p. 180; trad. it. p. 194.

¹⁷⁵ Ivi, p. 125; trad. it. p. 154. *Immanente Gegenständlichkeit*.

¹⁷⁶ Una efficace espressione di Chisholm dice in modo diverso qualcosa di simile: «*It is a mistake to say, therefore, that we get the concept of hearing a sound by adding something to the concept of a sound. We get the concept of a sound by subtracting something from the concept of hearing a sound*». (R.M. Chisholm, *Brentano on 'Unconscious Consciousness'*, cit., p. 154).

¹⁷⁷ Cfr. *supra*, § 7.

¹⁷⁸ Cfr. S. Krantz, *Brentano on 'Unconscious Consciousness'*, cit., p. 750: «*Brentano, in regarding a sensation and the consciousness of it as the primary and secondary object, respectively, of one act of perception, renders the physical object as, so to say, an aspect of the mental act*».

di che percezione si dovrebbe parlare? Non è interna perché si tratta di un oggetto primario, ma non è nemmeno esterna in quanto si tratta di un altro fenomeno psichico. Se, inoltre, ciò che è esterno in quanto fisico, nella misura in cui è percepito è parte di un atto psichico, ha ancora in generale un senso parlare di percezione esterna? La posizione di Brentano non esprime in fondo la stessa concezione messa in luce dall'esempio di Bain sulla percezione dell'albero? È chiaro che qui si sollevano vari problemi non del tutto risolvibili all'interno del paradigma brentano, poiché essi sono piuttosto il segno visibile di una cucitura tra diverse eredità, diverse impostazioni, prime tra tutte, ma non sole, quella aristotelica e quella empirista di stampo inglese. Abbozzando un inizio risposta, si potrebbe osservare che, comunque, perché si dia percezione occorre che vi sia qualcosa da percepire, poiché nessuna esperienza psichica in generale così come nessuna esperienza di autoriflessione psichica può scatenarsi in una situazione di astratto isolamento solipsistico. C'è quindi un senso per cui affermare che l'oggetto primario della percezione è un fenomeno fisico rimane vero: all'inizio — diciamo ora sbrigativamente e sempre, in quanto materiale di riferimento ultimamente presupposto da ogni riflessione dello psichico su se stesso. Il significato di queste nostre affermazioni vuole in una certa misura richiamare quello del famoso *incipit* della introduzione alla *Critica della ragion pura*, secondo cui «ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza»¹⁷⁹.

Al di là delle eventuali contraddizioni interne alla descrizione della struttura di coscienza che Brentano offre, su cui dovremo comunque tornare, è bene dunque sottolineare ancora una volta dove si colloca il punto di novità che rende la sua posizione inassimilabile a quella, ad esempio, di Bain. Sebbene l'oggetto cui la co-

¹⁷⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 47; trad. it. cit. p. 33. In questo senso, non ha ragione Krantz quando vorrebbe mostrare la distanza tra l'impostazione di Brentano e quella di Tommaso attraverso la seguente citazione del *De Veritate*, q. 10, art. 8: «Per cui la nostra mente non può intendere se stessa apprendendosi immediatamente, ma giunge alla conoscenza di sé per il fatto che apprende altre cose». Un conto è sottolineare la incapacità di autoriflessività dei sensi, data dal diverso tipo di concezione della percezione in cui Tommaso si trova, oppure sottolineare come in certi luoghi sembri che la riflessione possa configurarsi solo come un secondo atto e non come consapevolezza immediata, ma in questo caso Tommaso afferma di per sé qualcosa che potrebbe accordarsi con la prospettiva di Brentano: la coscienza di sé si dà sempre apprendendo altro da sé, e mai in astratto, come tematizzazione di un io. La coscienza sa se stessa diretta altrove, non se stessa in generale».

scienza si riferisce come oggetto primario sia immanente e quindi comunque parte di un fenomeno psichico, l'idea di «in/esistenza intenzionale» come «riferimento»¹⁸⁰ fa sì che non si rimanga intrappolati in un interno incapace di raggiungere il mondo, come nel caso di alcune posizioni esaminate sopra in cui si originavano poi le varie figure di raddoppiamento e regresso all'infinito della coscienza contro cui Brentano si batte. Che la coscienza consista nel riferimento intenzionale, nel rivolgimento pur autoconsapevole ad altro da sé, consente infatti in una certa misura di superare il dualismo stesso tra interno ed esterno, di lasciarsi queste due categorie alle spalle. Non vi sono innanzitutto un interno e un esterno che si tratterebbe poi di congiungere, ma vi è anzitutto l'essere relazione consapevole ad altro da sé della coscienza.

La seconda difficoltà su cui ci soffermiamo ora ha a che fare con la nozione di evidenza. Si potrebbe infatti pensare che l'evidenza possa darsi solo come carattere di un riconoscimento, come termine di un giudizio e quindi solo in riferimento al modo in cui si può conoscere o riconoscere un oggetto primario. Il fatto che l'evidenza pertenga ad un giudizio sembrerebbe in accordo con l'esperienza, poiché, ogni volta che riconosco qualcosa come evidente, come dice l'espressione stessa, accade un riconoscimento positivo di uno stato di cose, ossia un giudizio. Molti anni dopo la pubblicazione della *Psychologie*, in un testo del 1915 anche Brentano sembra dare per assodato che quando si parla di evidenza «si tratta sempre di giudizi»¹⁸¹. Poiché inoltre il giudizio costituisce un altro tipo di fenomeno psichico, diverso dalla rappresentazione, sembra che debba qui riemergere il fantasma del regresso all'infinito. Se ogni fenomeno psichico è rivolto a sé nell'evidenza come oggetto secondario, ciò implicherebbe l'esistenza di un giudizio evidente per ogni fenomeno psichico. Così, ogni fenomeno psichico ne implicherebbe un altro, il che conduce di nuovo al regresso.

¹⁸⁰ *Psychologie*, p. 124; trad. it. p. 154. Il termine tedesco *Beziehung*, reso con «riferimento», significa normalmente anche «rapporto», «relazione».

¹⁸¹ F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, cit., p. 145, trad. nostra. Nel contesto di una domanda specifica sul rapporto tra evidenza e giudizio, Brentano dà per assodato, anche nel prosieguo del testo, che si può parlare di evidenza solo in presenza di giudizi, ma non viceversa: «*Wenn es sich bei der Evidenz immer um Urteile handelt, so fragt sich, ob die Evidenz dem Urteil als eine spezifische Differenz oder als ein Akzidens zukomme*».

A questo proposito vi sono almeno due osservazioni da fare. Innanzitutto, il modo in cui l'evidenza ha a che fare col giudizio, proprio nel testo del 1915, è da distinguere da quello cui si fa normalmente riferimento nel linguaggio corrente. Il fatto che l'evidenza pertenga al giudizio non significa infatti di per sé che deve avere a che fare con l'oggetto su cui giudica. Essa appartiene piuttosto alla forma del giudizio stesso, tanto che «uno può riconoscere [cioè giudicare] con evidenza che qualcosa per lui è probabile»¹⁸². L'evidenza sta quindi nel modo, nel tipo di certezza che caratterizza l'atto psichico con cui si riconosce un determinato stato di cose, non in una certezza rivolta al contenuto, alla capacità di afferrare senza resti lo stato di cose stesso. In questo senso, l'evidenza apparterebbe all'atto psichico del giudizio in un modo non così dissimile dal modo in cui essa appartiene al fenomeno psichico rappresentazione, ammesso e non concesso che sia possibile stabilire qui un paragone.

Ad ogni modo, è chiaro che l'espressione "evidenza", così come Brentano se ne serve nella *Psychologie* e nel riferimento alla percezione interna, ha un significato del tutto particolare, che va guardato per come esso viene presentato in quel testo e non confuso con altre possibili quanto legittime accezioni¹⁸³. Il tredicesimo e ultimo paragrafo del capitolo della *Psychologie* che stiamo analizzando, inoltre, non considera ancora chiaramente i giudizi come una classe di fenomeni psichici parallela e indipendente da quella dalle rappresentazioni, ma come dei fenomeni psichici che si fondano sulle rappresentazioni, il che rafforza ancor di più l'ipotesi che l'uso del termine evidenza in rapporto alla percezione interna dell'oggetto se-

¹⁸² *Ibidem.*

¹⁸³ Lo stesso Kraus, introducendo l'edizione del 1924 della *Psychologie*, si esprime in un passaggio in questo modo: «Il giudizio *evidente* è il giudizio giustificato in se stesso, è il giudizio come deve essere, e soltanto tramite un riferimento comparativo nei suoi confronti conosciamo se qualcosa è vero o falso, se è giusto o sbagliato. Nell'ambito della rappresentazione ci sono i modi, ma non c'è né evidenza né discernimento [*Einsicht*]». (*Psychologie*, p. XLIV; trad. it. p. 23). Ora, affermare che nel campo delle rappresentazioni non si dà evidenza proprio introducendo l'opera che per metà tratta solo dell'evidenza propria della percezione interna delle rappresentazioni suonerebbe molto strano se non si ammettesse che qui Kraus si sta servendo del termine in una diversa accezione di significato.

condario di ogni rappresentazione non può essere confuso con qualsivoglia altra interpretazione¹⁸⁴.

Ciò ci porta direttamente alla seconda osservazione. Il problema che qui si pone, in qualsiasi modo si voglia intendere l'evidenza, riguarda in realtà la struttura stessa del rapporto tra la coscienza e il suo obietto secondario, cioè della coscienza con se stessa. E la domanda, già accennata nelle ultime battute del primo capitolo, suona così: come fa a darsi in generale lo spazio di un sapere dove percipiente e percepito coincidono? Si dà evidenza laddove qualcosa è saputo con evidenza, ma affinché vi sia sapere occorrono sempre almeno due termini: l'oggetto da conoscere e il soggetto che lo conosce¹⁸⁵. Eppure, noi abbiamo seguito sin qui Brentano nel parlare di sapere evidente proprio nella coincidenza di conoscente e conosciuto. Vi sono almeno due modi per far fronte al nodo problematico che qui si presenta. Per un verso, si può fare riferimento alla differenza tra percezione implicita ed esplicita per affermare che l'evidenza della percezione interna come tale è di norma implicita, potenziale, mentre diviene esplicita quando è tematizzata, fatta oggetto di giudizio. In questo modo si ammette di poter sapere dell'evidenza solo quando l'obietto secondario diventa primario, cioè viene tematizzato, ma non si cade nel regresso in quanto alla struttura del fenomeno psichico pertiene che l'oggetto secondario sia sempre *implicitamente* presente, perciò potenzialmente

¹⁸⁴ Cfr. *Psychologie*, pp. 192-193; trad. it. p. 202-203. Il giudizio, nella *Psychologie*, è fondato su rappresentazioni, ma è anche al contempo accompagnato da una propria coscienza concomitante, in maniera ancora non del tutto chiara. Riprendendo il problema posto dal terzo tentativo, Brentano si esprime infatti in questi termini: «L'intensità della presentazione che si pone alla base del giudizio è nel contempo un'intensità del giudizio nel medesimo senso. Se ora paragoniamo questa intensità con quella della presentazione concomitante che si riferisce al giudizio, è facile dimostrare che anche qui sussiste il medesimo rapporto: basta imboccare la duplice via mediante la quale abbiamo dimostrato l'uguaglianza delle intensità della presentazione e della presentazione della presentazione». (Ivi, p. 193; trad. it. p. 203).

¹⁸⁵ È nota, a questo riguardo, la critica di Natorp a Brentano, secondo cui «la coscienza è una relazione che, in quanto tale, abbisogna di due termini, e non può accontentarsi di uno solo [...]. Se, quindi, noi diciamo di avere una coscienza di noi stessi, noi raddoppiamo artificiosamente ciò che in sé deve essere uno». (P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, vol. I, Tubinga 1912, p. 30).

evidente.¹⁸⁶ Così, tuttavia, si uscirebbe dai termini della *Psychologie*, ma i termini in cui questo testo tematizza l'evidenza possono essere anche giustificati altrimenti.

Per altro verso, quindi, per comprendere il tipo di evidenza propria della percezione interna occorre rimettere davanti agli occhi anzitutto il punto di partenza del percorso di Brentano. Egli *comincia* infatti col rilevare che «nessuno può ragionevolmente dubitare che siamo coscienti di un fenomeno psichico mentre esso sussiste al nostro interno»¹⁸⁷. In questa affermazione abbiamo già i due tipi di evidenza possibili: la prima è relativa alla verità del giudizio formulato, la seconda — quella che ci interessa — riguarda la percezione interna stessa. Se è vero quindi che c'è un senso del termine evidenza tale per cui esso può essere riferito solamente a dei giudizi, ed è il caso della tesi che afferma l'evidenza della percezione interna, è vero anche che esiste un significato del tutto particolare di questo termine, che invece può essere riferito esclusivamente alla percezione interna. Nel caso della coscienza rivolta all'oggetto secondario, infatti, non occorre lo spazio della separazione tra percipiente e percepito, in quanto il sapere in questione non ha un contenuto osservabile, tematizzabile, esso è piuttosto un sapere relativo al puro *che* della sussistenza dell'atto psichico in questione. A dovere essere saputo, paradossalmente, non è nessun *che cosa*, ma un *che*. Io so con evidenza che sto avendo una de-

¹⁸⁶ Cfr. in proposito R.M. Chisholm, *Brentano on 'Unconscious Consciousness'*, cit. Anche Chisholm propone una critica simile alla posizione di Brentano, e la risolve esattamente nei termini di questa prima possibilità. Egli individua nelle seguenti quattro affermazioni ciò che chiama un «*inconsistent quadrate*»: «(1) *Every mental phenomenon is an object of inner perception.* (2) *Whatever is an object of inner perception is evident to the subject of that perception.* (3) *Nothing can be said to be evident to a subject unless it is the object of that subject's evident judgement.* (4) *Evident judgements are themselves mental phenomena*» (ivi, p. 155). Chisholm nota che, se nessuno dei suddetti giudizi viene modificato, allora si riapre anche per Brentano il problema del regresso. Richiamando la distinzione tra percezione implicita ed esplicita presente nella *Deskriptive Psychologie*, egli modifica così anzitutto la prima delle quattro tesi con l'aggiunta dell'avverbio «*implicitly*» e, sulla scia di questa modifica, allarga il concetto di evidenza facendovi rientrare anche l'implicitamente percepito: «*every mental act is such that, in an extended sense of the term, we may be said to have evidence that it occurs*». (Ivi, p. 157). Così, in conclusione, Chisholm osserva che in generale, lo scopo delle analisi brentariane sui fenomeni psichici inconsci «*is to make the point that all mental phenomena are accessible to consciousness. There are no mental phenomena which the subject is unable to find*». (Ivi, p. 158). Chisholm dimentica a nostro avviso di aggiungere che ciò è vero solo *di principio*, ma è *de facto* chiaramente smentito dall'esperienza: Se è vero che non ci sono fenomeni psichici che *attualmente* sfuggono alla percezione interna, non è altrettanto vero che essi sono percipi sempre a portata di mano.

¹⁸⁷ *Psychologie*, pp. 176-177; trad. it. pp. 192-193.

terminata rappresentazione, ma posso non sapere con evidenza come questa rappresentazione sia, vale a dire quale sia precisamente il suo contenuto. È un tipo di sapere che, per quanto paradossale possa apparire, è irrinunciabile proprio in quanto costituisce il *proprium* della coscienza: ciò senza cui la coscienza non è tale è infatti proprio il sapere di sé¹⁸⁸. D'altra parte, non si può nascondere che la teoria brentaniana dell'evidenza presenti dei limiti che Husserl, come vedremo nel prossimo capitolo, pur in una certa unilateraltà di sguardo nei confronti del maestro, non mancherà di cogliere e descrivere dettagliatamente.¹⁸⁹

Ecco che siamo di nuovo posti di fronte al problema esposto concludendo il precedente paragrafo: l'evidenza della percezione interna non è *trasferibile*, non garantisce alcuna infallibilità alle tesi della scienza che su di essa si erige, la psicologia descrittiva¹⁹⁰. Ma non è tanto la fondazione della scienza psicologica come psicologia descrittiva o scienza apodittica in generale ad interessarci per ora, quan-

¹⁸⁸ In una sua nota, Bausola esprime qualcosa di simile in maniera molto efficace: «A parere di chi scrive, è però possibile provare il legame essenziale tra coscienza ed autocoscienza. La coscienza, infatti, ci risulta come un aver presente, come un rendersi conto di qualcosa. Ora, un aver presente che non fosse presente a nessuno non sarebbe neppure un aver presente. L'oggetto è presente alla coscienza in quanto la coscienza sappia di averlo di fronte, e cioè presente. In caso contrario, la coscienza scadrebbe a presenza fisica, e non sarebbe presenza intenzionale: se la conoscenza non fosse riferimento a sé come sapere del saputo, essa sarebbe semplice riproduzione dell'oggetto, copia o immagine di esso. Perché si abbia conoscenza, bisogna che l'immagine sia in realtà un sapere la rappresentazione; altrimenti, si avrebbe solo la presenza fisica di qualcosa in qualcos'altro (come l'immagine in uno specchio): occorre sì il vedere qualcosa, la sua rappresentazione, ma come rappresentazione saputa: come rappresentazione della rappresentazione». (A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, cit. p. 63, n. 21).

¹⁸⁹ Cfr. *infra*, § 31.

¹⁹⁰ Cfr. in proposito A. Civita, *La filosofia del vissuto: Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, cit., p. 68. Civita rileva il problema da noi qui trattato in termini non dissimili, soprattutto rispetto alla questione della fondazione della psicologia descrittiva, e lo commenta così: «Il procedimento tipico delle analisi descrittive di Brentano prende l'avvio dalla percezione interna e si sviluppa poi attraverso un'elaborazione logico-concettuale dei dati internamente percepiti. Ma in che senso la percezione interna ci fornisce dei dati? Che cosa significa, come ripete spesso Brentano, *interrogarla*? A che cosa conduce la sua evidenza? Essa ci dice, ad es., che *stiamo desiderando*, ma non che cosa è un desiderio [...]. Ma come si costruisce un concetto a partire da questa base? Brentano non ce lo dice, e ci si rende conto chiaramente che la sua posizione è in bilico tra una concezione empirista e introspettivista (seppure non nel senso tecnico della parola, alla maniera di Wundt) e una concezione intellettualistica».

to piuttosto il senso, la plausibilità filosofica e psicologica della descrizione della struttura di coscienza che Brentano offre.

27. *Eredità aristotelica e confronto con Bergmann*

Come quasi regolarmente accade al raggiungimento di un punto di svolta nella propria ricerca, anche in questo caso Brentano non manca di ricercare i punti di consonanza tra la propria posizione e quella di Aristotele. Non si tratta ora tanto di contestualizzare i brani aristotelici all'interno delle opere da cui sono tratti al fine di segnalare i punti di distanza con la concezione brentaniana riguardo alla struttura di coscienza, poiché, nonostante Brentano stesso stenti a riconoscerlo, come osservavamo rispetto al paragone con Tommaso, è il paradigma in generale ad essere radicalmente differente, e non avrebbe senso impegnarsi a sottolineare isolatamente questa o quella incolmabile distanza.¹⁹¹ Il lavoro di confronto con lo Stagirita ha senso per noi solo nella misura in cui è giocato in positivo, vale a dire in quanto, per un verso, consente di apprezzare la lunga storia di determinati nodi problematici, che in figure sempre differenti sempre riemergono e, per altro verso, permettendo di vedere quegli stessi problemi sotto una luce diversa, diventa occasione per comprenderli più a fondo.

I passi aristotelici che in questo senso vale la pena sottolineare sono due. Il primo, tratto dal *De Anima*, costituisce per Brentano un primo luogo in cui viene posto e positivamente risolto il problema del regresso nel contesto delle analisi della percezione. La formulazione che vi si trova delle difficoltà che insorgono nella descrizione della relazione tra coscienza e percezione è così efficacemente sintetica del discorso condotto sino a qui che vale la pena riportare un intero brano:

Siccome avvertiamo di vedere e di udire, è necessario che con la vista o con un altro senso avvertiamo che la vista vede. Ma allora lo stesso senso sentirà la vista e il colore, oggetto della vista. Per ciò o due sensi avranno lo stesso oggetto o un senso sarà oggetto di se stesso. Inoltre, se un altro è il senso che

¹⁹¹ Vale certamente anche in questo caso il giudizio già riportato di Volpi sull'aristotelismo di Brentano. Cfr. F. Volpi, *War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles Konzeption der Psychologie als Wissenschaft*, p. 25.

percepisce la vista, o si andrà all'infinito ovvero uno qualunque di questi sarà senso di se stesso: e allora tanto vale attribuire la proprietà al primo.¹⁹²

I termini sono diversi, ma la logica di fondo è la medesima. Brentano ha parlato di coscienza laddove Aristotele usa il termine senso, ma, una volta operata questa sostituzione e al di là delle differenze di contesto, si può intravedere in questo brano del *De Anima* la medesima preoccupazione teoretica che impegna la disamina del quarto tentativo. In un passo preso invece dal dodicesimo libro della *Metafisica*, troviamo un'affermazione che a parere di Brentano costituisce la prova più schiacciante della sintonia del suo modo di pensare con quello del filosofo greco: «sembra che la scienza, la sensazione, l'opinione e il ragionamento siano sempre di qualcos'altro, e solo collateralmente [ἐν παρέργῳ] di se stesse»¹⁹³. Il contesto di tale affermazione, è noto, è il libro Lambda, il cosiddetto libro teologico, e a tema è il pensiero di pensiero caratteristico del divino. Nonostante non si possa quindi in alcun modo dire che qui per Aristotele è a tema la coscienza in generale, e certo non nel modo in cui diventa possibile parlarne nella modernità, rimane vero che la dinamica descritta dalla frase è esattamente quella che Brentano riprende per descrivere la struttura del fenomeno psichico: intenzionalmente rivolto ad altro e secondariamente¹⁹⁴ rivolto a sé.

Oltre al riferimento ad Aristotele, Brentano rimanda poi anche ad altri autori più o meno contemporanei, da J.S. Mill a Bain, Lotze e Ulrici, sebbene solo per brevi accenni, con l'intento di mostrare come la sua descrizione della struttura di coscienza trovi riscontro anche altrove, al di là di incongruenze lessicali o contraddizioni apparenti. Tale paragone non vuole tuttavia sminuire l'originalità della propria posizione. Piuttosto, la convinzione di avere appena offerto l'unica descrizione vera della struttura di coscienza spinge Brentano a voler mostrare come essa

¹⁹² Aristotele, *De Anima*, III 2, 425 b 15.

¹⁹³ Aristotele, *Metafisica*, 12, 9, 1074 b 35.

¹⁹⁴ L'aggettivo greco παρέργος, che significa accessorio, secondario, occasionale, è ovviamente la chiave di questo passo. Reale lo traduce con «di riflesso» (G. Reale, *Introduzione, traduzione e commento della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004, p. 577), mentre l'edizione a cura di Russo traduce «incidentalmente» (Aristotele, *Metafisica*, trad. it. a cura di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1979). La traduzione tedesca citata da Brentano nella *Psychologie* è invece «nebenbei» (*Psychologie*, p. 185; trad. it. p. 198), mentre la traduzione inglese presente nel *Thesaurus Linguae Graecae* rende il termine con «*incidentally*».

sia stata di fatto presupposta e utilizzata da quasi tutti gli altri, spesso al di là dell'intenzione esplicita, che è invece spesso differente o persino opposta. Il primo di questo genere di rimandi bibliografici Brentano lo offre in nota, segnalando un interessante lavoro di soli quattro anni precedente la *Psychologie*, le *Grundlinien einer Theorie des Bewußtseins* di Bergmann¹⁹⁵. I primi due capitoli dell'opera contengono in effetti una minuziosa e interessante disamina del funzionamento della percezione in relazione al tema della coscienza, della sensazione, dell'eventualità respinta di una coscienza inconscia e del problema del regresso apparentemente contenuto nell'idea dell'autocoscienza di ogni percezione. Poiché gli interlocutori polemici di Bergmann sono prevalentemente Schopenhauer e Herbart, il registro del discorso è più speculativo che empirico. Questa differenza di registro ci consente ora, da un lato, di apprezzare più a fondo il punto di convergenza con la posizione brentaniana, sebbene a partire da un linguaggio diverso e in generale più complesso, e, dall'altro, di riguadagnare la sua originalità.

Bergmann riconosce anzitutto che quella della «coscienza del percepire [*Wahrnehmen*] o dell'autocoscienza» è una circostanza del tutto particolare. Essa infatti «è presente in ogni percepire ed è propria dell'io percipiente come tale», tanto che il «*sapersi* come io percipiente appartiene al concetto [*liegt im Begriff*] dell'io percipiente»¹⁹⁶ stesso. Secondo un'analogia matematica, egli suggerisce che la coscienza che pone [*setzt*]¹⁹⁷ il proprio oggetto è una coscienza alla prima potenza, quella che sa di porre l'oggetto, una coscienza alla seconda potenza, mentre la coscienza che si dirige verso se stessa avendo come oggetto l'io è una coscienza alla terza potenza. Al di là dei problemi che una simile schematizzazione potrebbe comportare, è da sottolineare che sono qui distinti almeno due modi di parlare di coscienza di sé: un conto è sapere rivolto all'oggetto, un conto è il sapere rivolto all'io. L'ultimo capoverso del secondo capitolo, che vale la pena citare per intero, ci restituisce

¹⁹⁵ J. Bergmann, *Grundlinien einer Theorie des Bewußtseins*, Loewenstein, Berlin 1870, cap. I e cap. II.

¹⁹⁶ Ivi, p. 89, trad. e corsivo nostro.

¹⁹⁷ Bergmann usa nel suo testo il termine *setzen* in un significato simile al modo in cui Brentano, prendendo decise distanze dal linguaggio hegeliano e schopenhaueriano, si serve dell'espressione *sich beziehen* nel definire il carattere del fenomeno psichico.

quindi con una terminologia diversa una descrizione della coscienza analoga a quella che abbiamo fissato insieme a Brentano:

L'io [...] è la coscienza in quanto soggetto percipiente che pone gli stati [*Zustände*] che percepisce come i suoi [*seinigen*] e li distingue dal suo percepire, e che (ciò che è qui già contenuto) sa se stesso come soggetto percipiente. In secondo luogo, l'io, nel significato del soggetto che si sa percipiente, è riferito a se stesso in quanto soggetto-obietto. Questo ultimo sapere, questa identificazione [*Gleichsetzung*] attraverso cui solo l'io è io, non è esso stesso oggetto della coscienza immediata, la sua esistenza può solamente venire inferita, e questa nozione dedotta deve sempre sfuggire alla visione [*Anschaulichkeit*], come se a qualcuno che conoscesse solo il punto, la linea e la superficie si comunicasse che c'è ancora una quarta figura che si comporta con la superficie come questa con la linea e la linea con il punto senza che allo stesso tempo gli si potesse mostrare l'estensione corporea.¹⁹⁸

La supposizione dell'io non può mai essere oggetto di visione: si tratta di un giudizio che richiama il modo in cui Brentano la percezione di sé dalla possibilità di essere oggetto di osservazione. Bergmann vi giunge però per una via opposta. Il termine *Anschaulichkeit* ha infatti anche il significato di evidenza e, come il resto del testo lascia comprendere, egli se ne serve anche con questa accezione di significato. Siccome non è oggetto di evidenza, ovvero non può essere osservato, l'io è qui il punto di arrivo di un percorso logico-deduttivo. Esso *deve* essere implicato e logicamente compreso proprio come, secondo l'immaginazione proposta, deve essere possibile inferire logicamente, grazie ad una serie di analogie, la tridimensionalità non avendo mai visto un corpo. Così, la deduzione dell'io sancisce la fine dei possibili raddoppiamenti perché il suo modo di sommarsi agli altri modi della coscienza è differente, esso è saputo in quanto dedotta, non posto in quanto osservato¹⁹⁹. La coscienza che accompagna ogni percepire potrebbe quindi essere osser-

¹⁹⁸ J. Bergmann, *Grundlinien einer Theorie des Bewußtseins*, cit. p. 90, trad. nostra.

¹⁹⁹ Incontriamo qui una versione in parte più raffinata, ma in fondo analoga a quella considerata sopra con Herbart (Cfr. *supra*, § 24). In entrambi i casi, infatti, il raddoppiamento di coscienza non si conclude da subito, con la prima rappresentazione, ossia con la coscienza stessa, ma piuttosto con una ultima rappresentazione che, come dicevamo, essendo la «*più elevata rappresentazione appercepente non viene essa stessa a sua volta appercepita*» (J.F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, cit., § 127, p. 222).

vato, mentre è l'io che, come coscienza alla terza potenza, chiude la serie e sfugge alla visione.

Per Brentano, le cose stanno all'opposto. La coscienza concomitante chiude la serie già sul nascere, in quanto è essa stessa l'inobiettivabile. Per questa ragione è in effetti nel caso di brentano di per sé inappropriato parlare di "serie". Allo stesso tempo, pur non potendo mai diventare oggetto di osservazione, la coscienza concomitante costituisce anche l'evidenza prima, il punto di partenza della soluzione di Brentano al quarto tentativo. L'inaggrabilità della coscienza di sé non si pone alla fine di una serie, per quanto ridotta, di raddoppiamenti: dapprima la coscienza dell'oggetto, poi la coscienza della coscienza dell'oggetto e infine l'autocoscienza, ma è lì da subito. In questo frangente emerge bene il valore aggiunto dell'empirismo di carattere brentano come capacità di cogliere un problema, di semplificarlo riducendolo ai suoi termini essenziali, per come esso si presenta nell'esperienza. Non occupandosi del problema dell'io, Brentano non ha nemmeno il problema di sbrogliare dei nodi speculativi, ma di trovare un modo non contraddittorio di descrivere l'esperienza della percezione. La sua soluzione è così al tempo stesso più semplice e più efficace di tante altre, rispetto a cui egli comunque vorrebbe sottolineare i punti comuni: nella coscienza, che è essenzialmente sempre atto, riferimento ad un oggetto, è sempre già contenuto il sapere di questo riferimento, non nel modo dell'osservazione, ma nel modo della percezione.

28. Fecondità psicologica e fecondità filosofica della posizione di Brentano sui fenomeni psichici inconsci

Andando verso la conclusione del nostro percorso, dobbiamo riconoscere che «alla domanda se c'è una coscienza inconscia, nel senso in cui l'abbiamo posta, va dunque risposto con un deciso no»²⁰⁰. Una volta seguito Brentano in tutti i lati dei vari argomenti a sostegno del suo "no", si tratta ora di comprendere il significato che esso viene ad assumere in ambito psicologico e filosofico, quali prospettive apre e quali prospettive mette in discussione.

²⁰⁰ *Psychologie*, p. 194; trad. it. p. 204.

Fenomeni psichici inconsci non se ne danno perché la coscienza, in quanto attuale, si struttura come un sapere di sapere, a prescindere dal fatto che l'attenzione si soffermi o meno sulle dinamiche immediatamente colte della percezione interna. Così come per definizione non esiste una coscienza che non sia coscienza di un oggetto, quindi, dobbiamo ora affermare che, sempre per definizione, non esiste una coscienza che non sia coscienza saputa, che non sia cioè coscienza di un soggetto. Dovendo giudicare a partire dalla descrizione brentaniana della struttura di coscienza, dobbiamo perciò dire che non solo la domanda su una eventuale coscienza senza oggetto rappresenta una *contradictio in adjecto*, ma anche la domanda su una possibile coscienza senza soggetto, poiché, domandando di una coscienza non a sua volta oggetto di coscienza, di questo si tratterebbe²⁰¹. Certo, la discussione dei quattro tentativi identificati è stata l'occasione per acquisire tale consapevolezza, ma ora, volgendo indietro, a partire dalla definizione di coscienza cui siamo giunti, occorre riconoscere che non solo la prima, ma entrambe le alternative contengono in modo analogo una contraddizione in termini. I risultati della ricerca identificano in come quel modo di sapere che sempre sa se stesso sapere la natura stessa della coscienza. Essa è dunque coscienza-di in una duplice direzione: se il primo capitolo del secondo libro della *Psychologie*, quello poi divenuto più famoso grazie alla definizione del rapporto intenzionale, stabilisce il *di* rivolto all'oggetto nel modo del riferimento, il secondo capitolo, negando realtà ai fenomeni psichici inconsci, sancisce il *di* rivolto al soggetto nel modo della coincidenza, identificando di fatto la coscienza come struttura relazionale. Relazione intenzionale e auto-coscienza sono in questo senso le espressioni con cui ci si riferisce rispettivamente all'uno e all'altro *di*, quello rivolto all'oggetto e quello rivolto al soggetto.

Ora, quali sono i vantaggi che una simile concezione della coscienza offre alla psicologia? Mostrare semplicemente che non esiste una coscienza in astratto, ma sempre solo la *mia* coscienza e che perciò quello che accade alla coscienza accade a me potrebbe in prima battuta sembrare un risultato modesto, ma si tratta in realtà di una conclusione tutt'altro che priva di rilevanti implicazioni. La posizione di Brentano costituisce anzitutto una istanza critica radicale nei confronti del metodo

²⁰¹ Ivi, 143; trad. it. p. 168.

psicofisiologico concorrente, nella misura in cui ricorda che le ricerche sulla coscienza non potranno mai essere interamente basate sugli studi fisiologici obiettivi, come se si trattasse di qualcosa che non ci riguarda più da vicino. La critica brentaniana non è però diretta in primo luogo alla fisiologica come tale, cui viene anzi di per sé riconosciuto tutto l'apporto positivo possibile, bensì alla concezione obiettivista²⁰² e spesso materialista che caratterizza gli scienziati che vi si dedicano. L'assunto contro cui Brentano si batte è il seguente: poiché (1) le scienze autentiche sono esclusivamente quelle che possono sottoporre i loro oggetti a sperimentazione e misura, (2) la coscienza come tale — ammesso e non concesso che il singolo soggetto possa avere accesso ad essa, che vi sia cioè autocoscienza — non può sottoporsi ad analisi scientifiche nel senso della misurazione, e (3) è evidente che gli stati psichici non sono altro che il risultato di stati fisici, cerebrali, allora ne consegue che un vero studio della coscienza deve consistere nello studio del suo supporto fisiologico, oggettivamente osservabile e calcolabile. All'interno di questo ambito così ampio si colloca la maggior parte delle impostazioni — anche molto differenti tra loro — prese polemicamente di mira da Brentano e da noi citate mano a mano nel corso del lavoro.

Il punto nodale della differenza di concezione che Brentano intende mettere in luce è contenuto nel secondo punto, quello relativo all'accesso alla coscienza. Egli imposta il problema in questi termini: se non godiamo di alcun accesso diretto alla coscienza siamo nelle mani della fisiologia, ma se abbiamo accesso alla coscienza, o meglio ancora, se la coscienza è esattamente il *primum* cui abbiamo accesso proprio in quanto siamo noi stessi, allora sarebbe un errore metodologico grave saltare questo dato.²⁰³ Se, inoltre, la possibilità di accesso alla coscienza si chiama autocoscienza e il più grande ostacolo ad accettare la sua possibilità era identificata

²⁰² Anche se non si tratta di un termine brentaniano, ma appartenente al vocabolario di Husserl, è efficacemente sintetico anche della critica che Brentano rivolge alla mentalità caratteristica della psicofisiologia.

²⁰³ È nota la frase del *Corso di filosofia positiva* con cui Comte vorrebbe mettere al bando ogni tentativo di fondazione della psicologia sulla base dell'osservazione di sé: «L'individuo pensante non può dividersi in due parti, delle quali l'una ragionerebbe e l'altra si osserverebbe ragionare. L'organo che osserva e quello che viene osservato, infatti, in questo caso sono identici; come potrebbe aver luogo quindi l'auto-osservazione?» (A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. I, II ed., Paris 1864, p. 32).

nell'esistenza di fenomeni psichici inconsci, si spiega chiaramente il tipo di interesse psicologico che porta Brentano ad una così attenta confutazione delle varie ipotesi di una coscienza inconscia²⁰⁴. Negare l'esistenza di atti psichici inconsci, d'altra parte, non significa in alcun modo poter costruire deduttivamente la scienza psicologica a partire dai dati che la percezione interna offre nell'evidenza. Che la percezione interna sia infallibile ed evidente significa piuttosto che non vi sono lacune di principio per una indagine descrittiva possibile, ma ancora tutta da fare. La psicologia descrittiva è infatti una scienza empirica e perciò sempre perfetibile, cui però non solo non è interdetto a priori il dominio sul suo campo di indagine, cioè la coscienza, ma che gode di una peculiare vicinanza al suo oggetto. Se si tiene conto di queste osservazioni, per esempio, non ha più senso l'obiezione che afferma che i fenomeni fisici, in quanto osservabili da più soggetti, possiedono un carattere di certezza superiore a quelli psichici. A testimoniare attorno ai fenomeni fisici sono infatti sempre e comunque altri soggetti, ognuno attraverso i propri fenomeni psichici. Se quindi chi muove questa obiezione attribuisce un valore meno oggettivo e quindi meno solido ai fenomeni psichici per il fatto che questi, contrariamente a quelli fisici, sono diversi per ogni soggetto, deve ancora spiegare per quale ragione invece, nell'osservazione dei fenomeni fisici è lecito fidarsi dell'esperienza altrui.

Inoltre, il fatto che l'affermazione di infallibilità ed evidenza della percezione interna abbia valore solamente al presente, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, non costituisce un richiamo metodologico decisivo solo per le analisi descrittive attuali, ma, mettendo in luce una dinamica sempre operante nei processi

²⁰⁴ Anche Bausola presenta la questione in maniera simile, affermando che siccome «il metodo della psicologia deve essere, per Brentano, quello introspettivo», di contro al «metodo psico-fisiologico», occorre «far fronte, anzitutto, alle obiezioni di chi negava addirittura la possibilità dell'autocoscienza; in secondo luogo, bisognava provare che non esistono fenomeni psichici inconsci (rispetto ai quali se esistessero il metodo introspettivo sarebbe impotente)». (A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, cit. p. 55). Tuttavia al di là delle nostre riserve sull'uso dell'espressione introspezione in riferimento alla psicologia brentaniana (cfr. *supra*, cap. II, p. 97, n. 113), Bausola è qui a nostro avviso in errore nel separare il problema della autocoscienza da quello dei fenomeni psichici inconsci. Dal testo infatti si evince chiaramente che la negazione dell'esistenza dei fenomeni psichici inconsci nel senso di Brentano equivale alla affermazione della infallibilità della percezione interna, cioè della autocoscienza. I nomi sono due, sebbene Brentano non parli in realtà quasi mai di autocoscienza, ma il tema è uno.

conoscitivi, mantiene una determinata rilevanza anche nelle analisi di psicologia genetica. Brentano non sviluppa in positivo questo lato del discorso, sicuramente non nella *Psychologie*, ma c'è qualcosa che possiamo già osservare anche sulla scorta delle sole considerazioni raccolte sino a qui: una certa consapevolezza di essere i primi testimoni di noi stessi, consapevolezza cioè del tipo di conoscenza di sé che si può realizzare a partire dagli atti psichici prima che dai contenuti obiettivati in rapporto alla loro base fisiologica svolge una funzione critica a priori e efficace nei confronti di chi, ad esempio, crede di poter trarre le nozioni fondamentali della psicologia a partire da una scienza come la frenologia. Ciò detto, è chiaro anche che non potrà mai essere compito della psicologia descrittiva come tale lo studio genetico della coscienza. Da un lato, si deve quindi dire che la struttura di coscienza descritta da Brentano ha una storia, anche dal punto ontogenetico è un punto d'arrivo²⁰⁵, ma, dall'altro lato, non si può evitare di riconoscere che è anche l'unico punto di partenza da cui possiamo sviluppare una genetica della coscienza.

Così, l'inammissibilità di una coscienza inconscia è il presupposto di un tipo di sguardo critico nei confronti delle psicologie sperimentali, fisiologiche o genetiche in generale che, invece, nel loro contesto continuano in realtà ad essere giustificate nell'utilizzo della categoria di inconscio, con tutti i vari significati che questo può assumere. Nei vari ambiti di ricerca, nel corso della modernità, come abbiamo visto, la categoria di inconscio può avere il senso generale di una istanza critica nei confronti del razionalismo illuminista, come il negativo di un presunto possesso di sé senza resti, può avere il senso di una figura dell'altro della coscienza in generale, in una sorta di riproposizione interna all'anima del problema mente-corpo, può essere usato per indicare tutto lo psichico non attualmente presente e così via. Ora, di per sé, a ben vedere, il concetto di coscienza portato alla luce con Brentano non è direttamente *contro* tutte queste possibili interpretazioni della coscienza che

²⁰⁵ Non si può non pensare — anche se ora in maniera necessariamente sbrigativa — a tutti gli sviluppi della psicologia nel Novecento, psicoanalisi compresa, che identificano in vario modo il rapporto del bambino con la madre come un tutto in cui la distinzione io-tu è tutta da guadagnare, così come la percezione di sé, coi propri confini, di fronte al mondo è il risultato di uno sviluppo.

si accompagnano al loro rovescio, ma vuole essere più originaria, più radicale, ontologicamente fondante.

In questo senso, tornando con un rapido accenno alle prime righe del nostro lavoro, possiamo affermare che, ad un più attento esame, la cosiddetta “scoperta” o riscoperta freudiana dell’inconscio, lungi dal contrapporsi alla definizione brentaniana di coscienza come autocoscienza, la presuppone. Nonostante Freud stesso creda di agire contro il maestro, il suo inconscio e i fenomeni psichici inconsci di Brentano sono solo omonimi, ma non sinonimi. Non solo, però le due posizioni sono compatibili: la pratica della psicoanalisi, in effetti, presuppone di avere a che fare con un soggetto di esperienza cui tutti i vissuti, di cui egli pure in un certo senso non sa nulla e che lo rendono estraneo in casa propria, devono appartenere come suoi. In caso contrario, il lavoro psicoanalitico di scavo nel passato sarebbe una insensatezza, poiché è evidente solo ciò che, in qualsivoglia forma, è già stato là può anche riemergere, essere esaminato, rielaborato, riprocessato, riscoperto, in una parola: ritrovato. Se l’interrogazione, la messa in questione del passato di un soggetto, o delle sue zone d’ombra, più oscure, può avere un significato, è anzitutto perché quel passato, quelle zone oscure sono *sue*, vale a dire perché quel soggetto è soggetto di coscienza, soggetto di esperienza. Anche per il soggetto freudiano vale dunque il principio per cui ogni atto psichico è sia intenzionalmente rivolto a qualcosa, sia sostanzialmente suo.

In quanto richiamo metodologico e proposta di natura anzitutto ontologica, la mossa teoretica brentaniana ha quindi un valore più spiccatamente filosofico che psicologico. Del resto, la scelta stessa del termine psicologia in Brentano è dettata forse più dall’intenzione di sottolineare il legame con Aristotele che dall’idea di dedicarsi ad una scienza che si stava rendendo autonoma dalla filosofia. E non è un caso che il nome di Brentano sia poi rimasto come punto cardine soprattutto nella storia della filosofia, che dal suo insegnamento siano nate alcune correnti filosofiche più influenti del Novecento, mentre la psicologia si è costruita come scienza obiettiva nel riferimento prevalente ad altri autori, come ad esempio lo stesso Wundt. Delle due, quindi, la domanda più interessante è a nostro avviso quella sulla fecondità filosofica del secondo capitolo del secondo libro della *Psychologie*, forse anche al di là dell’intenzione esplicita di Brentano.

Ecco che torna qui utile riprendere i termini di quella peculiare lettura della storia della filosofia moderna, così acutamente elaborata da Husserl, che prende le mosse dalla tensione tra *trascendentalismo* e *obiettivismo*²⁰⁶. La struttura di coscienza che emerge dalla confutazione delle tesi a favore dei fenomeni psichici inconsci costituisce in questo senso una ripresa estremamente feconda del motivo trascendentale inaugurato dal *cogito* di Descartes. La percezione interna, al pari del *cogito*, si pone a fondamento di una interiorità nuova, che si sa prima di ogni riflessione e rappresenta un assoluto senza rovescio, quella cosiddetta *coscienza preriflessiva*²⁰⁷ rispetto a cui *tutto* il resto è relativo e che costituisce la base empirica del motivo trascendentale. Il campo che si dischiude con l'operare del motivo trascendentale, filosoficamente parlando, non costituisce più la premessa di una ipotetica scienza psicologico-descrittiva, come pure avrebbe voluto lo stesso Brentano, ma il fondamento di una filosofia trascendentale.

In più e oltre il *cogito*, la coscienza senza inconscio che emerge dal nostro capitolo della *Psychologie* getta anche le basi per un possibile superamento del dualismo psiche-materia, *res cogitans-res extensa*. La divisione brentaniana tra fenomeni fisici e fenomeni psichici, lo abbiamo visto, ha di fatto un valore piuttosto marginale all'interno della sua stessa filosofia. La logica della percezione non prevede infatti più l'esistenza di un esterno, che si configura come un insieme di stimoli, cui corrisponde un interno che porta dalla sensazione come modificazione degli organi di senso alla rappresentazione come emergenza prettamente coscienziale. Tutto questo, stimolo compreso, è già *nel* o *del* fenomeno psichico, è il relativo di

²⁰⁶ Cfr. *supra*, § 13.

²⁰⁷ Per sottolineare l'attualità filosofica del nodo che stiamo affrontando, cfr. M. Nida-Rümelin, *La nozione di soggetto cosciente e la sua base fenomenologica nell'autocoscienza preriflessiva*, in: «Rivista di filosofia», vol. CIV, n. 3, dicembre 2013, a cura di S. Gozzano e M. De Caro, pp. 485-504. Nida-Rümelin fa presente in questo testo che una grave mancanza di certa filosofia analitica consiste nell'ignorare la nozione fondamentale secondo cui «ogni esperienza è un evento in cui *qualcosa* è presente *a qualcuno*» e che perciò «*in ogni esperienza siamo necessariamente, in modo basilare, coscienti di avere quest'esperienza*» (ivi, pp. 493-494). Ella individua l'origine del «malinteso» per cui tale nozione basilare verrebbe troppo spesso rifiutata «nel pensare che la coscienza dell'intenzionalità di base sia concettuale. In realtà [...] si tratta di una coscienza *preriflessiva e preconettuale*». (ivi, p. 497). Tale coscienza, infatti, «non è il risultato di un atto di introspezione», il che, nei termini di Brentano corrisponderebbe all'osservazione di sé», ma, appunto, la struttura stessa della coscienza nella «intenzionalità di base» come autocoscienza preriflessiva.

quell'assoluto costituito dalla coscienza. Per schematizzare, nella terminologia tedesca, non c'è più un *Reiz* esterno che, "premendo" meccanicamente sulla coscienza produce in sequenza – se non cronologica, almeno logica – *Empfindung* e *Vorstellung* dal lato del *Bewusstsein*. *Reiz*, *Empfindung*, e *Vorstellung* sono già, in quanto mondo della coscienza, dal lato del *Bewusstsein* in senso brentaniano e vengono ricevuti non per pressione meccanica, ma come dotati di senso.

Non si tratta qui tanto di decidersi per una posizione idealista piuttosto che realista, quanto della possibilità di superamento del dualismo interno-esterno che una simile idea di coscienza consente di operare. Che non si tratti più tanto del rapporto tra soggetto e mondo, ma della relazione tra soggetto autocosciente e soggetto cosciente del mondo non significa infatti solo che allora il mondo è già dalla parte della coscienza, ma anche che la coscienza è già dalla parte del mondo, cioè, nei nostri termini, che la coscienza non sta da nessuna delle due parti, ma è relazione prima delle parti, in virtù di quel doppio *di* che la caratterizza²⁰⁸.

Si apre qui infine una possibilità di reinterpretare la struttura della percezione interna in una fedeltà più ad essa che agli scopi con Brentano avrebbe voluto utilizzarla. Se la percezione interna è il sapere di sé mentre percepisce altro e, nella misura in cui viene tematizzata per interrogarla, subito sfugge perché già sta accompagnando l'atto successivo, allora essa non potrà mai costituire il fondamento di una psicologia descrittiva, poiché il materiale che offre scompare non appena si intende guardarlo per poterlo analizzare. In questo senso, si potrebbe avanzare l'ipotesi che la struttura della percezione interna prefiguri qualcosa di molto simile alla struttura di ciò che Husserl, nel § 59 della *Krisis*, chiamerà «intenzionalità fungente»²⁰⁹, anonimamente operante. Si *sa* di essa, certo, se non fosse saputa non la si potrebbe nemmeno nominare, non se ne potrebbe parlare, ma essa è per defini-

²⁰⁸ In maniera analoga Krantz rilegge la novità brentaniana nei confronti della impostazione scolastica: «*Scholastic realism (we do not see that we see, nor hear that we hear) looks to the relation between the perceiver and the world. Brentanian realism (there is no unconscious consciousness) looks to the relation between the perceiver who is aware of perceiving and the perceiver who is aware of things in the world*». (S. Krantz, *Brentano on 'Unconscious Consciousness'*, cit., p. 752).

²⁰⁹ HUA VI, p. 213; trad. it. p. 233.

zione anonima, è l'inobiettivabile.²¹⁰ L'intenzionalità è sempre anonimamente fungente, anche nell'atteggiamento fenomenologico-trascendentale che la tematizza. Vale a dire, quand'anche volessimo sottrarre l'intenzionalità dall'anonimia in cui costantemente funge, attraverso la conversione fenomenologica dello sguardo, essa continuerebbe a fungere nell'atto che la mette in questione. Anonima, cioè inosservabile, direbbe Brentano. Ecco forse l'unico rovescio della coscienza brentaniana intesa: tutta la dimostrazione della inesistenza dei fenomeni psichici inconsci si basa in fondo sul funzionamento di una coscienza che non potrà mai essere guardata, ma sempre solo saputa in quanto inobiettivabile.

²¹⁰ Cfr. G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Den Haag 1955; trad. it. di E. Filippini, *Mondo, io e tempo. Nei manoscritti inediti di Edmund Husserl*, introduzione a cura di E. Paci, Bompiani, Milano 1960. Nel §6, interamente dedicato all'anonimia dell'intenzionalità fungente, si legge: «Se essa viene scoperta, è insieme liberata dall'anonimia in cui funge. Ulteriormente, in quanto il scoprimento diventa un'esplicitazione, essa viene progressivamente liberata dall'anonimia che le è propria in quanto fungente, ma essa continua insieme a fungere nell'anonimia. L'intenzionalità fungente sopravanza sempre se stessa e ciò che di essa è esplicitato in quanto liberato dall'anonimia, verso il mondo, nella cui anonimia (estraneità familiare) essa si mantiene costantemente» (p. 71).

Capitolo quarto

Il problema filosofico dell'inconscio nella fenomenologia di Husserl

29. Fenomenologia e inconscio, una nuova prospettiva

Sebbene l'inconscio non costituisca certo uno dei temi centrali della fenomenologia husserliana, non è esigua la mole di studi e ricerche che, almeno dalla seconda metà del secolo scorso fino ad oggi, hanno in vario modo voluto occuparsene proprio a partire da uno sguardo fenomenologico. Vorremmo ora gettare uno sguardo sintetico sulle linee principali secondo cui le ricerche dedicate alla questione dell'inconscio e legate all'ambito fenomenologico — inteso nella maniera il più possibile generale — hanno avuto modo di svilupparsi, per poi presentare e collocare la nostra prospettiva.

Dedicandosi a tale tema, viene anzitutto in mente quanto le generazioni di fenomenologi e psicoanalisti successive ai fondatori si sono reciprocamente influenzate sino a rendere normale, secondo prospettive anche diversissime tra loro, il connubio tra fenomenologia e psicoanalisi. Tale connubio inizia in una certa misura a realizzarsi sin da subito, quando, per esempio, uno psichiatra e psicologo come Binswanger¹, amico di Freud, comincia a prendere in prestito prima da Hei-

¹ Fondatore della *Daseinsanalyse*, è punto di riferimento ancora oggi imprescindibile per quella corrente nota con il nome di psichiatria fenomenologica o psicopatologia fenomenologica, largamente diffusa anche in Italia, dove si esprime anche grazie alla rivista «Comprendre», fondata nel 1988 da L. Calvi. Per una visione sintetica di tale corrente, riman-

degger e poi da Husserl alcune delle linee guida della impostazione del proprio pensiero. Anche se le prime fasi di tale dialogo rivelano una certa asimmetria, per cui sono stati psicoanalisti e psichiatri per primi a volersi servire della fenomenologia², non si lasciano attendere opere che mettono in luce anche l'interesse nella direzione inversa³. Come è noto, inoltre, la storia della reciproca influenza tra fenomenologia e psicoanalisi ha avuto modo di svilupparsi prevalentemente, anche se non esclusivamente, in territorio francese, dando vita ad una filosofia dell'esistenza autonoma, in gran parte ormai lontana dalle proprie origini tedesche e in cui di fatto vivono entrambe le tradizioni.

In un tempo più recente si è poi sviluppato l'interesse per una fenomenologia dell'inconscio che torni alle spalle del dialogo sviluppatosi in Francia e che arricchisca fenomenologia e psicoanalisi del dialogo mai avvenuto tra i fondatori delle due scienze, nei termini dei due fondatori⁴. Sono stati svolti in proposito anche studi con l'intento storico-ricostruttivo di comprendere in che misura le analisi di Husserl e Freud su temi come inconscio, istinto e pulsioni soprattutto presentino assonanze significative o, nonostante le ineludibili differenze, siano capaci di inte-

diamo ad un articolo interno proprio a tale rivista: A. Ales Bello, *Alle origini della psicopatologia fenomenologica: Ludwig Binswanger*, in: «Comprendre», 21, 2010, pp. 15-31.

² Oltre all'importante esempio offerto da L. Binswanger, è certamente da menzionare quello paradigmatico di Jacques Lacan, autore decisivo per la storia della psicoanalisi, che non fa mistero del proprio debito di Lacan nei confronti (tra gli altri) tanto di Heidegger quanto di Merleau-Ponty.

³ Paradigmatica in questo senso rimane l'opera di P. Ricoeur, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Edition du Seuil, Paris 1965; trad. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1968. Le opere da citare per offrire dei riferimenti in proposito sarebbero moltissime. Ci limitiamo quindi a segnalare che, nel solco della tradizione francese, sarebbero da annoverare anche altri autori come Sartre, M. Henry o Derrida, che si servono in larga misura dell'opera freudiana.

⁴ Holenstein sostiene in proposito che «i rapporti diretti di Husserl con Freud sono anzitutto numericamente scarsi e in secondo luogo di natura assolutamente marginale». A riprova di ciò, aggiunge poi che «nella biblioteca privata di Husserl [...] [si trovano] solo due piccoli scritti di S. Freud, le sue cinque lezioni del 1909 sulla psicoanalisi e la sua autobiografia nell'edizione del 1936, entrambi senza tracce di lettura!» (E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972, pp. 320-321, trad. nostra). Ziegler, che in *Die Phänomenologie und die Provokation des Unbewussten* offre un abbozzo sintetico del rapporto tra fenomenologia e psicoanalisi, afferma che «la comunicazione tra le discipline comincia solamente con la seconda generazione. I fondatori Husserl e Freud sei attenero completamente ai propri metodi e scienze e evitarono prestiti da altri approcci psicologici e filosofici» (R.H. Ziegler, *Die Phänomenologie und die Provokation des Unbewussten*, in: «Husserl Studies» 26/2, 2010, pp. 107-130, p. 107, trad. nostra).

grarsi e arricchirsi vicendevolmente. In questo caso, lo scopo consiste, da un lato, nell'avvicinare le scoperte freudiane, provenienti più dalla pratica terapeutica che da analisi teoretiche, con il metodo filosoficamente più rigoroso e sistematico della fenomenologia, dall'altro, nell'ampliare gli studi fenomenologici sulla soggettività concreta⁵.

Gli studi della fenomenologia sull'inconscio nelle direzioni sino ad ora indicate hanno in comune il tentativo di lavorare a cavallo tra le due discipline, cercando nel testo di Husserl da una parte i metodi di analisi e dall'altra tutti gli accenni più o meno espliciti al tema dell'inconscio o a quelli ad esso legati, allo scopo di proporre anche un paragone tematico tra i due autori e le due correnti da essi nate. Da questo punto di vista, il fatto che ancora oggi alcuni testi sul rapporto tra fenomenologia e psicoanalisi si sentano in dovere di giustificare la propria scelta, sottolineando quanto sia paradossale che tra la cosiddetta scienza della coscienza e la scienza dell'inconscio, di per sé opposte, sia possibile una cooperazione proficua, potrebbe anche suonare curioso. In primo luogo perché si darebbe ingenuamente per scontato che i termini coscienza e inconscio abbiano il medesimo significato all'interno di due quadri teorici molto differenti, in secondo luogo perché la storia di entrambe le discipline, come quella della letteratura critica a riguardo, ha già abbondantemente superato di fatto i limiti dati dalla loro diversità.

⁵ Rispetto a questo genere di tentativo, spicca l'opera di Bernet. Cfr., tra le varie, R. Bernet, *Unconscious consciousness in Husserl and Freud*, in *The new Husserl: a critical reader*, a cura di D. Welton, Indiana University Press, Bloomington 2003, 199-219. Un altro studio relativamente recente in questo senso ricco e interessante è J. Brudzinska, *Assoziation, Imaginäres, Trieb. Phänomenologische Untersuchungen zur Subjektivitätsgenesis bei Husserl und Freud*, (http://kups.ub.uni-koeln.de/volltexte/2010/2999/pdf/Diss_Koeln.pdf). Cfr. anche J. Brudzinska, *Die phänomenologische Erfahrung und die Frage nach dem Unbewussten. Überlegungen im Anschluss an Husserl und Freud*, in *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, a cura di D. Lohmar, D. Fonfara, Springer («Phänomenologica» 177), Dordrecht 2006, pp. 54-71. In questo solco si muovono anche altri due recenti studi come A.M. Serra, *Archäologie des (Un)bewussten. Freuds frühe Untersuchung der Erinnerungsschichtung und Husserls Phänomenologie des Unbewussten*, Ergon-Verlag, Würzburg 2010; M. Ubiali, *Wille – Unbewusstheit – Motivation. Der ethische Horizont des Husserl'schen Ich-Begriffs*, Ergon-Verlag, Würzburg 2012. Un autore che in Italia ha recentemente cominciato ad occuparsi del tema secondo questa prospettiva specifica è Trincia. Cfr. F.S. Trincia, *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 2008.

Tuttavia, servirsi dell'impostazione husserliana — più o meno rivisitata e reinterpretata — per rileggere fenomenologicamente le novità che, grazie alla psicoanalisi, avrebbero nel corso del Novecento irreversibilmente modificato la nozione di soggetto non è stata l'unica via percorsa. Altri studi nell'ultimo ventennio hanno posto l'attenzione sui riferimenti a questioni come istinti, pulsioni e fenomeni inconsci presenti nell'opera di Husserl, nel tentativo di ricostruire anzitutto il significato fenomenologico specifico di tali parole e la posizione husserliana a riguardo, a prescindere e al di là del paragone con il fondatore della psicoanalisi⁶. Freud, pur essendo stato una decina di anni prima di Husserl allievo del medesimo maestro, Brentano, rimane come si sa comunque estraneo agli sviluppi della fenomenologia.

Da questo punto di vista, però, una non trascurabile difficoltà riguarda il fatto che le ricorrenze esplicite del termine “inconscio”⁷ nell'opera husserliana sono piuttosto scarse. L'inconscio comincia infatti a diventare, almeno tangenzialmente, un tema rilevante per Husserl solo nell'ambito della fenomenologia genetica, a partire dai testi di *Ideen II* fino a quelli più tardi della *Krisis*. Ad ogni modo, rimane il fatto che Husserl non compie mai una “fenomenologia dell'inconscio”, non vi dedica alcuna opera, né, come abbiamo visto nel caso di Brentano, alcuna analisi sistematica all'interno di un suo testo. Tale circostanza impone evidentemente di specificare con precisione a cosa ci si riferisca quando si intende affrontare il tema dell'inconscio nella fenomenologia husserliana, con quale diritto e entro quali limiti si fa uso di un simile termine. Husserl si è infatti servito di questa parola non solo di rado, ma anche in contesti diversi e secondo accezioni tra loro difficilmente conciliabili.

In riferimento ai testi husserliani, è di volta in volta e a seconda dei contesti possibile chiamare inconscia la sfera della latenza in generale, della passività, della

⁶ Il testo che ha segnato l'inizio di una tradizione di studi in questo senso è la ricerca di Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer («Phaenomenologica» 128), Dordrecht/Boston/London 1993.

⁷ Osserviamo per inciso che, siccome tale termine viene utilizzato da Husserl non solo come aggettivo, ma non di rado anche come sostantivo, ci permetteremo anche noi da ora in poi di usarlo come sostantivo, riservandoci di approfondire la questione nel corso del capitolo. Nella *Psychologie* brentaniana, al contrario, il discorso non verte mai sull'inconscio come tale, ma su fenomeni psichici inconsci.

costituzione passiva della sensazione, analizzata nelle *Analysen zur passiven Synthesis*, così come inconscio è anche quell'insieme di motivazioni ormai sopite, non scomparse, ancora appartenenti alla catena dei vissuti, ma non più tematiche per l'io di cui si tratta in *Ideen II*. A diverso titolo ancora, il termine "inconscio" compare a proposito delle cosiddette "questioni limite" della fenomenologia, dalle analisi su istinto e pulsione a quelle sulla nascita, la morte, la follia o il sonno⁸. Sebbene in alcuni di questi casi, in effetti, Husserl rimandi esplicitamente alla psicoanalisi freudiana come a quella disciplina che si occupa specificamente dei temi che la sua fenomenologia sfiora solamente, occorre non dimenticare che egli non conosce bene né Freud, né la psicoanalisi e che si tratta pertanto di richiami generici, fondati su una conoscenza per fama e non di prima mano.

Tuttavia, non è nostra intenzione dedicarci ad una indagine puramente filologica, enumerando le ricorrenze dei termini che ci interessano nelle varie fasi di sviluppo del pensiero husserliano. L'intento è piuttosto quello di svolgere una ricerca attorno all'inconscio nella fenomenologia di Husserl smarcandosi tanto dal connubio più consolidato con il testo freudiano quanto da una prospettiva enciclopedica rispetto ad un tema che, almeno dal punto di vista esplicito, in Husserl rimane marginale. In questo senso, e a partire dal lavoro svolto sino a qui, vorremmo proporre un accostamento differente, quello con Brentano e con quel retroterra filosofico culturale da cui Husserl proviene e con cui si è di fatto paragonato per tutta la vita. Nonostante la maggior parte dei riferimenti al tema dell'inconscio si concentri negli scritti successivi a *Ideen I*, ossia in quelli meno apertamente dialoganti con l'eredità brentaniana, il contesto filosofico e psicologico di cui abbiamo ricostruito alcuni connotati nei precedenti capitoli a partire dalla *Psychologie* brentaniana, può in effetti offrire un punto di vista inusuale quanto interessante. È chiaro che, secondo questa diversa prospettiva, l'accezione del termine "inconscio" con

⁸ Una buona parte dei manoscritti husserliani in proposito è stata raccolta in Hua, Bd. XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (1908-1937)*, hrsg. von R. Sowa, T. Vongehr, Springer, Dordrecht/Heidelberg/New York/London 2014. Altri interessanti manoscritti a riguardo saranno raccolti in quello che potrebbe diventare il quarantatreesimo volume della collana Husserliana con il titolo: *Verstand, Gemüt und Wille. Studien zur Struktur des Bewusstseins*, hrsg. von U. Melle, T. Vongehr.

cui intendiamo lavorare dovrà essere, almeno inizialmente, mutuata da Brentano e dal contesto filosofico-psicologico cui abbiamo dedicato la nostra attenzione nei primi tre capitoli. Vale la pena quindi, per offrire un abbozzo della prospettiva del presente capitolo, di riprendere in termini sintetici il significato, il ruolo della questione relativa ai fenomeni psichici inconsci nell'impostazione filosofica brentaniana.

Secondo la prospettiva incontrata nella *Psychologie*, la messa in questione dell'esistenza dei fenomeni psichici inconsci coincide di fatto con la messa in questione dell'autocoscienza come tale, che nel testo compare più spesso con il nome di percezione interna⁹. Per Brentano, negare l'esistenza di tali fenomeni e affermare quindi l'infallibilità dell'autocoscienza non rappresenta appena una tra le tante istanze peculiari della sua psicologia, ma una delle condizioni di possibilità della psicologia stessa come scienza empirica e, sebbene entro certi limiti, indipendente dai risultati delle scienze naturali, sulle quali si basavano le psicologie fisiologiste. A contraddistinguere la coscienza come campo d'indagine della psicologia sono infatti la relazione intenzionale per un verso e l'autocoscienza per altro verso. L'esistenza di fenomeni psichici inconsci mostrerebbe invece la fallibilità dell'autocoscienza, minando alla base la possibilità di un accesso, almeno in linea di principio privo di residui, alla fonte dell'indagine psicologica sulla coscienza, ossia alla coscienza medesima.

In questo quadro, l'istanza antinaturalistica contenuta nella *Psychologie* — per quanto il dispositivo teoretico grazie a cui Brentano la fa valere possa essere criticabile e sia stato di fatto ampiamente criticato — è destinata a rimanere nella sostanza come un pungolo, come un monito inaggirabile in tutti gli allievi di Brentano, Husserl compreso. Un conto è studiare il supporto fisiologico e cerebrale della vita desta di coscienza, un altro conto è occuparsi della coscienza come tale, e questo non sarà mai possibile grazie alle scienze naturali, ma solo attraverso la coscienza stessa che, lungi dall'esserci in qualche misura estranea, costituisce il *primum* ontologico, gnoseologico e epistemologico. Se la coscienza non fosse almeno di principio interamente accessibile o, in termini negativi e forse più chiari, se

⁹ Cfr. *supra*, § 10.

qualcosa della coscienza dovesse sottrarsi per principio alla coscienza stessa, allora non sarebbe possibile una scienza della coscienza che non si basasse sulle più precise e affidabili scienze della natura, non sarebbe possibile una psicologia come scienza empirica. Come si giustifica quindi la psicologia come scienza? Grazie all'infallibilità della percezione interna, risponderebbe Brentano. È grazie alla infallibilità di essa che è possibile emettere giudizi certi sulla vita di coscienza.

Per quanto gli argomenti di Brentano appaiano efficaci e ben giustificati, nelle analisi svolte sopra si è imposta, tra le altre, una difficoltà in particolare relativa alla fondazione della psicologia¹⁰. Da un lato abbiamo infatti l'assolutezza della percezione interna sempre e immancabilmente consapevole del puro operare della vita di coscienza, dall'altro lato abbiamo invece i contenuti degli atti psichici, non direttamente garantiti dall'evidenza della percezione interna e di cui è pertanto possibile una conoscenza sempre solo approssimativa. Da un lato quindi il principio apodittico ma muto della percezione interna, da cui non vi è quindi nulla da dedurre, dall'altro una scienza empirica. Sembra che il nesso tra le due cose sia molto meno stringente di quanto Brentano vorrebbe e che, in questo senso, una fondazione salda della scienza psicologica così come l'aveva in mente si riveli per certi versi zoppicante. Ciò che ad ogni modo rimane è però l'istanza secondo cui, se si vuole muovere un'indagine non naturalisticamente orientata sulla coscienza e si intende d'altra parte evitare la mancanza di scientificità da Brentano attribuita a certa filosofia speculativa, occorre esibire il fondamento del proprio dire, mostrare l'attendibilità della propria fonte per garantire il rigore filosofico e scientifico della ricerca¹¹. Quando parliamo di coscienza in generale, o delle leggi che determinano il suo funzionamento, dove poggia il nostro sapere? Dove reperiamo le nostre nozioni, i nostri dati?

Ora, se per Brentano la giustificazione della scienza della coscienza dipende anche dalla negazione dell'esistenza di fenomeni psichici inconsci nei termini am-

¹⁰ Cfr. *supra*, § 26.

¹¹ L'aggettivo "naturalistico" è da intendersi qui in un senso particolarmente ampio. Con tale termine non si vuole indicare la sola psicofisiologia, bensì tutte quelle psicologie che, contrariamente alla psicologia empirica di Brentano, ritenevano in generale inadeguato fondare la scienza della coscienza sull'esperienza come tale. In questo senso sono prese di mira anche tutte le varie espressioni del positivismo.

piamente discussi, come stanno le cose a riguardo nella fenomenologia di Husserl, in larga parte figlia e erede del pensiero brentano e pure interessata a indagare su natura e funzionamento della coscienza? Con quale diritto epistemologico si pretende di descrivere la natura della coscienza? E, naturalmente, qual è il legame tra le domande appena formulate e la questione dell'autocoscienza, cioè, nei nostri termini, dell'inconscio? Si tratterà quindi anzitutto di comprendere se e in che misura il senso della messa in questione dei fenomeni psichici inconsci da parte di Brentano conserva una sua rilevanza all'interno dell'impostazione filosofica husserliana.

Poiché il compito che ci proponiamo di svolgere, anche solo per la vastità del materiale a disposizione, richiederebbe evidentemente molto più spazio di quello di un solo capitolo, non si tratterà tanto di una indagine sulla fenomenologia husserliana nel suo complesso. Come del resto è accaduto lavorando su Brentano, opereremo quindi una importante selezione di alcuni brani, dettata da criteri tematici e teoretici prima che storiografici. Nonostante ciò, e nonostante Husserl non abbia di per sé bisogno di lunghe e dettagliate presentazioni, sarà necessario offrire anzitutto qualche preliminare nozione introduttiva, anche per chiarire ulteriormente la prospettiva adottata e ricostruire, traducendola nel suo linguaggio, la problematica in questione.

30. Fenomenologia, il ruolo della coscienza tra logica e psicologia

La scelta del titolo "fenomenologia", in alternativa ad esempio a "psicologia", per denominare il proprio programma filosofico non è priva di significato. La scienza cui Husserl intende dare avvio non vuole infatti occuparsi tematicamente anzitutto di coscienza o fenomeni psichici. Pur dovendo alle lezioni di Brentano il proprio ingresso nella filosofia¹², Husserl non intende in effetti inserirsi senza esi-

¹² È noto il passo in cui anni dopo Husserl ricorderà quel momento: «In un periodo di crescita dei miei interessi filosofici e di oscillazione tra il rimanere, come professione, presso la matematica o il dedicarmi interamente alla filosofia, le lezioni di Brentano diedero il colpo decisivo. [...] Anzitutto dalle sue lezioni attinsi la convinzione, che mi diede il coraggio di scegliere la filosofia come professione, che anche la filosofia è un campo di serio lavoro e che anche essa possa e perciò debba essere trattata nello spirito della scienza più ri-

tazioni nel solco della psicologia, ma preferisce segnalare già solo con il nome della disciplina una certa distanza. All'origine della fenomenologia non vi è infatti il solo incontro con Brentano, ma anche quello con altri autorevoli autori, alcuni dei quali forieri di spinte teoriche non così allineate a quelle brentaniane. Sebbene non siano le biografie dei filosofi a "spiegare" le rispettive scelte teoretiche, una breve ricostruzione degli incontri che hanno contribuito alla formazione husserliana e quindi degli ingredienti fondamentali con cui la fenomenologia ha mosso i primi passi potrebbe in questo senso consentirci di affrontare con maggiore consapevolezza il modo in cui la fenomenologia pone il problema della coscienza (e di conseguenza dell'inconscio).

Da matematico già interessato a temi di fondazione della matematica negli anni universitari di Berlino¹³, Husserl mantiene sempre vivo un interesse per la logica pura e per una teoria della conoscenza ad essa legata. Anche se tale interesse avrà poi modo di svilupparsi pienamente nel corso degli anni Novanta, nel cosiddetto periodo di Halle (1887-1901), grazie alla collaborazione con Stumpf e in una progressiva presa di distanza da Brentano, l'esigenza di una scienza del conoscere non affidata all'arbitrio di una psicologia che riducesse le leggi della logica a leggi del pensiero, vanificando così il concetto stesso di verità in generale, caratterizza la preoccupazione teoretica husserliana fin dagli inizi¹⁴. La tradizione logico-matematica viene approfondita inizialmente attraverso lo studio di Bolzano, dap-

gorosa» (E. Husserl, *Erinnerungen an Brentano*, in O. Kraus, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, cit., p. 153-154).

¹³ Durante gli anni dell'università, Husserl ha la fortuna di seguire due tra i più importanti professori di matematica di allora, Kronecker e Weierstrass, legandosi soprattutto al secondo, di cui sarebbe probabilmente diventato assistente se non fosse stato per la malattia di quest'ultimo. L'interesse per un taglio filosofico negli studi matematici ha in effetti origine già con gli studi matematici, non è, come Husserl stesso scrive, solo successivo: «Fu il mio grande maestro Weierstrass che nei miei anni di studio universitari suscitò in me, con le sue lezioni sulla teoria delle funzioni, l'interesse per una fondazione della matematica» (K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1977, p. 7). Husserl si laurea nel 1882 con una tesi dal titolo: *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung*, di cui è oggi conservata una copia all'archivio Husserl di Lovanio sotto la segnatura K VI 3.

¹⁴ Cfr. V. Costa, *Husserl*, Carrocci, Roma 2009, pp. 15-18. Le prime pagine dell'introduzione a Husserl di Costa contengono una sintetica quanto efficace descrizione delle ragioni teoriche e dei limiti del cosiddetto psicologismo.

prima su suggerimento del maestro Weierstrass¹⁵ e successivamente anche grazie alla spinta di Brentano stesso. L'eredità bolzaniana è in effetti in larga parte dovuta a e perciò condivisa con Brentano, che ne fa un ampio uso nei suoi corsi, compresi i tre semestri dal 1984 al 1986 frequentati da Husserl¹⁶. Tuttavia, mentre la gran parte dei riferimenti sia di Weierstrass che di Brentano sono incentrati sulla produzione matematica di Bolzano, come ad esempio le analisi sui paradossi dell'infinito, l'attenzione di Husserl si concentra anzitutto sulla sua *Wissenschaftslehre*, contenente una dottrina di logica formale destinata ad incidere sugli sviluppi logici e decisamente antipsicologistici della fenomenologia¹⁷. L'idea husserliana della logica come scienza delle scienze è a ben vedere in grande linea di continuità con l'idea della dottrina della scienza bolzaniana.

L'opera di Bolzano non costituisce tuttavia il solo – e forse nemmeno il più decisivo – retroterra logico di Husserl. Altrettanto significativo è infatti l'incontro con Lotze. Anche la conoscenza di quest'ultimo ha modo di approfondirsi negli

¹⁵ Cfr. D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London 2000, pp. 68: «Weierstrass interested Husserl in the project of arithmetising analysis and introduced him to Bolzano's work on numbers».

¹⁶ Husserl stesso, oltre alla documentazione di archivio, ce lo documenta, ad esempio, in questo passo: «Nelle lezioni sulla logica elementare, egli [Brentano] trattava, in maniera particolarmente dettagliata e chiaramente in una riconfigurazione creativa, la psicologia descrittiva dei *continua*, con una approfondita considerazione dei *Paradossi dell'infinito* di Bolzano» (E. Husserl, *Erinnerungen an Brentano*, in O. Kraus, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, cit., pp. 153-154, trad. nostra). In questo testo si trova anche la ricostruzione di Husserl dei titoli generali dei tre corsi: prevalentemente “filosofia pratica” e “logica elementare” a partire da Hume; poi un seminario sui *fatti della percezione* a partire da Helmholtz (cfr. *ivi*, pp. 153-155).

¹⁷ Cfr. in proposito la recente pubblicazione di F. Buongiorno, *Logica delle forme sensibili. Sul precategoryale nel primo Husserl*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014. In particolare il secondo capitolo, che si occupa proprio di studiare nello specifico l'influenza della *Wissenschaftslehre* bolzaniana sul progetto husserliano. *Ivi* Buongiorno, sulla scorta di Giulio Preti, cita tra i «pensatori della logica formale pura (in opposizione a idealisti ed empiristi) tre autori che figurano accanto a Bolzano quali fonti delle *Logische Untersuchungen*: Herbart, Lotze e Leibniz. Fu però Bolzano – prosegue Buongiorno ora citando esplicitamente Preti – a segnare “il punto d'origine di tutte quelle correnti della logica contemporanea che sostengono l'autonomia della logica formale pura di fronte allo psicologismo o al trascendentalismo logico [...] Tuttavia la logica bolzaniana, nata in un periodo in cui i maggiori ingegni filosofici erano immersi nelle polemiche sorte dall'hegelismo, trovò poca diffusione fuori dal suo circolo filosofico di Praga e rimase pressoché ignorata finché Husserl non ne riprese i movimenti fondamentali, sviluppandoli ed erigendoli a sistema” (Cfr. *ivi*, p. 77. L'opera citata è G. Preti, *I fondamenti della logica formale pura, nella Wissenschaftslehre di B. Bolzano e nelle Logische Untersuchungen di Husserl*, in «Sophia», III, 1-2 (1935)).

anni di Halle, quando Husserl comincia a lavorare con Stumpf, a sua volta allievo non solo di Brentano, ma, appunto, anche dello stesso Lotze¹⁸. Sia Lotze che Herbart, che insieme a Kant e Bolzano segnano alcuni dei passi più significativi della storia della logica da dopo Leibniz, raggiungono infatti Husserl almeno inizialmente grazie a Stumpf, sotto la cui tutela egli scrive la propria tesi di dottorato e a cui non a caso sono dedicate le *Logische Untersuchungen*. Vi è in questo senso una vasta tradizione logica e filosofica, per certi versi evidentemente più vicina ad una sensibilità logico matematica, con cui Husserl entra in contatto sin dall'inizio e che non gli proviene direttamente da Brentano.

Beninteso, non si tratta di autori sconosciuti a Brentano, tutt'altro. Intendiamo qui semplicemente sottolineare la presenza di un retroterra da Husserl diversamente incontrato e accolto, la cui portata è tale da consentirgli di far valere istanze divergenti e persino opposte a quelle brentaniane e di diventare in questo modo, nel tempo, uno dei suoi allievi più critici. La sua formazione universitaria, così come certi studi di logica approfonditi successivamente con Stumpf, lo studio di Bolzano e Lotze contengono infatti, anche da direzioni differenti, un chiaro motivo antipsicologista. Il fatto che Husserl scelga di non chiamare psicologia la propria disciplina e di fare anzi dello psicologismo uno dei bersagli teorici più insistentemente avversati della sua intera opera deriva in questo senso certamente anche dall'antipsicologismo respirato in tutti gli studi di una certa corrente della logica.¹⁹

¹⁸ In proposito è di notevole interesse l'articolo di R. Martinelli, *Origine dei concetti e logica pura. Herbart, Lotze e Husserl*, in *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)*, a cura di S. Poggi, Unicopli, Milano 2002, pp. 173-201. L'autore dell'articolo mostra in maniera dettagliata che, a dispetto di qualche esternazione esplicita dello stesso Husserl, che tende comprensibilmente a porre l'accento più sui punti in cui ritiene di aver superato Lotze, criticandolo, la logica lotzeana rimane di fatto un punto di riferimento più che mai vivo soprattutto in tutta la produzione fenomenologica. In un testo di presentazione postuma alle *Logische Untersuchungen* in cui parte dell'intento è proprio quello di sottolineare la sua distanza, tra gli altri, anche da Bolzano e Lotze, Husserl tiene comunque a ribadire: «Devo il rivolgimento pienamente consapevole e radicale [l'abbandono dello psicologismo] e il "platonismo" dato con esso allo studio della logica di Lotze» (E. Husserl, *Entwurf einer Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen'* (1913), hrsg. von E. Fink, in: «Tijdschrift voor Philosophie», Bd. I, 1939, pp. 106-133, 319-339).

¹⁹ Cfr. V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, in particolare la prima parte (*Le origini della fenomenologia*, pp. 5-36), a cura di Spinicci. In queste pagine sono messe bene in luce le istanze sia logiche che psicologiche che si collocano alla base del programma fenomenologico. Allo stesso modo, è utile in proposito il quarto capi-

Quando si ripete, spesso sbrigativamente, che Husserl è allievo di Brentano, si afferma quindi qualcosa di vero, eppure, occorre non dimenticare che a fronte dei tre corsi frequentati a Vienna e di uno studio minuzioso della *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, come di tutte le prime opere (per non dire delle sole prime opere) brentaniane fino alla *Deskriptive Psychologie*, vi è una formazione segnatamente logico-matematica. Così come, insieme a ciò, occorre non dimenticare che della tradizione aristotelica e scolastica, che Brentano conosce a memoria, al suo esordio nella filosofia Husserl non è quasi per nulla esperto²⁰.

Se vi è una istanza che unisce tutti gli autori cui Husserl si richiama, questa è invece certamente quella antinaturalistica. Da Bolzano a Lotze e, come abbiamo visto, a Brentano, insieme ad una folta schiera di filosofi e psicologi ad essi legata, cresce una decisa critica a quella mentalità portata dal positivismo e dal progresso scientifico in generale che vorrebbe non solo affiancare, ma addirittura soppiantare le cosiddette scienze dello spirito con le scienze sperimentali²¹. Si tratta, in senso ampio, di quel tentativo di naturalizzazione della coscienza contro cui si erge il progetto stesso della *Psychologie* brentaniana. Le tensioni interne al pensiero husserliano non hanno infatti a che vedere con le critiche al naturalismo, rispetto a cui possono modificarsi gli argomenti, ma l'obiettivo è chiaro, bensì con la psico-

tolo della parte terza (*Fenomenologia e filosofia della mente*, pp. 294-318), a cura di V. Costa, in cui soprattutto nei primi paragrafi viene tematizzato in particolar modo il ruolo di Lotze quale punto di riferimento tanto di Husserl quanti di Frege e così della successiva filosofia analitica.

²⁰ Cfr. E. Tinaburri, *Husserl e Aristotele. Coscienza immaginazione mondo*, Franco Angeli, 2011. Nel secondo e terzo capitolo in particolare, il volume mostra bene come, a partire da alcuni temi, come quello di evidenza e vissuto soprattutto, Husserl prenda le distanze da Brentano proprio avvalendosi del testo di Aristotele. Ma, quando questo accade, non si tratta già più degli inizi, delle origini della fenomenologia.

²¹ La nota e lapidaria conclusione del secondo libro (quello dedicato all'anima) del *Mikrokosmos*, anticipa evidentemente la struttura tipica della critica brentaniana, ma anche husserliana al naturalismo. Lotze, volendo inferire l'ultimo colpo al naturalismo materialista, che crede che tutti i moti dell'animo, o lo stesso «interesse per la verità» siano riducibili a «prodotto dell'organizzazione del corpo», afferma: «Tra tutte gli smarrimenti dello spirito umano questo mi è sempre sembrato il più curioso, che esso sia potuto giungere a dubitare della propria essenza [*Wesen*], la sola che esso esperisce immediatamente, o a farsela ridonare come prodotto di una natura esterna, che conosciamo solo di seconda mano, solo grazie alla mediazione dello spirito che abbiamo negato» (R.H. Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, Leipzig, Hirzel, 1856, Bd. I, p. 288, trad. nostra).

logia. Alla luce di quanto detto sin qui, citando i diversi poli di influenza sotto la spinta dei quali nasce la fenomenologia, osserviamo che in Husserl vi sono, schematizzando, almeno due anime, una di derivazione chiaramente brentaniana, l'altra proveniente dalla scienza logica.

Da un lato, sul solco di Brentano, vi è una ripresa e anche una significativa trasformazione del concetto di riferimento intenzionale, insieme alla consapevolezza che non si possono studiare contenuti di conoscenza in generale a prescindere dai vissuti di coscienza in cui si offrono, o, con le parole della *Philosophie der Arithmetik*, che «nessun concetto può essere pensato senza fondamento [*Fundierung*] in un'intuizione [*Anschauung*] concreta»²². Del resto, nonostante Husserl stesso critichi a posteriori questo testo, leggendovi un eccessivo cedimento psicologista, l'intuizione che lo guida non è così dissimile da quella espressa nell'istanza del «ritorno alle cose stesse»²³ proclamato nelle *Logische Untersuchungen*. Tale invito non è infatti da intendersi come manifesto di una specie di realismo ingenuo, bensì come l'invito a tornare all'esperienza in cui le cose stesse, gli oggetti, ideali o empirici che siano, si manifestano²⁴. Pur non volendo misconoscere le dovute differenze e la significativa evoluzione interna alla fenomenologia, dobbiamo inoltre riconoscere che l'istanza appena espressa rimarrà nella sua sostanza invariata, senza esclusioni, in tutta l'opera husserliana, dalla formulazione del «principio dei prin-

²² Hua, Bd. XII, *Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen* (1891), hrsg. von L. Eley, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970, p. 79; trad. it. *La filosofia dell'aritmetica*, a cura di G. Leghissa, Bompiani, Milano 2001, p. 121.

²³ Hua, Bd. XIX/1, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Ester Teil*, hrsg. von U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984, p. 10; trad. it. *Ricerche Logiche*, vol. I, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2005, p. 271. Poche righe più sopra, Husserl scrive peraltro una frase pressoché identica per l'istanza che fa valere a quella citata dalla *Philosophie der Arithmetik*: «I concetti logici come unità valide di pensiero devono avere la loro origine nell'intuizione; essi sorgono dall'astrazione ideante, sul fondamento di certi vissuti, e debbono trovare nuova verifica ed essere ricompresi nella loro identità con se stessi ogni volta che questa astrazione viene ripetuta» (*Ibidem*).

²⁴ Cfr. V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 17-18. Nelle pagine introduttive del proprio volume, anche Costa cita una dopo l'altra le due frasi della *Philosophie der Arithmetik* e delle *Logische Untersuchungen*, interpretando il secondo e più noto motto come «ritorno alle fonti intuitive da cui ogni concetto logico è stato tratto» (Ivi, p. 18).

cipi»²⁵ in *Ideen I*, fino alle pagine della *Krisis* che, nonostante una terminologia ormai distante da quella dei primi anni, ancora si concentrano attorno alla stessa urgenza, quella di riscoprire il nesso tra gli oggetti di conoscenza, dalle teorie scientifiche alle obiettività ideali in generale, e l'esperienza del mondo della vita in cui si trova il loro fondamento.

Dall'altro lato, sulla scia di autori come Lotze e Bolzano, la fenomenologia riabilita e fa sua l'idea già leibniziana di una *characteristica universalis*, non però, come avevamo visto nel caso di Brentano²⁶, psicologicamente orientata, ma rivolta, diciamo ora sbrigativamente, anzitutto al mondo. Husserl non è anzitutto interessato ad una grammatica della coscienza come tale, ma alla grammatica, ossia alle leggi o alla struttura dell'essente, secondo una chiara distinzione dell'ambito logico da quello psicologico²⁷. In questo senso la logica non è la scienza degli oggetti in quanto contenuti di coscienza, bensì scienza dell'essente in generale in quanto potenziale oggetto di conoscenza. Secondo tale impostazione, è chiaro inoltre che la logica, come già Leibniz auspicava, non può essere concepita solamente come una disciplina che stabilisce le norme della corretta argomentazione o del pensiero in generale, ossia che regola le possibilità e i modi dei nessi possibili tra i concetti,

²⁵ Il passo in questione, a dir poco celebre, vuole appunto esprimere il principio fenomenologico primo: «cioè, che ogni visione [Anschauung] originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire, in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche nei limiti in cui esso si dà» (Hua, Bd. III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, I Halbband, hrsg. von K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. 51; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica I*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 50).

²⁶ Cfr. *supra*, §§ 5-6.

²⁷ Lotze sviluppa in questa prospettiva una nozione di "validità" delle proposizioni logiche che non deve confondersi con la loro eventuale esistenza, sganciando così ulteriormente la consistenza di una verità in sé, del significato, del contenuto, dal pensiero che lo pensa. Interrogandosi sui diversi modi dell'essere reali [*wirklich*] di diverse tipologie di oggetti, afferma che una cosa lo è nel senso dell'essere in contrapposizione al non essere, un evento nel senso dell'accadere in contrapposizione al non accadere, una relazione nel senso del sussistere in contrapposizione al non sussistere, ma non è questo il caso delle proposizioni, che possono invece valere o non valere. Ciò mostra che col termine «effettività [*Wirklichkeit*] pensiamo sempre un'affermazione [*Bejahung*] il cui senso si configura però molto diversamente [...]. Una proposizione [*Satz*], però, né è, come le cose, né succede come gli eventi [...]. La sua effettività [*Wirklichkeit*] consiste nel fatto che essa vale [gilt], e il suo contrario no» (Cfr. R.H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen* (1874), hrsg. von G. Misch, Meiner, Leipzig 1912, pp. 511-512, trad. nostra).

ma deve occuparsi delle legalità relative al formarsi stesso dei concetti. In altri termini, la logica come cuore della filosofia non coincide con la sola logica formale, ma con una logica di tipo materiale, interessata alle legalità proprie del concetto nel suo nesso con l'intuizione concreta che lo porta a conoscenza, ma mantenuto nella sua autonoma idealità e non ridotto a struttura psicologica²⁸. Si tratta della ricerca delle essenze come strutture invarianti, valide al di là delle considerazioni empiriche.

La fenomenologia, potremmo dire, eredita e intreccia così, nelle forme ora brevemente esposte, le due istanze supreme della filosofia. Come si era notato presentando l'impostazione filosofica di Brentano, così feconda anche in quanto frutto di studi e tradizioni eterogenei, da Aristotele alla scolastica, da Leibniz agli empiristi inglesi fino agli psicologi ottocenteschi, anche Husserl deve forse parte della fecondità della sua fenomenologia all'aver saputo raccogliere, facendole reagire tra loro, istanze in tensione l'una con l'altra. Da una parte la necessità, che almeno a partire della modernità cartesiana si impone in una nuova forma, di calcolare l'importo del soggetto esperiente nel conto della conoscenza: non vi sono vie per raggiungere il mondo, o per prospettare l'ontologia di un mondo possibile in generale al di fuori dell'esperienza che se ne fa, cioè al di fuori delle modalità in cui il mondo ci si offre o, che è lo stesso, al di fuori della nostra coscienza di esso. Dall'altra parte, l'esigenza filosofica per autonomia della conoscenza del mondo come tale, dell'in sé del mondo al di là di involuzioni o cortocircuiti psicologici di sorta. Esigenza, questa, che, proprio nella sua combinazione con la prima,

²⁸ In proposito, già nella introduzione alla sua *Logik* del 1843, Lotze osservava molto acutamente che «l'origine della gran parte degli errori [...] consiste raramente o mai in una mancata conoscenza delle leggi logiche, che sono bensì note ad ogni spirito minimamente erudito [...]. L'origine delle confusioni consiste piuttosto nelle complicazioni degli oggetti [*Gegenstände*]; gli errori che vengono commessi sono per la maggior parte di tipo metafisico e di filosofia della natura, ed è anzitutto la non chiarezza rispetto a tali oggetti che molto frequentemente poi induce anche a compiere delle forzature della logica. Quanto spesso accade infatti che, in mezzo a dei pensieri finiti nel disordine a causa di errori metafisici e di filosofia della natura, si imponga con innegabile certezza una giusta conoscenza, il cui nesso con i precedenti pensieri, a loro volta divenuti evidenti convinzioni, può essere ora ottenuto solo grazie ad un errore logico? E chi volesse avere una visione di insieme del sorgere della più nuova filosofia nei suoi particolari, non troverebbe qui la ragione della sua separazione dalla logica formale?» (R.H. Lotze, *Logik*, Weidemannsche Buchhandlung, Leipzig 1843, trad. nostra).

prende com'è noto una piega del tutto particolare, spostando il fuoco dell'attenzione dal *che cosa* dell'essente al *come* del suo darsi, e quindi alle legalità secondo cui può darsi un mondo in generale.

È a causa di questo particolare connubio che, leggendo diverse introduzioni alla fenomenologia o alcuni testi dello stesso Husserl possiamo imbatterci, tra le altre, in due sintetiche definizioni non equivalenti, ma ugualmente frequenti: da un lato la fenomenologia come «scienza della coscienza», sebbene «non certo psicologia», dall'altro la fenomenologia come «scienza di essenze», eidetica, e non certo «scienza di fatti»²⁹. Ora, il luogo in cui le due istanze si incontrano e che costituisce di fatto il campo di indagine della fenomenologia è quello dell'esperienza la cui «unità minima» è costituita dal vissuto di coscienza. È in questo senso quindi che la fenomenologia si presenta anche come una filosofia dell'esperienza, di una esperienza pur sempre fenomenologicamente intesa e non psicologicamente o empiricamente ridotta.

Vediamo dunque che, sebbene da un punto di vista nuovo, abbiamo ancora a che fare con la coscienza, non più come fenomeno psichico, come atto, ma come campo³⁰. E nelle *Logische Untersuchungen* Husserl vuole mostrare come sia possibile rilevare, analizzare e fissare le strutture logico eidetiche che si offrono alla coscienza. È a questo punto che torna viva la problematica fatta presente da Brentano ogni qualvolta si voglia condurre un lavoro scientifico relativo alla coscienza: in virtù di cosa ci è consentito gettare uno sguardo sulla vita di coscienza? In che senso e in che misura la coscienza è disponibile alla nostra indagine, alla nostra interrogazione? O, ancora, qual è la legittimità epistemologica di una indagine sulla coscienza? La risposta di Brentano la conosciamo, ha a che fare con la dimostrazione

²⁹ Hua, Bd. XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. von T. Nenon, H.R. Sepp, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, pp. 17, 110; trad. it. parziale di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 28 (la citazione presa da p. 110 del testo tedesco non è nella traduzione italiana).

³⁰ Dopo aver a lungo introdotto e chiarito le tematiche logico-ontologiche trattate nelle *Logische Untersuchungen*, Civita presenta nel modo che segue il connubio tra scienza di essenze e ruolo della coscienza: «La filosofia non può essere dunque che una ontologia materiale, una disciplina a priori di tipo materiale. Ma qual è il suo campo? Quale la regione che le compete? In prima approssimazione possiamo dire che il suo campo è quello dei vissuti della coscienza e che il suo scopo è di determinarne la struttura e i nessi essenziali» (A. Civita, *La filosofia del vissuto: Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, cit., pp. 401-402).

della infallibilità della percezione interna o, che è lo stesso, con la confutazione dell'esistenza di fenomeni psichici inconsci. Per cominciare a considerare la posizione di Husserl a riguardo è allora sensato prendere le mosse da uno dei luoghi della sua opera in cui egli si paragona più esplicitamente con la questione della percezione interna brentaniana, ossia la prima parte della *Quinta ricerca*. In una breve analisi dei primi due capitoli di questo testo, si tratterà dunque di valutare in che misura siano ancora quelli di Brentano i termini in cui, almeno inizialmente, anche per Husserl si pone la questione dell'inconscio, se siano altri, o, al di là della diversa terminologia utilizzata, se la questione non si ponga affatto.

31. Rifiuto della nozione brentaniana di percezione interna

La quinta delle *Logische Untersuchungen*, dedicata ai «vissuti intenzionali e i loro “contenuti”»³¹, così come l'*Appendice* ad esse, dal titolo: «*Percezione interna ed esterna. Fenomeni fisici e psichici*»³², costituiscono, come detto, una sorta di più o meno esplicito regolamento di conti con l'eredità brentaniana. Prima di soffermarci più distesamente sui vari significati della nozione fenomenologica di coscienza, tenteremo ora di ricostruire attraverso questi testi la posizione husserliana, riassumendo in tre punti sintetici le critiche che egli muove a Brentano. Husserl ritiene anzitutto fuorviante sia la suddivisione della percezione in interna ed esterna, sia il conseguente presunto parallelismo con le nozioni di fenomeni psichici e fisici; in secondo luogo, egli considera erroneo il concetto di evidenza che deriva dalla riduzione di essa a carattere della sola percezione interna; in terzo luogo, propone una distinzione tra oggetto e contenuto della percezione, riducendo l'insieme dei vissuti intenzionali rispetto a quelli dei vissuti in generale. Per quanto concerne i primi due punti critici, come vedremo ora dettagliatamente, le obiezioni di Husserl non sono molto distanti da quelle che noi stessi avevamo avanzato, contro Brenta-

³¹ Hua XIX/1, p. 352; trad. it. *Ricerche Logiche*, vol. II, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2005, p.133.

³² Hua, Bd. XIX/2, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, hrsg. von U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984, p. 75r; trad. it. *Ricerche Logiche*, vol. II, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2005, p. 528.

no e a partire da Brentano stesso, vale a dire appoggiandoci direttamente alla linea interpretativa della *Psychologie* da noi adottata.³³

Nell'*Appendice* cui abbiamo accennato viene anzitutto chiarito il significato della differenza tra le due percezioni. Così si esprime sinteticamente Husserl, «dopo che Cartesio ha nettamente separata la *mens* dal *corpus*, Locke ha introdotto nella filosofia contemporanea entrambe le classi corrispondenti sotto il titolo di *sensation* e *reflexion*»³⁴. In questo senso, se la percezione esterna è rivolta ai corpi, quella interna caratterizza il «nostro “spirito” o la nostra “anima”» che si rivolge alle «proprie attività (le *cogitationes* nel senso di Cartesio)». Stando così le cose, «una distinzione tra le percezioni viene determinata dalla distinzione tra gli oggetti della percezione» e dalla distinzione «nel modo in cui esse hanno origine»³⁵. Husserl intende in primo luogo mettere in rilievo che la distinzione tra le due percezioni deve essere il risultato di una analisi delle percezioni stesse, e non può fondarsi sul presupposto non ulteriormente discusso della esistenza di due differenti sostanze, di conseguenza passibili di essere percepite in due diverse maniere. Ora, secondo la ricostruzione husserliana della concezione moderna a riguardo, il percorso argomentativo che porta a separare i due tipi di percezione è in un primo tempo quello cartesiano del dubbio metodico, grazie a cui si ottiene da un lato l'attuale dubbio di cui è impossibile dubitare e che risulta pertanto evidente, dall'altro tutto il resto. Non si tratta però precisamente del modo in cui anche Brentano opera tale distinzione. Egli caratterizza infatti i fenomeni psichici anzitutto come quei fenomeni che sono dotati di un riferimento intenzionale. Nella sintesi che Husserl propone del pensiero brentano fino alla *Psychologie*, comunque, abbiamo da un lato i fenomeni psichici in quanto «manifestazioni che noi rileviamo nella percezione delle attività della nostra anima», dall'altro i fenomeni fisici, «definiti unicamente come manifestazioni derivanti dall'azione esercitata dal corpo sulla nostra anima per mezzo degli organi di senso»³⁶.

³³ Cfr. in particolare *supra*, § 26.

³⁴ Hua XIX/2, p. 752; trad. it. p. 529.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 756; trad. it. p. 533.

Proseguendo nell'analisi della posizione brentaniana, Husserl afferma che i due principali caratteri distintivi della percezione interna sono l'«evidenza» e la «diversità essenziale dei fenomeni» cui si riferisce.³⁷ Ma, prima ancora di mostrare in cosa dovrebbe consistere la fallacia della posizione del maestro, egli si limita in prima battuta ad esporre la propria tesi, secondo cui «*la percezione interna e la percezione esterna, nella misura in cui si intendono questi termini in modo naturale, hanno esattamente lo stesso carattere dal punto di vista gnoseologico*»³⁸. Vale a dire, se è vero che occorre distinguere tra percezione evidente e non evidente, non è però altrettanto vero che tale distinzione debba coincidere con quella tra percezione interna ed esterna. In un certo senso, infatti, e precisamente nel senso che Husserl intende far valere, gli oggetti della percezione interna sono trascendenti allo stesso modo degli oggetti della percezione esterna. A ben vedere, secondo la celebre osservazione della *Quinta ricerca*, se non dal punto di vista del contenuto, almeno dal punto di vista della dinamica percettiva come tale, la percezione dell'«angoscia che serena la gola» o dell'«affanno che tormenta il cuore» è del tutto simile alla percezione del «vento che scuote gli alberi» o di «questa scatola che è quadrata ed ha un colore scuro»³⁹.

Tuttavia, sarebbe sufficiente anche solo una lettura superficiale della *Psychologie vom empirischen Standpunkt* per accorgersi che l'uso di simili esempi in funzione antibrentaniana nasconde una certa unilateralità nell'interpretazione. Husserl stesso ne è consapevole e subito cita una delle possibili obiezioni che un brentaniano potrebbe sollevare: «non ci è forse sfuggita la differenza tra *percezione* e *appercezione?*»⁴⁰. Stando ai termini in cui viene spiegato nelle righe che seguono, nonostante la consueta approssimazione filologica del filosofo moravo possa portare fuori strada, il riferimento è alla distinzione brentaniana tra percezione e osservazione.⁴¹

³⁷ Ivi, p. 760; trad. it. p. 535.

³⁸ Ivi, p. 760; trad. it. pp. 535-536.

³⁹ Cfr. ivi, 76r; trad. it. p. 536.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Il testo tedesco riporta in nota che nella versione A del testo, al posto del termine *Apperzeption*, compariva, anche nel titolo del paragrafo, la parola *Interpretation* (Cfr. *Ibidem*). Non se ne vede la ragione, dato che la descrizione della distinzione corrisponde perfettamente a quella brentaniana tra *Wahrnehmung* e *Beobachtung*. Che si tratti di questa distinzione è confermato anche dal Civita: «Indubbiamente Husserl sottovaluta lo sforzo estremo

Per quanto filologicamente infelice, la scelta terminologica consente a Husserl di chiarire la sua posizione, secondo cui, poiché l'appercezione costituisce il cuore della percezione in generale, non ha alcun senso parlare di una percezione senza appercezione. Mentre Brentano aveva affermato che l'unica *Wahrnehmung* vera e propria doveva essere quella interna, quella della coincidenza di percipiente e percipito, Husserl ritiene di dover affermare l'esatto opposto: non ha senso parlare di *Wahrnehmung* se non in riferimento ad un contenuto apprensionale trascendente, almeno nel senso di non coincidente con il soggetto percipiente. La conclusione del percorso dell'*Appendice* è quindi lapidaria: «la percezione esterna è *appercezione*, quindi l'unità del concetto richiede che sia tale anche la percezione interna»⁴². In effetti, prosegue Husserl, se il carattere distintivo della percezione consiste nel fatto che «in essa qualcosa si manifesta», e proprio «l'appercezione costituisce ciò che noi chiamiamo manifestazione [Erscheinung]», è chiaro che i due concetti non solo sono inscindibili, ma si coimplicano vicendevolmente in maniera essenziale.

La possibilità della percezione interna così come la concepiva Brentano viene così negata in queste poche righe con il seguente argomento: laddove non ha luogo un contenuto trascendente dell'appercezione, ossia una manifestazione, non ha nemmeno più senso parlare di percezione. Brentano si sarebbe dunque affidato ad un «concetto sostanzialmente distorto di percezione»⁴³, incapace di riconoscerne il senso più proprio. Il concetto husserliano di percezione si identifica invece con tutto ciò che per Brentano non è percezione interna in senso stretto.

Per certi versi, tuttavia, già l'idea stessa di percezione interna nella sua radicalità aveva spezzato il parallelismo tra interno/esterno da una parte e psichico/fisico dall'altra. Il che vale in particolare per quanto riguarda il secondo termine delle due coppie concettuali: ovviamente, non è per forza fisico tutto ciò che non è co-

compiuto da Brentano per ricercare un metodo di analisi psicologica che conseguisse l'evidenza e la scientificità, senza cadere nelle aporie dell'introspezione. Che lo sottovaluti si mostra già dal fatto che egli usa i termini appercezione (*Apperzeption*) e apprensione (*Apprehension*) in luogo del brentaniano osservazione (*Beobachtung*), reintroducendo in tal modo quel parallelismo tra percezione interna e percezione esterna – e conseguentemente tra fenomeni psichici e fisici – che Brentano aveva cercato in tutti i modi di superare» (A. Civita, *La filosofia del vissuto*, cit., p. 417).

⁴² Hua XIX/2, p. 762; trad. it. p. 537.

⁴³ Ivi, p. 769; trad. it. p. 542.

scienza. Eppure Brentano non aveva mai rinunciato alla categorizzazione dei fenomeni in psichici e fisici, rispettivamente raggiunti dalla percezione interna ed esterna. Husserl, dal canto suo, coglie molto bene tale problema e lo utilizza per liberarsi definitivamente dei termini “interno” e “esterno”, giudicati inadatti a descrivere qualcosa della relazione che la coscienza intrattiene con il mondo. A tale coppia sarà ad esempio preferita quella di “immanente” e “trascendente”, ma secondo una accezione non riducibile a quella secondo cui la psicologia figlia di Descartes aveva lavorato sui concetti di interno ed esterno.

32. *Precisazioni sull'evidenza e distinzione tra contenuti e oggetti di coscienza*

Accantonata la distinzione tradizionale tra interno ed esterno, inadatta a fare luce sul rapporto coscienza-mondo dal punto di vista gnoseologico, ma soprattutto avendo dichiarato insensata la nozione di percezione interna in senso brentaniano, si tratta ora — ed ecco il secondo punto — di ridefinire il concetto di evidenza. Su un punto Brentano e Husserl sembrano d'accordo: il termine “evidenza” descrive la percezione senza residui, cioè la percezione cosiddetta *adeguata*:

L'evidenza che di solito si attribuisce alla percezione interna richiama l'attenzione sul fatto che la si intende in tal caso come percezione *adeguata*, che non aggiunge ai suoi oggetti più di quanto non sia intuitivamente rappresentato e dato realmente nel vissuto percettivo: essa li rappresenta e li pone intuitivamente esattamente come sono di fatto vissuti *in e con* la percezione.⁴⁴

Le divergenze cominciano però non appena si tratta di stabilire quali siano le percezioni che rispondono alla descrizione. Per Brentano, lo abbiamo visto, l'unica percezione adeguata in generale possibile è quella interna, ossia l'autopercezione. Non esiste adeguatezza al di fuori dell'autoafferramento della coscienza. Il paradigma dell'evidenza per Brentano rimane in fondo simile a quello cartesiano: evidente è il puro “*che ora sto dubitando*”, cioè l'autocoscienza dell'atto psichico attuale.⁴⁵ A questo punto si potrebbe già obiettare che la distinzione tra il *che* e il *che*

⁴⁴ Hua XIX/1, p. 365; trad. it. p. 146.

⁴⁵ Cfr. *supra*, § 27.

cosa costituisce un argomento debole. Logicamente parlando, ossia in termini puramente formali, anche il *che* è un *che cosa*. Eppure, lo “star percependo”, così come lo “star dubitando” e così via, costituisce una tipologia particolare di contenuto. Non è infatti necessario che i caratteri empirico-fattuali dell’attuale percepire o dubitare siano del tutto chiari e ben delineati affinché sia data l’evidenza del percepire come tale. Il problema che a questo punto si pone è piuttosto il seguente: se il *che* del percepire non è un contenuto, ci si chiede come possa essere oggetto di autocoscienza, se è invece anch’esso un contenuto, esso è come tale già differente dal soggetto percipiente, il che mette in questione la possibilità di una effettiva *auto-percezione*.

Tornando a Husserl, è proprio a partire da tale distinzione che viene fatto notare che un simile autoafferramento della coscienza non solo non costituisce una percezione adeguata o evidente, ma non costituisce in alcun modo una percezione in generale. La nozione brentaniana di evidenza consisterebbe dunque nell’affermazione di una sorta di principio apodittico vuoto. E affermerà Husserl in anni molto più tardi «la *adeguazione* e l’*apoditticità* di un’evidenza non debbono procedere necessariamente di pari passo»⁴⁶. Ciò significa che l’affermazione di un principio apodittico a priori, diversamente da una percezione più o meno adeguata, è destinato a rimanere in ultima istanza indifferente all’esperienza. E, se così stanno le cose, la domanda che inevitabilmente si pone è se si possa fondare una scienza dell’esperienza su un principio ad essa estrinseco.⁴⁷ Ad ogni modo, rimane

⁴⁶ Hua, Bd. I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, Nachdruck 1973, p. 62; trad. it. *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, p. 55.

⁴⁷ Sulla critica di Husserl alla nozione brentaniana di evidenza si può utilmente consultare l’articolo di V. De Palma, *Il cogito e l’evidenza. La critica di Husserl a Descartes*, in «La Cultura», 3, dicembre 2015, pp. 447-465. Anche se il tema esplicito, come dice il titolo stesso, è legato più alle critiche a Descartes che a quelle a Brentano, gli argomenti messi in campo non sono comunque dissimili da quelli che potrebbero essere riferiti a Brentano. Cfr. per esempio ivi, p. 455: «L’evidenza trascendentale in cui l’io è dato a se stesso è quindi puramente fattuale, è cioè, kantianamente, l’evidenza di un’esistenza non ulteriormente determinabile nel suo contenuto. [...] Mentre l’oggettuale è determinato quanto all’essenza ma non indubitabile quanto all’esistenza, la coscienza è indubitabile quanto all’esistenza ma non determinata quanto all’essenza. L’Io penso è conoscibile apoditticamente, ma non adeguatamente: nel flusso sono dati adeguatamente solo i nessi eidetici, cioè le “forme strutturali”, non i contenuti fattuali, cioè i singoli vissuti». Si tratta, come cercheremo di

il fatto che non si può confondere l'evidenza di un principio apodittico con l'evidenza di una percezione più o meno adeguata, e per lo Husserl delle *Logische Untersuchungen* è il secondo tipo di evidenza a fungere da criterio per stabilire quando si dia evidenza in generale.⁴⁸

Pur non riconoscendo alla percezione interna in senso brentiano Brentano alcun valore, anche Husserl parla in qualche caso, come ad esempio proprio nella *Quinta ricerca*, di «percezione interna», e lo fa proprio in riferimento al tema dell'evidenza. Per intendersi, occorre semplicemente «fissare una differenza terminologica tra percezione interna (come percezione dei propri vissuti [e comunque non autopercezione]) e percezione adeguata (evidente)». Tale osservazione è rilevante nella misura in cui Husserl ritiene «ovvio» che «la percezione adeguata può essere *soltanto* percezione “interna”»⁴⁹, negando piuttosto il contrario, cioè che ogni percezione interna sia anche adeguata.

La ragione di questo è semplice, ed è legata alla nozione di evidenza adottata da Husserl. L'identificazione dell'“evidente” con l'“adeguato” suggerisce che l'evidenza ha a che fare con l'adeguazione tra il giudizio, o il pensiero, e lo stato di cose percepito. L'illustrazione fenomenologica classica di tale situazione porta il nome di adeguazione tra significato e intuizione o, in termini più ampi, intenzione e riempimento.⁵⁰ Sebbene i termini siano nuovi, è chiaro che il modello di evidenza e verità è quello tomista della *adaequatio rei et intellectus*. Beninteso, non si tratta

mostrare più avanti, del risultato sintetico cui Husserl perviene quando egli stesso si trova a dover giustificare l'autoafferramento dell'io (Cfr. *infra*, § 34).

⁴⁸ Più avanti, sarà interessante notare come Husserl stesso, quando si troverà di fronte a problemi del tutto simili a quelli sollevati da Brentano con la nozione di percezione interna, quando si troverà cioè di fronte al problema della autocoscienza, come vedremo, farà riferimento ad una nozione di evidenza per molti versi piuttosto simile a quella che in questa sede critica.

⁴⁹ Hua XIX/1, p. 365; trad. it. p. 146. Husserl sembra affermare qui che se una percezione pienamente evidente deve essere una percezione *adeguata*, vale a dire senza residui, è chiaro che essa può darsi solo quando contenuto e oggetto della percezione (cfr. *ivi*, § 17; e anche *infra*, § 32) coincidono. Anche se nell'*Appendice* Husserl sembra inizialmente di diverso parere, quando afferma che «Vi sono dunque percezioni evidenti di contenuti “fisici” non meno che di contenuti “psichici”» (Hua XIX/2, p. 768; trad. it. p. 541), egli intende questo caso solamente scardinare l'identificazione della coppia psichico-fisico con la coppia adeguato-inadeguato, come il resto dell'*Appendice* stessa rende ben chiaro.

⁵⁰ Il testo introduttivo alla fenomenologia di Costa spende tre pagine tanto sintetiche quanto chiare su questa dinamica. Cfr. V. Costa, *Husserl*, cit., pp. 79-81.

qui della corrispondenza tra due rappresentazioni, tra un oggetto esterno e una ipotetica immagine mentale interna, l'adeguazione si configura piuttosto come riempimento [*Erfüllung*] di una intenzione vuota. È quindi sempre lo stesso oggetto ad essere inteso, dapprima in maniera vuota, vale a dire senza la sua presenza in carne e ossa o in se stessa e, in un secondo momento, nella maniera del riempimento, cioè nel modo della presenza. Così,

la sintesi del riempimento rivela una *non-equivalenza* dei membri connessi, in modo tale che l'atto riempiente ha un vantaggio che manca alla mera intenzione, cioè *esso partecipa all'intenzione la pienezza dell'«essere in se stesso* [des selbst]», *conducendo l'intenzione almeno più direttamente in prossimità della cosa stessa.*⁵¹

Una simile descrizione dell'evidenza in relazione alla dinamica percettiva mette da subito in luce la strutturale non definitività o perfettibilità di ogni percezione evidente. A meno che non si rimanga nel campo della matematica materiale o delle discipline analitico-formali, la piena adeguazione rimane quindi un limite cui costantemente si tende e insieme irraggiungibile, o comunque in linea di principio sempre correggibile.⁵² Non siamo qui in presenza di un principio apodittico esterno all'esperienza che regola l'esperienza, ma di fronte al tentativo di descrivere la dinamica autocorrettiva dell'esperienza stessa del mondo, sia essa rivolta agli oggetti esterni o ai propri vissuti.

⁵¹ Hua XIX/2, pp. 597-598; trad. it. p. 365.

⁵² Cfr. in proposito il paragrafo che Civita dedica alla dottrina dell'evidenza in Husserl, in A. Civita, *La filosofia del vissuto: Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, cit., pp. 436-441. Qui egli afferma, ad esempio, che «nel campo dei significati empirici, la piena adeguazione è un limite ideale irraggiungibile, un'idea regolativa in senso kantiano. [...] in compenso, sarà possibile *avvicinarsi* all'adeguazione il che vuol dire poter parlare di gradi di evidenza ed anche di probabilità dell'enunciato (Cfr. Ivi, p. 440). In maniera non dissimile e altrettanto efficace osserva De Palma che: «La relatività dell'evidenza sta nel fatto che può essere cancellata da un'evidenza ulteriore. La sua assolutezza nel fatto che può essere cancellata solo da un'evidenza ulteriore, e quindi è sì relativa, ma all'evidenza stessa. Pertanto, il significato dell'evidenza è assoluto (ineludibile), benché nessuna singola evidenza possa pretendere di essere assoluta (definitiva)» (Cfr. V. De Palma, *Il cogito e l'evidenza. La critica di Husserl a Descartes*, cit., p. 455). In questo testo viene fatta notare anche la fallacia dell'argomento secondo cui se l'esperienza si dimostra ingannevole una volta, allora essa ci inganna nel suo complesso e sempre, poiché «posso dubitare di qualcosa solo se qualcos'altro è o può essere valido al suo posto». In questo senso, «che l'esperienza possa ingannare *ogni* singola volta non implica che possa farlo *tutte le volte*» (ivi, pp. 462, 461).

Proseguiamo ora sul solco di quanto osservato sin qui prendendo in esame l'ultimo dei tre punti in cui a inizio paragrafo abbiamo sintetizzato le critiche che Husserl nella *Quinta ricerca* muove a Brentano. La distinzione tra oggetto e contenuto percettivo costituisce forse una delle maggiori novità della prospettiva fenomenologica rispetto alla tradizione psicologica precedente. Con essa, Husserl offre gli ultimi elementi necessari alla comprensione del suo concetto di coscienza. Egli prende le mosse da una semplice osservazione:

La manifestazione della cosa (il vissuto) non è la cosa che si manifesta («ciò che ci sta di fronte» presuntivamente nel suo essere in se stesso, in carne ed ossa). Noi «viviamo» le manifestazioni come appartenenti al nesso della coscienza, mentre le cose ci si manifestano come appartenenti al mondo fenomenale. Le manifestazioni stesse non si manifestano, esse vengono vissute.⁵³

Tale osservazione vuole risolvere in modo nuovo uno dei problemi con cui tutta la filosofia moderna della coscienza si era da sempre scontrata, vale a dire il modo in cui pensare la coscienza evitando di cadere nell'idea del contenitore di immagini-copie del mondo esterno. Affrontando la medesima questione dal punto di vista di Brentano e a partire dal paragone con Descartes, nei precedenti capitoli ci eravamo imbattuti in tutt'altro modo di trattarla.⁵⁴ Poiché, in termini brentaniani, la coscienza è relazione intenzionale, essa non dovrebbe di per sé avere contenuti, o un interno in cui si possa *osservare* qualcosa. Essa è infatti atto, relazione con i suoi oggetti primari. Il suo interno non è in questo senso altro che se stessa così come attualmente è, cosicché, utilizzando una formulazione il più possibile sintetica e completa, si può affermare che la coscienza per Brentano è relazione autocoscienza con altro da sé. Ora, per le ragioni già espresse a partire dai primi due punti critici, una simile posizione per Husserl non è più sostenibile, anzitutto in quanto il tipo di percezione interna su cui si fonderebbe l'autocoscienza in senso brentaniano è, dal punto di vista fenomenologico, una chimera e, in secondo luogo, in quanto la soluzione che Brentano offre continua a contenere una forma di inutile raddoppiamento del mondo esterno. A ben vedere, infatti, se è falso dire che la coscienza

⁵³ Hua XIX/1, p. 359-360; trad. it. p. 142.

⁵⁴ Cfr. *supra*, §§ 8, 12.

brentaniana contiene la copia del mondo in immagini, è però vero che noi nella sua prospettiva non conosceremmo il mondo esterno come tale, ma il nostro conoscerlo: se reale è il solo fenomeno psichico, allora noi conosciamo solo gli atti in cui il mondo si offre, e solo indirettamente il mondo in quanto oggetto del riferimento intenzionale di tali atti. In questo modo si ripresenta alla fine la difficoltà legata all'immagine di coscienza come contenitore con cui Brentano stesso aveva cercato di chiudere i conti.

Il brano husserliano citato sopra modifica invece radicalmente il quadro e sceglie tutt'altra via per risolvere la questione. L'oggetto, la cosa che si manifesta è reale, è una sola e appartiene al mondo. La coscienza non contiene una copia dell'oggetto, e nemmeno contiene l'oggetto medesimo visto dalla sua prospettiva: la coscienza non contiene affatto l'oggetto esterno. La sensazione di colore come contenuto di coscienza, ad esempio, non è in alcun modo il corrispettivo interno del colore esterno come oggetto di coscienza, non si tratta «della stessa cosa, considerata soltanto da “interessi e punti di vista” diversi»: dal lato «psicologico-soggettivo» la «sensazione» e dal lato «fisico-oggettivo» la «determinazione della cosa esterna»⁵⁵. Dal punto di vista soggettivo, infatti, un conto è il «*riferirsi dell'oggetto fenomenale [...] al soggetto fenomenale*», un altro conto è invece il «*riferirsi del contenuto di coscienza come vissuto, nel nostro senso, alla coscienza intesa come unità dei contenuti coscienziali*»⁵⁶. I poli della differenza che Husserl intende mettere in luce vengono chiamati anche «contenuto reale (*reel*)» e contenuto «intenzionale (*intentional*)»⁵⁷ del vissuto, o oggetto. Il rapporto tra la coscienza e il mondo, tra la coscienza e i suoi oggetti, da non confondere coi suoi contenuti, è certamente uno dei più complessi e gravidi di equivoci che ci siano e, nel prendere posizione rispetto al modello brentaniano, Husserl vuole evitarne almeno due. Egli intende anzitutto chiarire che tale rapporto non consiste in un «evento reale (*real*)» o in un «riferirsi reale che si svolge tra la coscienza o l'io e la cosa “cosciente”»; e, in secondo luogo, sottolinea che non si tratta nemmeno di un «rapporto tra due cose che si possono

⁵⁵ Hua XIX/1, p. 359; trad. it. p. 141.

⁵⁶ Ivi, p. 360; trad. it. p. 142.

⁵⁷ Ivi, p. 361; trad. it. p. 143.

realmente trovare in egual modo nella coscienza, l'atto e l'oggetto intenzionale, come se un contenuto psichico fosse "in scatolato" nell'altro»⁵⁸.

In discussione è, in altri termini, la differenza tra il vissuto intenzionale come tale e il suo oggetto. Il fatto che Brentano utilizzi anche espressioni come "oggetto immanente" o "oggetto mentale" col significato di "oggetto intenzionale" può in effetti lasciar ancora pensare all'oggetto intenzionale come a un contenuto, in senso letterale, perciò a un oggetto «in scatolato» nel vissuto intenzionale. Ma, osserva Husserl, ciò cui il vissuto intenzionale si riferisce non è *nel* vissuto intenzionale, è appunto semplicemente ciò cui il vissuto si riferisce. *Nel* vissuto, a costituire il vissuto intenzionale o l'atto psichico sono invece le sensazioni che di volta in volta si fanno avanti ad ogni nuova percezione. L'esempio che aiuta a comprendere ciò che stiamo dicendo nella maniera più efficace è noto:

Io vedo una cosa, ad esempio, una scatola, e non le mie sensazioni. Io continuo a vedere quest'unica e identica scatola, comunque essa venga fatta ruotare ed orientata. Perciò ho anche sempre lo stesso «contenuto di coscienza» se vogliamo designare l'*oggetto* percepito come contenuto di coscienza. Ma se, in un senso ben più pertinente, designo con questa espressione i *contenuti vissuti*, ad ogni rotazione io ho un *nuovo* contenuto di coscienza. Quindi, vengono vissuti contenuti molto diversi, e tuttavia viene percepito lo stesso oggetto. Il contenuto [*Inhalt*] vissuto, in linea generale, non sarà dunque esso stesso l'oggetto [*Gegenstand*] percepito.⁵⁹

Tale distinzione vale a prescindere dalla esistenza reale dell'oggetto intenzionato. Anche quando l'oggetto intenzionato dovesse essere un oggetto fittizio, come ad esempio il «dio Giove», la suddetta differenza continua a sussistere.

33. Coscienza e autocoscienza nella Quinta ricerca

La serie di precisazioni che abbiamo condensato nei tre punti critici presi in ora esame segue nel testo husserliano l'individuazione, situata già all'inizio della *Quinta ricerca*, di tre differenti concetti di coscienza, che possiamo ora utilmente leggere alla luce di quanto emerso. Le tre accezioni distinte da Husserl non si escludo-

⁵⁸ Ivi, p. 385; trad. it. p. 162.

⁵⁹ Ivi, p. 396; trad. it. pp. 171-172.

no vicendevolmente, ma descrivono tre prospettive di per sé ugualmente legittime con cui è possibile affrontare il tema:

1. La coscienza come compagine [*Bestand*] complessiva fenomenologica reale [*reell*] dell'io empirico, come trama dei vissuti psichici nell'unità della corrente dei vissuti.
2. La coscienza come interno rendersi conto (*Gewahrwerden*) dei propri vissuti psichici.
3. La coscienza come designazione comprensiva degli «atti psichici» o dei «vissuti intenzionali» di qualsiasi genere.⁶⁰

In tali formulazioni ritroviamo in effetti sinteticamente molte delle concezioni di coscienza già affrontate nel nostro secondo capitolo.⁶¹ Nel primo capitolo della *Quinta ricerca* Husserl si sofferma sui primi due significati, mentre nel secondo capitolo si dedica in maniera più distesa al terzo, non tanto perché sia in qualche modo più “vero” dei primi due, quanto perché esso, almeno stando allo Husserl delle *Logische Untersuchungen*, costituisce il tema specifico della prospettiva fenomenologica.

La prima accezione ha a che fare con la totalità effettiva dei vissuti in una corrente unitaria, che possiamo anche chiamare flusso di coscienza. Per comprendere correttamente in che senso vada inteso questo primo concetto occorre tenere presente la terza osservazione sopra proposta. Nella corrente unitaria dei vissuti non sono infatti compresi gli oggetti intenzionati dalla coscienza, ma i soli contenuti di coscienza, vale a dire il materiale costitutivo di tutti i vissuti intenzionali e non intenzionali. La «trama dei vissuti psichici», per stare all'esempio husserliano sulla percezione della scatola, è dunque costituita dall'insieme di tutte le sensazioni successive che si susseguono ad ogni rotazione della scatola, ma non dalla scatola stessa. In questa situazione, l'io non costituisce ancora per Husserl qualche cosa di peculiare o di differente dal flusso dei vissuti stesso. Né, inoltre, viene ancora affrontato distesamente il tema di come si stabilisca un'unità dei vissuti nel flusso di

⁶⁰ Ivi, p. 356; trad. it. p. 138.

⁶¹ Cfr. *supra*, § 12.

coscienza in quanto flusso temporale in tutta la sua problematicità.⁶² Non vi è in questo senso ancora alcun principio unificatore, che svolga una funzione di sintesi in virtù della quale il flusso di coscienza può essere effettivamente considerato come una totalità unitaria. Esso è unito, sostiene Husserl, in virtù di se stesso, e «l'io fenomenologicamente ridotto non è quindi nulla di peculiare che si trovi so-
speso al di sopra dei molteplici vissuti, ma si identifica semplicemente [e di volta in volta] con la loro propria unità di connessione»⁶³

La seconda accezione, da Husserl considerata originaria rispetto alla prima,⁶⁴ è evidentemente quella che più da vicino richiama il concetto di coscienza interna incontrato con Brentano: l'«interno rendersi conto» suona infatti come un altro nome della percezione interna. E, in effetti, di percezione interna si tratta, sebbene in senso husserliano. A questo proposito, per comprendere in che termini Husserl riconosca una certa legittimità al concetto di percezione interna, occorre tenere a mente le prime due osservazioni proposte nel precedente paragrafo: da un lato, non tutto ciò che non cade sotto la percezione interna cade perciò stesso sotto la percezione esterna e, dall'altro, non tutto ciò che è internamente percepito è perciò stesso anche adeguatamente (con piena evidenza) percepito. Avendo sempre in mente come principale interlocutore Brentano, Husserl contesta a questo punto anche al maestro il mancato rispetto della distinzione tra queste prime due nozioni di coscienza. Per questa ragione — dobbiamo ora aggiungere con Husserl — non tutto ciò che costituisce la compagine reale (*reell*) del flusso di coscienza, vale a dire la

⁶² Tale questione, nelle pagine della *Quinta ricerca* su cui ci stiamo soffermando viene solamente sfiorata, ma non approfondita. Husserl si limita qui ad osservare che l'unità del flusso di coscienza richiede che ogni momento di coscienza sia legato al precedente e al successivo, in un senso per cui in ogni momento di coscienza «si presenta l'intero orizzonte temporale del flusso». Sinteticamente, Husserl conclude poi affermando che «dalla riduzione al terreno fenomenologico risulta questa unità della “corrente dei vissuti”, realmente chiusa in se stessa nel suo dispiegarsi temporale» (Ivi, p. 369; trad. it. p. 149). Sulle ragioni per cui Husserl, proprio a partire da una più approfondita considerazione dell'elemento temporale, giunga a considerare come necessario il ruolo di un *ego* distinto dal flusso di coscienza cfr. in particolare M. Averchi, *Io puro, unità di coscienza e temporalità fenomenologica tra Ricerche logiche e Idee I*, in *L'attualità della fenomenologia*, a cura di C. Di Martino, Rubbettino, Milano 2012.

⁶³ Hua XIX/1, pp. 363-364; trad. it. p. 145.

⁶⁴ Cfr. ivi, p. 367; trad. it. p. 147: «È innegabile che il secondo concetto di coscienza sia “più originario”: esso è il concetto “in sé primo”».

totalità dei vissuti (primo senso), è perciò stesso anche oggetto della percezione interna (secondo senso).

Diverso ancora è il discorso rispetto alla «coscienza come vissuto intenzionale»⁶⁵. Husserl si serve di questo terzo concetto di coscienza per separare definitivamente i contenuti di coscienza in generale, come ad esempio i vissuti sensoriali e in alcuni casi i sentimenti,⁶⁶ da quei contenuti che costituiscono un atto, cioè un vissuto intenzionale. In secondo luogo, il capitolo dedicato alla coscienza come vissuto intenzionale consente a Husserl di delineare e descrivere il proprio concetto di intenzionalità e di struttura intenzionale degli atti psichici, distinguendolo accuratamente, dove necessario, da quello brentaniano, da cui pure lo eredita. Torna utile qui di nuovo il terzo punto critico, rispetto a cui abbiamo osservato che l'oggetto intenzionato non è immanente: il vissuto percettivo, in quanto vissuto intenzionale, consiste nella apprensione di contenuti apprensionali, vale a dire dei suoi oggetti, che non per questo diventano una parte del vissuto percettivo stesso. L'oggetto intenzionato è in generale oggetto *della* e non *nella* percezione, mentre laddove si verifica una coincidenza tra oggetto e contenuto della percezione si è anche di fronte ad una percezione adeguata. Ovviamente, oltre al fatto che in queste considerazioni non è ancora messo adeguatamente in conto l'elemento temporale della percezione, occorre tener presente che non si tratterebbe comunque di una coincidenza tra l'oggetto di un dato atto percettivo e i contenuti di coscienza che costituiscono quello stesso atto, poiché altrimenti avremmo a che fare di nuovo con la nozione brentaniana di percezione interna, cosa che non poteva sfuggire all'autore delle *Logische Untersuchungen*⁶⁷.

⁶⁵ Ivi, p. 377; trad. it. p. 156.

⁶⁶ Riguardo ai sentimenti e al fatto che possano essere in parte annoverati tra i vissuti intenzionali e in parte no, cfr. ivi, pp. 401-410; trad. it. pp. 176-185.

⁶⁷ Saranno, ancora una volta, gli studi sul tempo precedenti e successivi alle *Logische Untersuchungen* a mettere in dubbio la possibilità della percezione interna adeguata così come Husserl la descrive qui. Anche il contenuto interno, infatti, nella misura in cui si dà in una serie di sensazioni che temporalmente si succedono, si dà prospettivamente come oggetto trascendente e dunque non adeguato. Cfr. in proposito, oltre naturalmente agli studi husserliani condensati prevalentemente in Hua X, ma non solo, il già citato articolo di Averchi, *Io puro, unità di coscienza e temporalità fenomenologica tra Ricerche logiche e Idee I*, cit., pp. 147-153.

Ora, ciò che a noi interessa rintracciare a partire dalle tre diverse nozioni di coscienza, come abbiamo sottolineato impostando il problema del presente capitolo, è legato anzitutto al modo in cui Husserl concepisce l'autocoscienza. In questo senso, la dottrina dell'intenzionalità ci viene in soccorso solamente se si stabilisce che l'autocoscienza si dà solo come rapporto intenzionale della coscienza con se stessa, vale a dire se qualcosa è cosciente o conscio solo quando è tematicamente intenzionato. Se così fosse, però, la coscienza non sarebbe rispetto a se stessa niente più che un semplice oggetto tra gli altri, che ora è intenzionato e quindi cosciente e ora non lo è. Certo, forse non si tratterebbe proprio di un oggetto qualsiasi, bensì di quel particolare oggetto intenzionato nel modo della riflessione, ma, ammesso che qualcosa del genere sia possibile, sarebbe comunque necessario un atto specifico e obiettivante, come per qualsiasi altro oggetto. In altri termini, occorre comprendere se e in che misura la coscienza dispone in maniera privilegiata di se stessa, ha accesso o appare a se stessa a seconda della prospettiva che si intende adottare, e cosa questo significa rispetto al nostro tema.

Come abbiamo accennato commentando la prima accezione di coscienza riportata, e quindi stando al giudizio offerto dalle *Logische Untersuchungen*, pare in effetti che l'io sia conoscibile, e ancor prima in generale individuabile, solo come oggetto di un atto, nella fattispecie di un atto riflessivo.⁶⁸ Senza passare in rassegna tutte le citazioni della *Quinta ricerca* dedicate all'io, si può sinteticamente affermare che esso vi si trova descritto o come un oggetto empirico tra gli altri o come un altro nome dell'unità del flusso di coscienza. Nel primo caso l'io è inteso come io empirico e quasi si identifica col corpo empirico reale del soggetto in questione. E, secondo questa prospettiva, «l'io viene percepito alla stregua di qualsiasi altra cosa esterna»⁶⁹, è oggetto trascendente di percezione così come può esserlo un qualsiasi altro vissuto.

⁶⁸ Cfr. in proposito D. Zahavi, *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, in «Husserl Studies», 18, 2002, pp. 51-64, in particolare il secondo punto, pp. 52-55. In queste prime pagine, servendosi del paragone con *La transcendance de l'ego* di Sartre, Zahavi mostra molto bene come il concetto di *ego* proposto da Husserl rispetto alla prima nozione di coscienza sembri coincidere con «*the result of a reflective operation*» (ivi, p. 55).

⁶⁹ Hua XIX/1, p. 375; trad. it. p. 153.

Nel secondo caso, l'io non ha comunque di per sé alcun ruolo nel costituirsi dell'unità di coscienza, poiché i contenuti stessi hanno «i loro modi, determinati secondo leggi, di confluire insieme, di fondersi in unità più comprensive», il che rende del tutto superflua l'idea di un «autonomo principio egologico, portatore di tutti i contenuti, che li unifichi tutti»⁷⁰. Più avanti, Husserl aggiunge quindi che non è necessario che l'io sia presente nei suoi vissuti. Che l'io rappresenti un oggetto significa infatti che *in* esso è «realmente presente un certo vissuto chiamato [...] “rappresentazione dell'oggetto in questione”», e tuttavia «il vissuto stesso, dato di volta in volta, non consiste in una complessione che contenga la rappresentazione-io come vissuto parziale». Da ciò consegue che il giudizio sull'appartenenza di un determinato vissuto alla complessione dei vissuti, e quindi all'io, lo enunciamo in virtù di un atto riflessivo, che sopraggiunge quando «l'atto originario non sussiste più semplicemente, noi non viviamo più in esso, ma *guardiamo* ad esso ed *enunciamo su di esso un giudizio*»⁷¹. All'interno di un simile quadro, l'unica possibilità di evitare il regresso all'infinito dato dalla concezione dell'autocoscienza come atto riflessivo successivo⁷² consiste nell'ammettere che vi siano dei contenuti di coscienza che non vengono mai percepiti dall'io. E, in effetti, è proprio ciò che Husserl sembra sostenere in alcune affermazioni di questi paragrafi, ad esempio quando afferma che «sul terreno fenomenologico non è possibile dimostrare la necessità di postulare la continuità di azione della percezione interna»⁷³.

L'interlocutore e obiettivo polemico principale di queste asserzioni è ancora una volta Brentano. Pensare che la coscienza debba avere sempre piena contezza di sé costituisce infatti nella prospettiva husserliana il sintomo di un «equivoco», stando al quale essa viene intesa «come un sapere, e precisamente come un sapere intuitivo»⁷⁴. È dunque categoricamente escluso che l'io possa essere costantemente oggetto apprensionale saputo della coscienza stessa nel senso della percezione. Ciò che Husserl sembra qui contestare a Brentano è però ad un più attento esame

⁷⁰ Ivi, p. 364; trad. it. p. 145.

⁷¹ Ivi, p. 391; trad. it. p. 167.

⁷² I termini del problema qui sono in fondo gli stessi che abbiamo nel precedente capitolo dove ce ne siamo occupati. Cfr. *supra*, § 24.

⁷³ Hua XIX/1, p. 367; trad. it. p. 147.

⁷⁴ Ivi, p. 366; trad. it. p. 147.

qualcosa contro cui Brentano stesso si era battuto, ad esempio per evitare di prestare facilmente il fianco al problema del regresso all'infinito. Se non ci lasciamo ingannare dalle differenze terminologiche – nel caso specifico, dai significati quasi opposti che la parola percezione assume nei due autori⁷⁵ – bisogna riconoscere che Brentano rifiuta con la medesima fermezza di Husserl l'idea di una coscienza costantemente oggetto di un atto riflessivo ad essa rivolta. Ed è proprio per evitare l'equivoco segnalato da Husserl che Brentano sviluppa la propria nozione di percezione interna non come atto riflessivo o separato dall'atto percettivo come tale, sia esso un atto rivolto ad un oggetto esterno, concreto o astratto, o sia invece esso stesso un atto riflessivo. La coscienza in senso brentaniano è per definizione conscia non perché è incessantemente attenzionata o perché, nei suoi termini, è oggetto primario di percezione e quindi oggetto di osservazione (*Beobachtung*), bensì perché ogni atto è non riflessivamente saputo come proprio. Non ho bisogno di tornare riflessivamente sulla mia rappresentazione di una sedia per accorgermi e in un certo senso “sapere” che quella rappresentazione era mia, ciò è già implicito nella *mia* rappresentazione della sedia.

Torniamo ora a guardare il problema dal punto di vista di Husserl. Se spostiamo il fuoco della nostra attenzione dalle sue riflessioni sull'io a quelle sulla coscienza, ci accorgiamo che egli stesso non ritiene che l'essere intenzionato costituisca l'unica modalità dell'esser cosciente di qualcosa. Al contrario, nel riportare le sue analisi abbiamo avuto cura di distinguere attentamente l'essere oggetto di coscienza dall'essere contenuto di coscienza, in un senso per cui l'oggetto non è di per sé contenuto. Così, o si ammette che la coscienza è di per sé inconscia, a meno che non sia intenzionata, poiché conscio è solo ciò che è in qualsiasi modo intenzionato, oppure esiste un altro senso dell'esser conscio (*bewusst-sein*) che non dipende dall'essere o meno oggetto di un'intenzione.

Volendo continuare a muoverci solo all'interno dei primi due capitoli della *Quinta ricerca*, vi sono in effetti dei passi che vanno in questa direzione. Nell'ambi-

⁷⁵ Non dimentichiamo che la nozione husserliana di *Wahrnehmung* è molto più vicina a quella brentaniana di *Beobachtung*, mentre quando Brentano parla di *Wahrnehmung* in senso pieno si riferisca a qualcosa che Husserl non nomina in nessun modo, non condividendo l'idea che ciò che questo termine descrive abbia senso.

to di uno dei confronti con Natorp presenti in queste pagine, Husserl si trova a ripetere in termini che ora ci tornano utili qualcosa che abbiamo già detto, sottolineando l'importanza della distinzione tra «l'esserci del contenuto nel senso della sensazione cosciente [*bewusst*], che non è tuttavia divenuta essa stessa oggetto della percezione, e nel senso, appunto, di *oggetto della percezione*»⁷⁶. La sensazione non intenzionata è quindi senz'altro cosciente o conscia, mentre in questo stesso senso non lo è l'oggetto dell'intenzione, che «viene presentato attraverso [*durch*] il contenuto, ma che non è realmente [*reell*] cosciente»⁷⁷. In questo modo, paradossalmente, la sensazione sarebbe cosciente non *benché* non sia oggetto della percezione, ma proprio *perché* non è oggetto della percezione, bensì, appunto, contenuto di coscienza. O meglio, forse dovremmo riconoscere che l'esser cosciente in generale si dà in due modi, che occorre mantenere radicalmente distinti: il modo in cui è cosciente un contenuto di coscienza non è lo stesso in cui è cosciente un oggetto di coscienza.

Su questo punto, di nuovo, facendo attenzione a non lasciarci fuorviare dai termini, la differenza con la posizione brentaniana potrebbe non sembrare così radicale come vorrebbe apparire. Anche l'idea del singolo atto psichico diretto ad un oggetto primario e secondariamente oggetto di se stesso mira infatti a distinguere due modi dell'esser cosciente. Un conto è l'oggetto primario, per Husserl oggetto di coscienza, un altro è l'oggetto secondario, per Husserl contenuto di coscienza. Eppure, qui possiamo sottolineare almeno un vantaggio del modello husserliano rispetto a quello incontrato nella *Psychologie*. Husserl si libera infatti della ambiguità, che in Brentano rimaneva viva, secondo cui, siccome l'oggetto del riferimento intenzionale, in quanto oggetto immanente, sarebbe in qualche modo contenuto nell'atto che vi si riferisce, allora anche l'oggetto secondario, riferito all'atto, dovrebbe a sua volta contenere anche l'oggetto primario. Tale difficoltà, che di per sé riguarda il lato del riferimento intenzionale, si riflette in Brentano inevitabilmente

⁷⁶ Hua XIX/1, p. 395; trad. it. p. 170.

⁷⁷ Ivi, p. 396; trad. it. p. 171, trad. modificata. Nella traduzione italiana, G. Piana rende il *durch*, come “da” («presentato dal contenuto»). È una scelta legittima, ma preferiamo renderlo con “attraverso”, poiché il contenuto di per non è soggetto attivo, ma è anzi il soggetto, inteso come soggetto empirico, a vivere attraverso i contenuti e a tematizzare gli oggetti di coscienza.

anche sulla nozione di autocoscienza. D'altra parte, nella *Quinta ricerca* non troviamo alcun approfondimento sul modo in cui i contenuti di coscienza possano essere coscienti, su cosa ciò debba propriamente significare. Husserl si limita ad affermare ripetutamente e in diversi modi nel corso dei primi due capitoli che i contenuti sensoriali costitutivi degli atti vengono vissuti, esperiti e «non si *manifestano oggettualmente*», di contro agli oggetti, che invece «si manifestano, vengono percepiti, ma *non sono vissuti*»⁷⁸.

Eppure, tali affermazioni non costituiscono la risposta al nostro problema, quanto piuttosto l'inizio del suo porsi. Per poter distinguere gli oggetti della coscienza dai suoi contenuti occorre infatti sapere qualcosa di questi ultimi, il che a sua volta implica l'averli come oggetto di coscienza, altrimenti sarebbe impossibile qualsiasi discorso su di essi. Ma, per sapere di star avendo come oggetto proprio i contenuti di coscienza in cui normalmente viviamo senza vederli, occorre che essi ci siano noti in quanto contenuti prima di diventare oggetto di coscienza, e non nel modo obiettivato: come potremmo altrimenti sapere che ciò che stiamo intenzionando come oggetto è precisamente il contenuto della nostra coscienza? Di più: come potremmo sapere che vi sono in generale dei contenuti di coscienza? O si tratta di una inferenza alla migliore spiegazione, o di una costruzione speculativa, oppure quei contenuti di coscienza vissuti, pur non manifestandosi alla maniera degli oggetti, devono in qualche modo manifestarsi. Come si vede, la nozione husserliana di coscienza che incontriamo nella *Quinta ricerca* offre indubitabili vantaggi sul versante della struttura del riferimento intenzionale, ma tralascia di giustificare esplicitamente il proprio sapere sulla coscienza. Ciò che per Brentano aveva costituito l'indice di un complesso problema, ovvero la giustificazione dell'accesso alla coscienza, sembra inizialmente non preoccupare troppo Husserl. Quest'ultimo intende infatti descrivere la struttura della coscienza senza curarsi di mostrare d'altra parte in virtù di che cosa è possibile vedere ciò che vede. Che i vissuti che costituiscono la nostra coscienza siano consci e che essi non siano oggetto di coscienza sono due affermazioni trattate alla stregua di evidenze, di ovvietà che nella *Quinta ricerca* non vengono fatte dialogare tra loro, ma solo rispettivamente asseri-

⁷⁸ Ivi, p. 399; trad. it. p. 174.

te. In questo contesto, come vedremo, sarà un radicale cambiamento di posizione nei confronti della struttura dell'io a decidere di una modificazione anche della nozione di autocoscienza.⁷⁹

34. *Fenomenologia trascendentale, autocoscienza e riflessione*

Riprendiamo ora sinteticamente il nostro tema dall'interno del quadro fenomenologico in senso ampio. Come sottolineavamo sopra, concludendo il nostro trentesimo paragrafo, la fenomenologia si occupa in termini generali delle strutture del darsi dell'essente alla coscienza. Essa ha quindi a che fare con ciò che si manifesta, ciò che si dà, e il suo interesse verte sul *come* di questo darsi, vale a dire sulle condizioni di possibilità del darsi dei diversi essenti in generale. Non del darsi di questo o di quell'essente specifico reale, ma degli essenti fenomenologicamente ridotti, ossia epurati da qualsiasi riferimento empirico-fattuale. In altri termini, la fenomenologia si interroga sulle modalità dell'apparire dei fenomeni in generale. L'apparire medesimo ha quindi una sua propria struttura, che potremmo sinteticamente chiamare duale. Gli elementi che devono necessariamente inerire alla dinamica dell'apparire perché essa sia tale sono infatti due: ciò che appare e colui al quale appare ciò che appare, come è del resto già implicito nell'espressione "darsi dell'essente alla coscienza". L'apparire è quindi sempre apparire *di qualcosa a qualcuno*, e come tale esige un genitivo e un dativo.

La fenomenologia vuole dunque essere la scienza che si occupa di studiare le leggi della dinamica dell'apparire di qualcosa a qualcuno. Il che non vale però più tanto sul piano empirico, quanto sul piano fenomenologico trascendentale, dove l'apparire non è da intendersi come apparire di questo tavolo a me ora, ma come l'apparire di un oggetto, per esempio, come un tavolo possibile in generale a una coscienza possibile in generale. Se inoltre ciò che è dato «nell'apparenza e in virtù

⁷⁹ Sul fatto che le *Logische Untersuchungen* non offrano ancora alcuna chiarificazione soddisfacente circa la struttura dell'autocoscienza è d'accordo anche Zahavi, che pure lega giustamente tale mancanza al rifiuto di considerare l'importanza dell'io: «*is Husserl's account of the non-egological character of the stream of consciousness and of the Nature of self-awareness persuasive? [...] To put it in one word: No*» (D. Zahavi, *The three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, cit., p. 59).

dell'apparenza»⁸⁰ è da essa essenzialmente inseparabile, e il campo dell'apparenza coincide con quello della coscienza, ne consegue inevitabilmente che l'oggetto delle analisi fenomenologiche deve essere la coscienza.⁸¹ Certo, non la coscienza intesa come contenitore della copia soggettiva di un mondo in sé irraggiungibile, e quindi non la coscienza come tale — il mondo non è *in* essa, ma il suo correlato — ma forse nemmeno la coscienza intesa come pura e semplice unità dei vissuti in cui il mondo si manifesta. È anche a questo livello che si colloca la differenza tra la prospettiva fenomenologica delle *Logische Untersuchungen* e quella appena successiva, dalle ricerche sulla coscienza interna del tempo alla *Idee der Phänomenologie* fino al primo volume delle *Ideen*. La coscienza come soglia di manifestatività⁸² del mondo non può più essere presa come un dato di fatto da analizzare solo nella misura in cui attraverso di essa accade l'esperienza del mondo, ma non ulteriormente indagabile per se stessa.⁸³

In altri termini, è necessario che la fenomenologia metta in questione la coscienza allo stesso modo in cui mette in questione il mondo, domandandosi come essa stessa appaia. Posto che la coscienza non è qualche cosa di per sé, bensì il luogo dell'apparire di tutto ciò che appare, e trova pertanto la sua ragion d'essere nella sua funzione manifestante di altro da sé,⁸⁴ la nostra domanda deve dirigersi al

⁸⁰ Hua, Bd. II, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, Nachdruck 1971, p. 12; trad. it. *L'idea della fenomenologia*, a cura di C. Sini, Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 139.

⁸¹ Sebbene in tono critico, aveva in questo senso visto giusto Heidegger quando, commentando il *principio di tutti i principi* della fenomenologia, affermava sinteticamente che esso «esige la soggettività assoluta come la (*die Sache*) della filosofia» (M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969; trad. it. a cura di E. Mazzarella, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo ed Essere*, Guida, Napoli 1980, p. 171).

⁸² L'espressione "soglia di manifestatività" non è di Husserl e suona certamente più heideggeriana che husserliana. Ciononostante, ci pare che ben si presti anche a descrivere il ruolo della coscienza come correlato del mondo anche per ciò che concerne le analisi del padre della fenomenologia.

⁸³ Nella sua introduzione all'edizione italiana *L'idea della fenomenologia*, Sini osserva che «nelle *Ricerche logiche* la descrizione concerne gli atti vissuti, le intenzionalità empiriche della coscienza, assunta come un dato di fatto, come una "cosa" osservabile». Eppure, si domanda Sini subito dopo, «che cos'è questo *fatto* della coscienza, questo io empirico?» (C. Sini, *Introduzione*, in *L'idea della fenomenologia*, cit., p. 19).

⁸⁴ La considerazione della coscienza quale «residuo fenomenologico», secondo la terminologia del § 33 di *Ideen I*, se letta adeguatamente non contraddice ciò che stiamo dicendo.

nostro sapere su di essa come condizione di possibilità dell'apparire del mondo: tale condizione deve a sua volta manifestarsi per principio o, in quanto condizione, non solo non è necessario che si manifesti, ma anzi, è proprio per principio che non può a sua volta manifestarsi alla stregua di tutto il resto? In un certo senso, che diverrà più chiaro nel corso del capitolo, si potrebbe dire che se la fenomenologia come scienza del come dell'apparire di ciò che appare trova il suo campo nella coscienza, quest'ultima non può non apparire, poiché ciò renderebbe impossibile qualsiasi analisi della soggettività trascendentale. E in ciò consisterebbe una delle maggiori ragioni per cui la fenomenologia non può rinunciare ad una considerazione dell'autocoscienza: se la coscienza non appare, come possono apparire i fenomeni?

Per descrivere la coscienza, per descrivere il singolo vissuto occorre che essi appaiano. E se l'apparire come tale necessita di un dativo e il dativo dell'apparire è la coscienza, è chiaro che per descrivere la coscienza occorre che la coscienza appaia a se stessa, vale a dire che la coscienza sia conscia. Ora, vi è un modo in cui ciò può essere inteso ed è certamente il modo di cui la fenomenologia si è più distesamente occupata che è quello della riflessione. L'intera vita di coscienza può essere indagata semplicemente nella misura in cui si ritorna su di essa, portandola appunto alla coscienza. Benché, infatti, «vivendo nel *cogito*, la *cogitatio* stessa non [sia] data alla coscienza come *obiectum* intenzionale», ogni *cogitatio* è potenzialmente già *obiectum* di un atto possibile, in quanto «appartiene alla sua essenza la possibilità di principio di un *orientamento* "riflessivo" dello sguardo nella forma di una nuova *cogitatio*, che si dirige, afferrandola, sulla prima»⁸⁵. Così, nella riflessione è individuato anche il «nome del metodo attraverso cui la coscienza può conoscere la coscienza in generale»⁸⁶.

Non è tuttavia necessario dilungarsi sul funzionamento della riflessione per notare che essa, proprio in quanto *riflessione*, ossia ritorno su qualcosa di già stato,

La coscienza rimane infatti come residuo comunque non come cosa in sé o autonoma, ma come correlato del mondo. Cfr. Hua III/1, p. 66-69; trad. it. p. 74-78.

⁸⁵ Ivi, p. 77; trad. it. p. 89.

⁸⁶ Ivi, p. 165; trad. it. p. 187. *Ideen I* contiene alcune delle più lunghe e minuziose analisi sul tema della riflessione. Cfr. in particolare il II e III capitolo della *Sezione seconda* e il II capitolo della *Sezione terza*.

presuppone l'esistenza di ciò su cui riflette. Ciò che viene «percettivamente affer-
rato» nella riflessione si caratterizza infatti «per principio come qualcosa che [...] *esisteva già prima* che questo sguardo prestasse a essa attenzione»⁸⁷. Certo, i vissuti di coscienza non sono come tali tutti sempre contemporaneamente tema della riflessione, alcuni lo sono stati e non lo sono più, altri lo sono, altri non lo sono ma lo saranno e altri ancora, forse la maggior parte, non lo sono stati, non lo sono e non lo saranno mai. Ma ciò non modifica la situazione di principio, per cui tutti i vissuti di per sé potrebbero essere tema della riflessione proprio perché «sono già presenti come “sfondo” in maniera irriflessa, e quindi *pronti a essere percepiti* in un senso inizialmente analogo a quello in cui lo sono le cose inosservate nel nostro campo visivo esterno»⁸⁸.

Tuttavia, a ben vedere, tale principio è valido per tutti i vissuti fatta eccezione per il vissuto attuale, esso non è mai «pronto a essere percepito» mentre è attuale, poiché mentre è attuale noi viviamo attraverso di esso e non possiamo averlo anche come oggetto. Bisogna quindi a questo proposito distinguere senz'altro la coscienza irriflessa intesa come sfondo non attenzionato dell'orizzonte di coscienza dalla coscienza irriflessa intesa come vissuto attuale in cui l'io attualmente vive.⁸⁹

Occorre allora che riformuliamo la nostra questione. Non ci interessa tanto sapere come una coscienza passata appaia alla coscienza attuale, ma se e come la coscienza attuale appaia alla coscienza attuale. L'espressione “coscienza attuale”, anche se può suonare come più adeguata ad un registro empirico, ha una valenza peculiare anche sul piano fenomenologico trascendentale, in cui la coscienza non è come tale situata in uno spazio e un tempo precisi. Quando con Husserl ci do-

⁸⁷ Ivi, p. 95; trad. it. p. 109.

⁸⁸ Ivi, p. 95; trad. it. p. 110.

⁸⁹ Cfr. ad esempio Hua, Bd. XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907*, hrsg. von U. Melle, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1984. Il § 42 di questo testo contiene alcune delle affermazioni più chiare rispetto alla illegittimità di una confusione tra i due sensi di coscienza: «Nicht verwechseln darf man das Bewußtsein vom gegenständlichen Hintergrund und das Bewußtsein im Sinn des Erlebtseins. [...] *Das Bloß-Erlebtsein, können wir auch sagen, ist nicht ein Bloß- unbemerkt-Sein oder Unbewußt-Sein im Sinn des Unbemerkt-Seins des gegenständlichen Hintergrunds*» (Ivi, p. 252). Sulla coscienza dello sfondo e lo sfondo della coscienza cfr. in particolare il § 27 di E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Springer, Martinus Nijhoff («Phaenomenologica» 59), Den Haag 1974, pp. 193-203.

mandiamo come siano coscienti i vissuti mentre non sono oggetti di una coscienza riflettente⁹⁰, non possiamo rispondere che lo sono in virtù della possibilità di quella stessa coscienza riflettente, poiché essa arriva sempre e comunque troppo in ritardo per mostrare qualcosa che deve trovare la sua consistenza indipendentemente dalla percezione riflessiva interna. In virtù della riflessione dovrebbe piuttosto divenire tematizzabile qualche cosa di cui dovevamo però in qualche modo già essere al corrente.

Nell'esprimersi a riguardo di una possibile coscienza attuale di coscienza attuale non si può dire che la letteratura critica sia unanime. A partire dai testi husserliani ci si è mossi in direzioni molto diverse, anche opposte tra loro. Le ipotesi formulabili sono fondamentalmente due: o non è pensabile alcuna forma di autocoscienza al di fuori di quella riflessiva, oppure, al contrario, non solo è pensabile, ma è anche necessario che si dia una forma di accesso della coscienza a se stessa indipendente dalla riflessione obiettivante.

Nel primo caso, si fa valere il giudizio secondo cui la coscienza attraverso cui viviamo mentre viviamo non appare mai in quanto non è obiettivabile, né *de facto*, né *de jure*. In questo senso, come già aveva autorevolmente sostenuto Natorp, prima in opposizione a Brentano e poi in opposizione a Husserl, non è di principio possibile alcuna indagine descrittiva sulla coscienza, poiché essa, nella misura in cui viene obiettivata, non è già più la coscienza obiettivante, che invece rimane, in quanto condizione di qualsiasi gesto obiettivante, inobiettivabile.⁹¹ Ciò su cui si può riflessivamente tornare sono in questo quadro i vissuti passati, senza che il fatto che essi siano i *propri* vissuti costituisca un qualche tipo di vantaggio nella capacità di conoscenza di essi. In una simile prospettiva, inoltre, non è più nemmeno possibile un discorso sull'unità della coscienza che possa fare leva su una capacità immediata di sentimento di sé.

⁹⁰ Hua, Bd. III/2, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, II Halbband, hrsg. von K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. 550.

⁹¹ Cfr. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, cit., in particolare pp. 18 sgg. Si tratta di una concezione che Natorp ribadisce in termini simili ogni volta che all'inizio di una sua opera si trova a dover impostare il problema della coscienza.

Natorp, delle cui parole ci serviamo ora come esemplificative di una posizione che però supera i confini del neokantismo, sostiene infatti che «l'immediato della coscienza non si lasci anche immediatamente cogliere e osservare», poiché «ogni presunta osservazione [*Beobachtung*] immediata del vissuto [*Erlebnis*] è già riflessione». In effetti, prosegue Natorp, «la riflessione è per così dire il fissarsi dello sguardo su un determinato momento del vissuto [*des Erlebten*] e implica perciò sempre una *astrazione*». Così, per *tornare* dal riflesso proprio dell'osservare all'*immediato* proprio della coscienza, bisognerebbe saper in qualche modo cancellare la modificazione implicata nell'atto riflessivo, occorrerebbe cioè «rendere di nuovo non accaduta [*ungeschehen machen*] l'opera di analisi che si compie per lo più del tutto inavvertitamente»⁹². È chiaro che si tratta in questo caso di una operazione attiva, che ben poco condivide con il tentativo di stampo archeologico che vorrebbe risalire ad una coscienza di coscienza indipendente dalla tematizzazione riflessiva. Ma, poiché «è impossibile conoscere senza obiettivare», l'immediato non può essere conosciuto e deve perciò essere *ricostruito*. Secondo Natorp, la «ricostruzione dell'immediato deve appoggiarsi alla precedente costruzione dell'oggetto»⁹³, deve cioè consistere in una sorta di ritorno speculativo dalla «costruzione» dell'oggetto alla «ricostruzione» del soggetto. La coscienza, di per sé immediata, è data solo in maniera mediata, in quanto ricostruita sulla base delle sue obiettivazioni. Così, sebbene sia legittimo parlare di una «*Ureinheit* della coscienza»⁹⁴, è da sottolineare che tale «unità», benché «originaria», è gnoseologicamente successiva alle sue obiettivazioni.

Abbiamo ora preso ad esempio la posizione di Natorp perché permette di comprendere il tipo di istanze che fa valere la prima delle due interpretazioni della posizione husserliana cui abbiamo accennato. Essa afferma sinteticamente che l'apparire ha una struttura sempre duale, che al conoscere inerisce sempre un movimento obiettivante e che perciò l'unità di coscienza — ma, in fondo, la coscienza

⁹² Id., *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, J.C.B. Mohr, Freiburg 1888, pp. 93-94, trad. nostra.

⁹³ Id., *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, Elwert, Marburg 1904, p. 8, trad. nostra.

⁹⁴ Id., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, cit., p. 20.

come tale non è direttamente o attualmente conoscibile, ma solo ricostruibile, in qualunque modo si voglia intendere tale ricostruzione, se come inferenza alla migliore spiegazione, come deduzione logica, come ipostatizzazione metafisica o altrimenti ancora.

Il fatto che Husserl abbia pensato la coscienza prevalentemente a partire dalla struttura intenzionale è ciò che potrebbe portare a pensare che egli stesso, in fondo, non abbia mai ritenuto necessario smarcarsi dalla nozione classica di autocoscienza fondata sulla struttura duale dell'apparire, bisognosa di un soggetto e di un oggetto.⁹⁵ Il giudizio dato da Natorp e, benché in termini molto diversi, nella prospettiva che ci interessa, attribuibile anche a Husserl sulla possibilità dell'autocoscienza deriva quindi dall'identificazione di essa con un atto riflessivo. Secondo questa accezione, abbiamo inoltre già visto come anche Husserl convenga che «chiamare in causa l'autocoscienza [sia] inutile». Ciò che si può affermare è solo che «al campo dell'«io attuale» appartengono tutti gli atti attuali, tutti quelli in cui «io vivo»», il che «non vuol dire [*besagt*]: io compio una riflessione sul mio io, bensì appunto compimento dell'atto stesso»⁹⁶. Per quanto «ogni *cogito*, ogni atto in senso eminente [sia] caratterizzato come atto dell'io»⁹⁷, ciò non significa che vi è una riflessione concomitante a ogni cogito che mostri quello stesso cogito mentre vivia-

⁹⁵ Che siano questi i termini in cui Husserl stesso, in buona compagnia della gran parte della storia della filosofia, abbia pensato l'apparire è il contenuto dell'accusa che parte della successiva fenomenologia francese gli rivolge. Senza entrare nel dettaglio, segnaliamo un articolo in cui viene esposto il contenuto di tale critica dal punto di vista di Michel Henry: D. Zahavi, *Michel Henry and the phenomenology of the invisible*, in «Continental Philosophy Review», 32/3, 1999, pp. 223-240. L'articolo è interessante nella misura in cui fa dialogare la critica del filosofo francese con le anticipazioni di tale critica già presenti in Husserl stesso. Altrove, Zahavi cita tra gli autori che hanno attribuito a Husserl questa posizione anche Heinrich, Tugendhat e Fanck. Cfr. D. Zahavi, *Brentano and Husserl on self-awareness*, in: «Études Phénoménologiques» 27-28, 1998, pp. 127-168, p. 140. Si tratta di un dettagliato articolo che vuole sostenere la possibilità di parlare di una autocoscienza preriflessiva a partire da Brentano e Husserl. Meno convincente, per il nostro punto di vista, risulta la prima parte dell'articolo, che interpreta gli argomenti di Brentano come circolari.

⁹⁶ Hua, Bd. XXIII, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, hrsg. von E. Marbach, Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/London 1980, p. 343, trad. nostra. Si tratta di un testo del 1912 ed esprime perciò una posizione molto vicina a quella che troviamo in *Ideen I*.

⁹⁷ Hua III/1, p. 178; trad. it. p. 200.

mo in esso. Al contrario, si può dire che vi è «un fare completamente dimentico di sé [völlig selbstvergessenes Tun]», salvo ricordare che

a priori, una riflessione (un rilevamento riflessivo) può dirigersi all'io, che, pur in tutto l'oblio di sé, è comunque fungente in quanto soggetto d'atto, e inoltre, essa può fornire l'espressione essenzialmente possibile a ogni fare come a ogni atto: "io faccio", più in generale, *cogito*⁹⁸.

Tuttavia, come abbiamo già potuto appurare leggendo alcuni passi della *Quinta ricerca*, che l'esser cosciente non coincida con l'essere intenzionato è una acquisizione che riguarda il primo come l'ultimo Husserl e, a meno che non si voglia ridurre la portata della questione ad una battaglia puramente terminologica, continua a costituire il titolo di un problema ancora da affrontare. Ciò rende comunque già difficile affermare che il padre della fenomenologia abbia mai sostenuto delle tesi simili a quelle di Natorp, pur non rendendo perciò stesso più comprensibili le ragioni per cui si dovrebbe sostenere l'opposto.

Nel secondo dei due casi sopra enunciati, se si ritiene cioè non solo pensabile, ma anche necessario che si dia una forma di accesso della coscienza a se stessa indipendente dalla riflessione obiettivante invece, allora si tratta di rinvenire nella fenomenologia husserliana i motivi riconducibili sotto il titolo ampio di autocoscienza non riflessiva. Per quanto l'idea di un apparire che non abbia bisogno della dualità, vale a dire l'idea di un apparire senza oggetto possa suonare di primo acchito assurda almeno quanto, per altri aspetti, l'idea di una coscienza che non può essere sentita o saputa altrimenti che attraverso la sua obiettivazione, non sono pochi i luoghi dell'opera di Husserl che sembrano portare esattamente in questa direzione.

⁹⁸ Hua, Bd. XX/2, *Logische Untersuchungen, Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94–1921)*, hrsg. von U. Melle, Springer, Dordrecht 2005, p. 31. Il testo in questione è del 1914 e appartiene quindi sempre al periodo della stesura di *Ideen I*.

35. Figure fenomenologiche di autocoscienza non riflessiva

Riprendendo alcuni dei risultati già acquisiti, distingueremo ora quattro diversi modi o figure in cui la fenomenologia sfiora il pensiero di una autocoscienza non riflessiva. A parte il primo dei modi, che riprende sinteticamente i risultati delle nostre analisi condotte a partire dalla *Quinta ricerca*, gli altri potranno essere in questa sede solo a grandi linee schizzati, nella misura in cui sono utili al nostro percorso, anche se ognuno di essi meriterebbe di per sé un lavoro autonomo e ben più esteso.

1. La prima figura è quindi quella già incontrata nella *Quinta ricerca*. Come osservavamo sopra, i contenuti di coscienza attuali, indipendentemente dal loro essere contenuti di vissuti intenzionali o non intenzionali, sono tutti per principio *bewusst* senza essere in alcun modo intenzionati.⁹⁹ In un certo senso, si potrebbe considerare tale primo modo come il risultato di un mero malinteso terminologico: che quei contenuti siano coscienti non significherebbe nulla più che essi sono la coscienza, costituiscono la coscienza, senza supporre con ciò che essi siano anche consci nel senso di saputi. Si tratta di una interpretazione che ha la sua legittimità, senza però offrire prove inconfutabili della sua maggiore verità. D'altra parte, per esprimere qualcosa del genere sarebbe stata più appropriata l'espressione "coscienza inconscia". I contenuti di coscienza sono appunto coscienza, ma, in quanto non saputi perché inobiettivabili, inconsci. Come abbiamo avuto modo di appurare nei precedenti capitoli, la paradossale formula "coscienza inconscia" doveva essere piuttosto diffusa e nota in ambito tanto psicologico quanto filosofico al tempo della stesura delle *Logische Untersuchungen*. Rimane in questo senso enigmatico il motivo per cui tali contenuti siano descritti a più riprese come consci (*bewusst*) e esperiti o vissuti (*erlebt*), a condizione di non essere al tempo stesso oggetti di coscienza. O siamo di fronte ad un concetto volutamente paradossale di "conscio", dove ciò che è conscio è primariamente ciò che non può esser visto, ciò di cui non sappiamo nulla, oppure qui si nasconde qualcosa che può essere meglio compreso alla luce di alcuni sviluppi successivi. Una prima interpretazione semplice e legiti-

⁹⁹ Cfr. Hua XIX/1, pp. 394 sgg.; trad. it. pp. 169 sgg.

tima dell'esprimersi di Husserl consiste nell'affermare che l'esperienza in cui gli oggetti si manifestano non può essere concepita come un corpo morto, o come mero substrato fisiologico, ma come coscienza viva e come tale conscia.¹⁰⁰

2. La seconda figura su cui vogliamo ora soffermarci ha a che fare con la sempre crescente attenzione la fenomenologia ha riservato al ruolo del corpo vivo (*Leib*). È utile considerare qui in particolare le analisi da Husserl dedicate al privilegio della sfera tattile nella costituzione del corpo e, poi, più in generale, alle cinestesi, vale a dire alle sensazioni di movimento. Se ci domandiamo in che modo il corpo vivo sia cosciente di sé, dobbiamo rispondere che esso, in maniera analoga a come abbiamo sin qui guardato alla coscienza, sembra darsi in due modi: per un verso attraverso i vissuti di coscienza come un oggetto, come soma, cosa o corpo fisico (*Körper*) ma, per altro verso, esso si presenta anche come la condizione di possibilità di conoscenza di se stesso. La sensazione tattile esemplifica in maniera efficace questa duplicità propria dell'apparire del corpo: da un lato l'apprensione che «permette il manifestarsi della cosa fisica», dall'altro «quella che permette il manifestarsi del corpo vivo come corpo senziente, in quanto supporto di queste e quelle sensazioni»¹⁰¹. L'indagine sulle sensazioni localizzate mostra bene che il corpo vivo non appare tattilmente come appaiono le cose esterne. Tali sensazioni, infatti, «non sono proprietà del corpo vivo *in quanto* cosa fisica», ma «*sono* proprietà della cosa-corpo vivo»¹⁰², cioè costituiscono, lasciano apparire il corpo vivo, essendo al tempo stesso oggetto e *medium* della sua costituzione. Afferrando un qualsiasi oggetto, ho le sensazioni che mi consentono descrivere le fattezze dell'oggetto in questione e

¹⁰⁰ Nel suo articolo sull'autocoscienza in fenomenologia a partire da Michel Henry, Zahavi osserva, riprendendo il filosofo francese, che «*it is only a self-manifesting subject which can be conscious of foreign objects, and it is only because we are already given to ourselves that object-manifestation becomes possible*» (D. Zahavi, *Michel Henry and the phenomenology of the invisible*, cit., p. 3).

¹⁰¹ Hua, Bd. XVI, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. U. Claesges, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, p. 163; trad. it. *La cosa e lo spazio: lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, a cura di V. Costa, trad. di M. Averchi, A. Caputo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 199.

¹⁰² Hua, Bd. IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952, Nachdruck 1971, p. 146; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica II e III*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 148.

al tempo stesso la sensazione dei confini del mio corpo, dei *miei* confini. In ciò consiste la peculiarità della sfera tattile rispetto a quella visiva o di tutti gli altri sensi: non ci vediamo vedere, ma ci sentiamo sentire. Il corpo vivo proprio (*Leib*), che si costituisce sentendosi sentire, non è dato per adombramenti, come le cose esterne, ma in una sorta di autoaffezione diretta per mezzo delle sensazioni localizzate.¹⁰³

Qualcosa di analogo potrebbe essere affermato rispetto alla funzione delle cinesesi in generale. Sono infatti le sensazioni di movimento del corpo proprio — dove dei cinque sensi latori di sensazioni sono evidentemente privilegiati tatto, vista e udito — che consentono la costituzione dello spazio. Se paragonato ad alcune delle teorie per spiegare la possibilità della costituzione dello spazio tridimensionale elaborate da alcuni psicologi ottocenteschi che abbiamo incontrato sopra,¹⁰⁴ si capisce bene come il discorso sulle cinesesi abbia un carattere decisamente innovativo. Husserl non è certo il primo filosofo a interrogarsi sui motivi per cui percepiamo lo spazio come spazio tridimensionale o in generale sulle ragioni che spiegano la nostra percezione del mondo. Eppure, è uno dei primi, assieme a Brentano — ma, in questo caso, con argomenti a nostro avviso più persuasivi dei suoi — a non voler concedere al corpo in quanto cosa fisicamente fatta in certo modo la *causa* della nostra percezione del mondo così come lo percepiamo. Non è la costituzione fisiologica a causare la percezione dello spazio, poiché, se così fosse, l'esser fatto in un certo modo del nostro mondo circostante dipenderebbe dalla nostra muscolatura ottico-tattile, e non dal fatto che esso stesso è fatto così.¹⁰⁵ Le sensazioni di

¹⁰³ Sul ruolo del tutto peculiare della percezione tattile nella costituzione del corpo proprio e dello spazio percettivo, cfr. V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, cit., pp. 281-299. Costa stesso osserva, ad esempio, che il corpo proprio «non può essere dato in maniera prospettica poiché esso “è un costante oggetto vicino”», ragion per cui vi è «una differenza fondamentale tra la spazialità del corpo proprio e la spazialità delle cose» (Ivi, p. 284).

¹⁰⁴ Cfr. *supra*, § 15. In particolare, alla n. 11, la lunga citazione tratta da H. Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, cit., p. 430. In essa si capisce bene il senso di quella prospettiva che attribuisce alla percezione della nostra situazione fisiologica la possibilità della nozione di spazio.

¹⁰⁵ È molto istruttiva in proposito l'opera di A. Bain, *The Senses and the Intellect*, J.W. Parker and Son, West Strand, London 1855. Nei capitoli intitolati «*Of the muscular feelings*» e «*Of the Discriminative or Intellectual Sensibility of Muscle*» (Ivi, pp. 83-118) in particolare, si serve dell'espressione «*muscular sensibility*» per indicare proprio l'attività del sostrato fisio-

movimento sono in un certo senso certamente corporee, ma non nel senso della cosa fisica, dove poi rimarrebbe da spiegare come una situazione fisiologica potrebbe causalmente determinare una percezione, essendo però al tempo stesso un suo risultato. Esse pertengono bensì alla coscienza, o comunque alla funzione non prettamente fisiologica del corpo proprio.

Grazie alle cinestesi abbiamo l'immediata contezza della nostra posizione nello spazio e, d'altra parte, la percezione di ciò che è nello spazio come il "là" rispetto al "sempre qui" del nostro corpo. Le sensazioni di movimento consistono quindi nel continuo operare di sintesi che possono essere dette passive, ma non fisiche. Vi sarebbe così una originaria automanifestazione o, meglio, autoaffezione del corpo proprio, che, per un verso, è immediata condizione di possibilità della percezione del mondo e, per altro verso, è essa stessa possibile come risultato dell'azione del mondo su di esso. Le cinestesi costituirebbero così, per utilizzare un'espressione paradossale, una sorta di autocoscienza del corpo vivo.¹⁰⁶ È la ragione per cui Husserl può riferirsi al corpo come organo di percezione in un senso non naturalistico e con l'espressione «corporeità fungente»¹⁰⁷.

3. La terza figura riguarda invece la costituzione del tempo. Anche in questo caso, non ci proponiamo di esporre nuovamente il problema come tale, che costituisce peraltro una delle questioni più complesse e aporetiche della fenomenologia husserliana, bensì di sottolineare solamente gli aspetti che interessano il nostro

logico. E, più avanti, afferma sinteticamente: «*Solidity, extension, and space — the foundation properties of the material world — mean [...] certain movements and energies of our own body, and exist in our minds in the shape of feelings of force allied with visible, and tactile, and other sensible impressions. The sense of the external is the consciousness of particular energies and activities of our own*» (Ivi, p. 371).

¹⁰⁶ Cfr. in proposito anche R. Bernet, *La vie du sujet*, PUF, Parigi 1994, in particolare, le pp. 320-323, in cui l'autore ricapitola sinteticamente la propria prospettiva. Egli conclude così uno dei paragrafi conclusivi dedicati proprio all'automanifestarsi della carne: «*Cette transformation de l'apparaître de la chair invisible in une présence (en-soi) d'une chose du monde est le résultat d'une élaboration secondaire ou d'une prise en main de l'auto-manifestation primaire de la chair: elle « objective » la « chair (Leib) » pour en faire un « corps de chair (Leibkörper) » ou même un « corps (Körper) » du monde physique*» (Ivi, p. 323).

¹⁰⁷ E. Husserl, Ms. D2, p. 3a, 1933. Tale citazione si trova in R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1989; trad. it. a cura di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, il Mulino, Bologna 1992, p. 174. Per un approfondimento sulla questione delle cinestesi, su cui non possiamo in questa sede soffermarci oltre, cfr. anche Ivi, pp. 172-183.

percorso. Il tema dell'apparire del tempo mostra delle notevoli analogie con il precedente, relativo all'apparire dello spazio. Ci troviamo infatti di fronte alla medesima ambivalenza: da un lato la coscienza è nel tempo così come il corpo è nello spazio, dall'altro il tempo per noi è il tempo come appare alla coscienza, così come lo spazio è tale nel modo in cui si costituisce nella correlazione con il corpo vivo.¹⁰⁸ La prospettiva fenomenologica è chiaramente interessata anzitutto al secondo lato della questione, ossia al modo in cui per il soggetto si costituisce qualcosa come lo spazio o qualcosa come il tempo. Portando ancora un poco avanti l'analogia, vediamo che se lo spazio può apparire come tale ad un soggetto è solo perché il soggetto stesso è originariamente un soggetto spaziale (è questo il senso delle osservazioni su sfera tattile e cinestesi), allo stesso modo il tempo può costituirsi rispetto ad una coscienza originariamente temporale.

Usciamo ora dall'analogia per occuparci nello specifico del tema.¹⁰⁹ Prendendo le distanze dal modello di percezione atemporale presentato nelle *Logische Untersuchungen*, e sviluppando notevolmente alcune riflessioni già presenti nella *Psychologie* brentaniana,¹¹⁰ Husserl nota che non si può considerare il presente percettivo come situato in un istante puntuale di tempo, poiché ogni atto si dispiega in un lasso temporale. È appena il caso di citare il classico esempio della melodia, a partire dal quale è facile mostrare come la percezione di essa non sia il frutto della

¹⁰⁸ Occorre precisare che in questo contesto il termine "costituzione", riferito tanto allo spazio quanto al tempo, riserva a sua volta una doppia valenza, per un verso è sinonimo di "apparire", per cui la costituzione del tempo è il modo in cui il tempo appare, mentre per altro verso ha il significato di uno "strutturarsi in quanto correlato". In ogni caso non può essere inteso come sinonimo di "produzione", altrimenti rimarremmo ancorati all'idea di fondo di quelle psicologie fisiologistiche in cui tempo e spazio sono da concepire come un prodotto della nostra struttura fisica.

¹⁰⁹ Per una interpretazione sintetica e sistematica delle analisi sulla coscienza interna del tempo in Husserl, cfr. R. Bernet, *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*, in «Phänomenologische Forschungen» 14, 1983, 16-57. Tale articolo ha il pregio di mettere luce le aporie interne al testo husserliano tentando al tempo stesso di mettere in luce gli elementi fecondi della sua ricerca, che hanno ancora da essere interrogati.

¹¹⁰ Cfr. *supra*, § 22. Nella seconda metà del paragrafo, ci siamo serviti di un brano della *Psychologie* in cui è chiaramente rintracciabile una sorta di prefigurazione della dottrina della ritenzione: «ciascun tono, dopo essersi manifestato come presente, viene rappresentato per ancora un po' di tempo come trascorso, e come più o meno trascorso» (*Psychologie*, p. 190; trad. it. p. 201).

somma di tante percezioni puntuali isolate, ma si configuri in una maniera strutturalmente differente, che ritiene le note appena passate, in virtù delle quali si protende dell'attesa di quelle future. Perciò possiamo dire a ragione di percepire una melodia, e non di ricostruirla attivamente nella mente a partire dalla somma di percezioni successive di istanti separati. La singola percezione è perciò sempre costituita da ciò che Husserl chiama impressione originaria (*Urimpression*), ritenzione e protenzione. La ritenzione è rispetto ad ogni percezione «ininterrottamente co-fungente»¹¹¹ e, a differenza della rimemorazione, non mette capo ad una nuova percezione. Come una coda di cometa,¹¹² essa «si allaccia [*anschließt*]» piuttosto all'impressione originaria dando luogo ad un «processo di modificazione costante e peculiare»¹¹³ della percezione in un *continuum* temporale.

Affinché il percepito sia percepito in una estensione temporale, secondo la struttura triadica di impressione originaria, ritenzione e protenzione, occorre però che vi sia già coscienza del tempo. Ciò significa che non solo vi deve essere una coscienza che ritiene le fasi passate dell'oggetto percepito in questione (si tratti di una melodia o di un qualsiasi oggetto fisico) e anticipi quelle future, il che ancora implica che vi sia coscienza del tempo, ma vi deve anche essere una coscienza sintetica di un flusso temporale unitario, grazie a cui gli oggetti possono apparire nel tempo. In altri termini, la coscienza della temporalità del percepito implica e si fonda sulla coscienza della temporalità del percepire, dell'esperire come tale.¹¹⁴ Un oggetto viene percepito, ritenuto e poi sprofonda nel passato come lo stesso identico oggetto che giunge in un determinato punto-“ora” e poi trapassa in quanto oggetto passato. L'oggetto scorre cioè nel tempo sempre rispetto ad una coscienza sempre presente per cui quell'oggetto diventa a poco a poco appena passato, passato e sempre più lontano nel tempo obiettivo. La coscienza non ritiene allora solo

¹¹¹ Hua XI, p. 8; trad. it. p. 39.

¹¹² Cfr. Hua IV, p. 338; trad. it. p. 330.

¹¹³ Hua XI, p. 168; trad. it. p. 226.

¹¹⁴ Cfr. in proposito il già citato articolo di M. Averchi, *Io puro, unità di coscienza e temporalità fenomenologica tra Ricerche logiche e Idee I*, cit., in particolare pp. 161-166. A p. 162, Averchi scrive: «Husserl osserva che vi è un primato dell'esperire sulle esperienze. Ogni esperienza vissuta, in cui ha luogo la sintesi temporale tra fase presente e fasi passate dell'oggetto [...], è a sua volta inserita in un'unità di coscienza che coincide con essa nell'istante, ma che se ne differenzia all'insorgere di una nuova esperienza».

le fasi passate degli oggetti percepiti, ma al tempo stesso anche le fasi passate della sua apprensione degli oggetti, in virtù di cui si dà la consapevolezza del prima e del poi. In ogni atto ha luogo così una doppia consapevolezza, poiché la ritenzione ha un duplice compito, cui Husserl dà il nome di doppia intenzionalità. Da un lato vi è quindi l'intenzionalità preposta alla «costituzione dell'oggetto immanente, del suono», vale a dire «la ritenzione del suono»; dall'altro troviamo invece l'intenzionalità «costitutiva dell'unità di questo ricordo primario [cioè della ritenzione stessa] nel flusso», cioè, al di là del gioco di parole, la ritenzione in quanto «ritenzione della ritenzione del suono già defluita»¹⁵.

È questa la base su cui Husserl distingue una intenzionalità trasversale (*Querintentionalität*), diretta all'esperito, all'unità della sensazione in questione, da una intenzionalità longitudinale (*Längstintentionalität*), che invece sposta riflessivamente lo sguardo dalla sensazione originaria del suono all'esperire stesso, ossia alla serie di fasi in cui la sensazione è stata ritenuta.¹⁶ È nota la rappresentazione grafica di tale dinamica, in cui le due intenzionalità sono rese, appunto, l'una longitudinalmente, l'altra trasversalmente,¹⁷ il che aiuta a comprendere come dal punto presente la ritenzione si sviluppi come modificazione continua, e come modificazione della modificazione in due direzioni, di cui la prima è, in un certo senso, la coscienza della seconda.

Spostando ora lo sguardo sulla coscienza del flusso temporale, ci troviamo di fronte al problema della sua stessa costituzione. Una volta stabilito che l'oggetto si costituisce temporalmente nella sua correlazione con il flusso temporale di coscienza, non si è ancora detto in virtù di che si costituisca il flusso medesimo: flusso di coscienza, che pure si struttura triadicamente come impressione originaria, ritenzione e protenzione, non è di per sé coscienza del flusso, e se quest'ultima pure deve a sua volta costituirsi nel tempo siamo evidentemente presi dentro a un circolo vizioso. Cominciamo con l'osservare che il flusso di coscienza, ossia l'esperire come tale, al contrario delle singole esperienze, non scorre, esso è sempre qui o, meglio, sempre ora, ma in un "ora" che non può mai essere *scalzato* da un altro

¹⁵ Hua X, pp. 80-81; trad. it. p. 107.

¹⁶ Ivi, p. 82; trad. it. p. 108.

¹⁷ Cfr. ivi, p. 93; trad. it. p. 117.

ora. Si tratta allora di comprendere come si costituisce l'impressione originaria che appartiene al punto-“ora” di tempo, ma anche qui si pone di nuovo il rischio di un circolo: da un lato l'impressione originaria si fonda sulla sensazione del punto-“ora”, mentre dall'altro il punto-“ora” deve definirsi come coscienza dell'impressione originaria.¹¹⁸

Le ipotesi formulate per una fondazione adeguata dell'impressione originaria come punto sorgivo della coscienza interna del tempo, senza cadere nel circolo cui abbiamo appena accennato, sono due. La prima muove dall'osservazione per cui risulta di fatto impossibile che un punto-“ora” sia assoluto, poiché esso come tale ci è noto solo grazie alla modificazione ritenzionale. Il concetto di “ora” è infatti «relativo e rimanda a un *passato*, come del resto *passato* rimanda all'*ora*»¹¹⁹. Tuttavia, più avanti nel testo Husserl osserva che se vi fosse coscienza dell'impressione originaria «*solo* per mezzo della ritenzione, resterebbe incomprensibile da che cosa le sia conferito il carattere di “ora”»¹²⁰. Tale carattere potrebbe essere conferito solo negativamente e attraverso un movimento riflessivo, ma per Husserl è chiaro che la ritenzione come tale deve potersi connettere ad un presente impressionale che la precede e che non sia il risultato di una ricostruzione fatta a posteriori. Se invece, per ipotesi, la fase iniziale viene alla coscienza solo grazie alla ritenzione, occorre ammettere di conseguenza che la coscienza attuale è come tale strutturalmente inconscia.¹²¹ Non tanto la coscienza dell'“ora”, ma l'“ora” della coscienza, ossia il flusso assoluto e costituente sarebbe strutturalmente inconscio e recuperato solo successivamente come soggetto della modificazione ritenzionale. L'“ora” della coscienza, in quanto determinabile solo a partire dal “non ora” del decorso ritenzio-

¹¹⁸ Cfr. Hua X, § 31, p. 67 in particolare; trad. it. pp. 95-96.

¹¹⁹ Ivi, p. 68; trad. it. p. 96.

¹²⁰ Ivi, p. 119; trad. it. p. 144.

¹²¹ Husserl in realtà non chiuderà mai del tutto i conti, con tale ipotesi, pur considerandola ogni volta come una sorta di *extrema ratio* che sarebbe bene evitare. Più avanti, nel testo nr. 54, risalente al 1911, si domanda ancora se non occorra «seriamente riflettere se sia necessario assumere una coscienza ultima che sarebbe necessariamente una coscienza “inconscia”» (Hua X, p. 382; trad. it. pp. 365-366). La medesima domanda emergerà di nuovo nei manoscritti di Bernau, nel tentativo di giustificare la presenza assoluta a se stesso del flusso di coscienza. Cfr. Hua, Bd. XXXIII, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*, hrsg. von R. Bernet, D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht 2001, pp. 181-209.

nale modificante, non potrebbe essere così per se stesso conscio, ma attualmente costituito da una coscienza inconscia.

Tuttavia, a parere di Husserl è «un assurdo parlare di un contenuto “inconscio”, che solo in un secondo momento diventerebbe conscio», poiché «coscienza è necessariamente *esser-conscio* in ciascuna delle sue fasi». Del resto, «ritenzione di un contenuto di cui non si abbia coscienza è impossibile»¹²². Scartata la prima ipotesi, non rimane che una alternativa – la seconda ipotesi –, secondo cui il flusso di coscienza appare in virtù di se stesso. In questo senso, il flusso di coscienza sarebbe anche già coscienza del flusso. Ciò implica però qualcosa di paradossale, per cui il flusso di coscienza è insieme temporale e atemporale. Il flusso è temporale almeno nella misura in cui la coscienza è temporale e quindi esso stesso si struttura come uno scorrere, un trapassare, ed è grazie ad esso e in esso che si costituisce il tempo obiettivo. Esso, però, considerato nella sua unità non fluisce a sua volta, è sempre presente senza tuttavia esserlo in senso temporale.¹²³

Ciò significa che la coscienza è sempre temporale tranne che nella misura in cui è autocoscienza. Il flusso scorre, ma il flusso in quanto autocostruzione della sua unità è anche al di fuori del flusso. Sono questi i termini paradossali in cui Husserl, per non andare incontro ad una costituzione inconscia del flusso, arriva a definire la costituzione della coscienza temporale come suo autoapparire:

L'autoapparizione del flusso non richiede un secondo flusso, è lo stesso flusso che si costituisce in se stesso come fenomeno. Il costituente e il costituito coincidono, anche se ovviamente non possono coincidere in tutti i sensi. Le fasi del flusso di coscienza, nelle quali si costituiscono fenomenalmente fasi dello stesso flusso di coscienza, non possono essere identiche a queste fasi costituite, e naturalmente non lo sono.¹²⁴

¹²² Hua X, p. 119; trad. it. p. 144.

¹²³ Cfr. in proposito anche Hua XXV, p. 223: «Il “presente ora” sorgivo originario funge da punto-zero continuo dell'orientamento, e tutto ciò che è appena passato è orientato in relazione a lui. Questo punto-zero è, quanto alla forma, il *nunc stans*, ma è fluente in quanto fonte originaria della costituzione di un punto di identità sempre nuovo del tempo fenomenologico, vale a dire di una fase sempre nuova dell'evento che di volta in volta si estende mediante tale tempo». Il presente di cui qui si parla, inteso come *nunc stans*, non trapassa mai, il che significa, in altri termini, che è ora senza essere ora.

¹²⁴ Hua X, pp. 381-382; trad. it. p. 365.

Il flusso di coscienza — che, non dovendo fare appello a null'altro se non a sé per potersi costituire, possiamo ora chiamare assoluto — si colloca dunque in un presente fuori dal tempo e funge da un lato come condizione di possibilità dell'apparire nel tempo degli oggetti di coscienza e, dall'altro, già come coscienza di sé. Il suo autocostruirsi longitudinalmente gli consente di non doversi obiettivare per potersi autoapparire e, di conseguenza, di non dipendere né dalla riflessione, né da un'ulteriore supposta coscienza inconscia. Si tratta, ad ogni modo, di una forma limite dell'apparire, di un apparire senza oggetto in quanto autoapparire di un movimento che non si obiettiva mai in sé e per sé, ma solo, di rimbalzo, come tempo costituito.¹²⁵ In questo senso, anche la parola flusso rimane inadeguata, poiché noi possiamo solo affermare che «questo flusso è qualcosa che noi chiamiamo così *in base al costituito*, ma che non è nulla di temporalmente “obiettivo”», ma «per tutto questo ci mancano i nomi»¹²⁶.

4. La quarta ed ultima figura che prenderemo ora in esame è quella dell'io puro o originario (*Urich*). Com'è noto, se al tempo delle *Logische Untersuchungen* Husserl non ritiene ancora di dover introdurre la nozione di io in un senso diverso da quello empirico, è invece negli anni precedenti la pubblicazione del primo volume delle *Ideen* che l'esigenza del riferimento ad un *ego* si fa avanti in maniera sempre più chiara.¹²⁷ Non vi sono atti in generale, al di fuori del loro riferimento ad un io che attraverso di essi si dirige verso i suoi oggetti. Così, afferma Husserl, «ogni *cogito*, ogni atto in senso eminente, è caratterizzato come atto dell'io: esso “sgorga dall'io”, “vive attualmente nell'io”»¹²⁸. Tutto ciò che vivo, la vita stessa è e si svolge in riferimento ad un io che vive attualmente. La possibilità di ricordare, presentificare il passato tornando riflessivamente su di esso, così come la possibilità di anti-

¹²⁵ Nel già citato articolo a riguarda, Bernet osserva acutamente che «i testi di Husserl si muovono costantemente nel campo di tensione dato dall'opposizione tra l'ideale di una autopresenza percepibile, assoluta del flusso e l'impossibilità dimostrata nell'analisi fenomenologica del flusso di realizzare questo ideale» (R. Bernet *Die ungegenwärtige Gegenwart*, cit., p. 56).

¹²⁶ Hua X, p. 75; trad. it. p. 102.

¹²⁷ Sul modo in cui Husserl diventa mano a mano sempre più sensibile alla questione dell'io, cfr. l'autorevole testo di E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, cit., in particolare pp. 87-105; 218-241.

¹²⁸ Hua III/1, p. 178; trad. it. p. 200.

cipare il futuro, è legata ad atti attuali o, per meglio dire, ai *miei* atti attuali, vale a dire agli atti di un io sempre presente, «sempre qui [*dabei*]». L'io è quindi, in quanto polo sempre fungente in tutti i miei atti, semplicemente «onnipresente»¹²⁹, esso è il *medium* attraverso cui il mondo, ossia tutto ciò che non è io, si dà.¹³⁰ Il termine «onnipresente» è da intendere qui nel senso si «costantemente attuale», inerente ad ogni vissuto attuale possibile.¹³¹ Da questo punto di vista, anche ciò che potremmo chiamare inespriabile, dalle esperienze ormai dimenticate e sprofondate nel passato a ciò che di me, della mia vita recondita, pulsionale costantemente mi sfugge non può che costituirsi in riferimento ad un io a cui, benché in quanto inespriabile, l'inespriabile si dà, appare ora.¹³²

Come questo accada e cosa ciò significhi per l'analisi fenomenologica della soggettività è ora il centro del presente problema che, come si vede, presenta più di qualche analogia con il precedente, relativo al tempo, fino a sovrapporvisi in qualche caso, potendo però anche essere trattato separatamente. Per la direzione delle nostre indagini è sufficiente che ci lasciamo interrogare da una fondamentale domanda: se tutto è dato come correlato di un io fungente in ogni atto, in che modo si dà questo stesso io? Tale interrogativo ne implica però altri due: è sufficiente fare appello alla riflessione per rispondere? E, in secondo luogo, se l'io costantemente attuale deve costituire l'«evidenza originaria [*Urevidenz*]»¹³³, di che tipo di evidenza si tratta?

¹²⁹ Hua, Bd. XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil (1905-1920)*, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 52-53.

¹³⁰ Cfr. Hua, Bd. IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, p. 528.

¹³¹ Nelle sue analisi, Altobrando afferma qualcosa di simile: «l'intero della coscienza, per essere *attuale*, deve essere la coscienza di *un* Io; questo Io deve essere tanto assoluto e concreto quanto il flusso di coscienza stesso e non può essere unicamente l'*eidōs* di tutti i possibili Io empirici» (A. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino 2010, p. 175).

¹³² Cfr. in proposito l'opera di S. Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst*, Springer («Phaenomenologica» 178), Dordrecht 2006, in particolare pp. 192-194. In queste pagine egli afferma: «*Auch dasjenige, was ich nicht erfahren kann, setzt mich als dasjenige Ich voraus, das es al ‚unerfahrbar‘ gelten läßt, sofern ich von ihm sprechen, es vermuten oder überhaupt bewußt haben kann; sonst wäre es wirklich nichts*» (Ivi, p. 193).

¹³³ Hua, Bd. XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil (1921-1928)*, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, p. 154: «*Ich habe also die apodiktische Evidenz*

Alla prima domanda, come già osservavamo nel paragrafo precedente, dobbiamo ovviamente rispondere di no. Se l'io si desse tramite riflessione, occorrerebbe poi un ulteriore io cui questo io si dà, e avrebbe luogo in regresso all'infinito. Esso non potrebbe essere evitato nemmeno intendendolo come il costituito di un inconscio, poiché questo stesso inconscio è tale nella misura si costituisce per un io. È chiaro quindi che l'autoafferramento dell'io non può essere di tipo riflessivo. Torniamo così alla questione chiave di tutto il nostro lavoro: se non deve essere inconscio, come può essere autocosciente un io che deve afferrarsi prima della riflessione?

Per rispondere, ci aiutiamo ora con la seconda delle due domande poste sopra. Torna qui di nuovo utile la distinzione fenomenologica tra due diversi tipi di evidenza, quella adeguata e quella apodittica.¹³⁴ Mentre l'evidenza adeguata (o inadeguata) ha a che fare con il riempimento dell'intenzione vuota e ha dunque strutturalmente a che fare con la percezione, l'evidenza di tipo apodittico riguarda il non poter essere altrimenti di uno stato di cose, il che vale anche se ci rivolgiamo all'essere stesso di uno stato di cose, quando cioè un determinato stato di cose è e non può non essere. Così, la proposizione "io sono" mette capo ad una autoevidenza apodittica nella misura in cui essa è implicata dalla possibilità stessa dell'esperienza.¹³⁵ Questo tipo di evidenza, relativo all'essere del suo oggetto, non deve ovviamente estendersi anche al suo *esser così*. Il sé «*in concreto* ha certo un contenuto mutevole, ma qui l'identità dell'io, in quanto unità che crea l'identità per tutti i contenuti, precede questi ultimi»¹³⁶, non è riguardato da essi. Il fatto che l'io sia evidente non implica perciò in alcun modo che siano evidenti anche tutti i contenuti che di volta in volta in relazione ad esso si costituiscono. Si tratta, anco-

als Urevidenz des Ich-bin, und bin als Subjekt eines zweiseitigen Lebens, das nach seinem Wirklichsein (Existenz) absolut notwendig ist.

¹³⁴ Cfr. *supra*, § 31. I testi che esprimono la posizione più matura di Husserl in proposito sono le appendici XII, XIII e XV in Hua, Bd. XXXV, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-23*, hrsg. von B. Goossens, Kluwer, Dordrecht 2003, pp. 401-406; 410-411.

¹³⁵ Cfr. Hua XIV, p. 433: «*Mein eigenes Sein ist für mich unverlierbar, nämlich mein Sein ist, während ich was immer erfahre, bewusst habe (darin beschlossen mich selbst im Thema), unbezweifelbar, undurchstreichbar und bei allem, was für mich ist, „dabei“, sofern alles zunächst Gemeintes meiner Meinungen ist und Rechtskraft seines Seins aus meinen Rechtgebungen, meinen Ausweisungen, Begründungen, also meinen subjektiven Erlebnissen und Ichtätigkeiten schöpft.*

¹³⁶ Ivi, p. 50.

ra una volta, di una evidenza del *che*, relativa all'esistenza, da non confondere con una evidenza del *che cosa*, che può essere invece oggetto di una evidenza adeguata. Ogni evidenza adeguata è quindi anche apodittica, ma non viceversa. Occorre non confondere l'istanza di un io autoevidente inteso in questo senso con la conclamata utopia di una coscienza autotrasparente nel senso della possibilità di vedere nell'evidenza l'intero dei suoi contenuti. Nonostante non siano state risparmiate successive critiche a questo indirizzo, è appena il caso di accennare al fatto che, ovviamente, nessun filosofo da Descartes a Husserl ha mai pensato una simile assurdità.

Se la risposta di Husserl si fermasse qui, sarebbe tuttavia ancora poco, poiché in questo caso la sua posizione potrebbe essere in fondo ancora assimilabile a quella di Natorp: l'io è certo una necessità logica innegabile, ma non appare se non nelle sue oggettivazioni.¹³⁷ Eppure l'evidenza, sia pure apodittica, non può essere di per sé ridotta ad una evidenza logica, all'esito di un giudizio. Se l'autocoscienza fosse da intendere in questi termini, come risultato di un procedimento logico-deduttivo — si trattasse anche di un passaggio solo — avremmo a che fare con una mediazione. Ma, pensare la autocoscienza al di fuori della riflessione significa pensarla al di fuori della mediazione, pensare cioè essa stessa in quanto mediazione che si sa senza obiettivarsi, che è conscia pur rimanendo sempre e solo soggetto. Husserl si riferisce infatti all'evidenza propria dell'“io sono” anche servendosi della paradossale espressione «riflessione del presente [*Gegenwartreflexion*]»¹³⁸. Si tratterebbe quindi sì di una evidenza, ma di una evidenza dell'istante, cioè di una evidenza senza contenuto. Benché il termine “evidenza” abbia a che fare con il vedere, occorre qui non fraintendere e non immaginare che l'evidenza dell'ego abbia a che fare col vedere qualcosa, il che implicherebbe una obiettivazione. In questo senso, è chiaro che non è però strutturalmente possibile “mostrare” in cosa debba

¹³⁷ È innegabile che vi siano passi husserliani, come quello appena citato in Hua XIV, p. 433, che portino a pensare in questo modo, tanto che Altobrando lo commenta affermando: «ciò significa che l'io non è coglibile che nelle sue costituzioni, le quali sono anche “auto-oggettivazioni” dell'io, poiché in esse e nel loro decorso è possibile rintracciare sempre lo stesso io, ma appunto come un *Selbst* che ha di volta in volta caratteristiche diverse» (A. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, cit., p. 185).

¹³⁸ Hua XIV, p. 433.

consistere tale evidenza, poiché non appena ci impegniamo in una tale impresa abbiamo già perso il senso dell'impresa stessa, almeno nella misura in cui abbiamo operato una obiettivazione. L'evidenza di cui stiamo discutendo è pertanto come tale sempre una evidenza tanto immediata quanto implicita, non svolgibile e non propriamente mostrabile.¹³⁹

L'«ego cogito» fenomenologico, d'altra parte, «non è affatto una premessa o una sfera di premesse dalla quale si possano dedurre, in un'assoluta «garanzia», tutte le altre nozioni»¹⁴⁰. L'io, in maniera analoga al flusso temporale di coscienza, costituisce quindi se stesso, o appare a se stesso costantemente come vita che insieme scorre e si sa come movimento fungente unitario inobiettivabile, rispetto a cui tutto il resto è un costituito. Per questa ragione, nell'ambito della discussione sull'ego, Husserl non dà alcun peso ai problemi legati all'inconscio, come se essi potessero costituire qualche difficoltà per il metodo fenomenologico, ma afferma che «si tratta sempre di eventi del mondo già dato, di eventi che rientrano perciò ovviamente sotto la problematica trascendentale della costituzione, esattamente come la nascita e la morte»¹⁴¹. Tutte le minuziose analisi sulla sfera passiva, istintuale, pulsionale della soggettività, del cui merito non ci interesseremo in questa sede, non sfuggono a questo «*prima (Voraussetzung)* che non è una premessa (*Prämisse*)», ma sono possibili solo in virtù di esso.¹⁴²

Possiamo in ultima analisi notare che, anche in questo caso, rimane una certa ambivalenza negli stessi argomenti husserliani, per un verso tentati dall'istituzione di un principio costitutivo autoevidente, autoafferrantesi e assoluto e, per altro

¹³⁹ Nel testo di Taguchi troviamo in proposito due affermazioni molto chiare, quando egli afferma che «*sie [die ursprüngliche Apodiktizität des Ego] ist vielmehr allzu klar bewußt, so daß sie gewöhnlich gar nicht eigens bewußt gemacht werden muß*» (S. Taguchi, *Das Problem des Ur-Ich' bei Edmund Husserl*, cit., p. 209). Due pagine più avanti cita poi Husserl: «*Man lebt in der Evidenz, reflektiert aber nicht über Evidenz*» (Hua XXIV, p. 164).

¹⁴⁰ Hua VI, p. 193; trad. it. p. 215.

¹⁴¹ Ivi, p. 192; trad. it. p. 214.

¹⁴² È certamente anche questo che intende Fink, quando nella famosa appendice XXI al § 46 della *Krisis* afferma: «L'ingenuità a cui alludiamo consiste, prima di ogni teorizzazione dell'inconscio, in un'omissione. Si crede di sapere già che cosa sia il «conscio», la coscienza, e ci si sottrae al compito di tematizzare progressivamente quel concetto, rispetto al quale qualsiasi scienza dell'inconscio deve delimitare il proprio tema, il concetto appunto di coscienza. Ma poiché non si sa che cosa sia la coscienza, ci manca di principio l'inizio di una scienza dell'«inconscio» (Hua VI, p. 474; trad. it. p. 499-500).

verso, impossibilitati a mostrare in maniera fenomenologicamente soddisfacente in cosa un apparire senza oggetto debba consistere o, in altri termini, in che modo apparire significa già di per sé anche autoapparire.

Conclusioni

36. Percezione interna e autocoscienza tra Brentano e Husserl

Senza la pretesa di riassumere nelle poche pagine che seguono tutti i passi che ci hanno condotto sino a questo punto, vogliamo anzitutto sottolineare la profonda analogia che lega le considerazioni proposte alla fine del nostro terzo capitolo e quelle appena presentate. Forse, contrariamente a quanto affermato dallo stesso Husserl, la vera eredità del pensiero brentaniano della percezione interna non si trova nella *Quinta ricerca*,¹ dove pure il nesso è esplicitamente messo in questione, bensì nelle indagini fenomenologiche ora sinteticamente esaminate, a partire soprattutto dalla costituzione di spazialità, temporalità e io puro. Quando Husserl rifiuta così decisamente la nozione di percezione interna presentata nella *Psychologie* non è consapevole del fatto che, sebbene in termini mutati, il nodo teorico contenuto in quella nozione ha appena cominciato ad interrogarlo e sarà destinato a diventare via via sempre più dirimente per la fondazione della sua fenomenologia. L'opera husserliana, dunque, non solo non si libera del pensiero della percezione interna ai suoi inizi, ma si trova a doverlo considerare mano a mano in maniera sempre più radicale. Prima di tornare a fissare l'attenzione sulla linea di continuità tra Brentano e Husserl, cerchiamo ora di sintetizzare un'ultima volta i punti di distanza tra le prospettive dei due autori.

¹ Si tratta in effetti di uno dei non molti luoghi in cui l'eredità brentaniana viene distesamente ed esplicitamente discussa. Nella maggior parte dei casi Brentano è infatti citato da Husserl solo tangenzialmente, all'interno di altri discorsi.

La differenza tra le indagini di Husserl e quelle di Brentano sul problema della percezione interna, così come esso è posto nella *Psychologie*, è da ricercare molto più nelle domande di partenza e nelle impostazioni filosofiche di riferimento che nel cuore della questione con cui entrambi si scontrano e nella posizione che infine entrambi assumono di fronte ad essa. In un contesto caratterizzato dal rapido successo scientifico delle scienze positive, Brentano si trova di fronte alla difficoltà di fondare una scienza della coscienza che possa non dipendere dalla fisiologia.² Negare l'esistenza dei fenomeni psichici inconsci attraverso la nozione di percezione interna è dal suo punto di vista essenziale per garantire alla psicologia la dignità di scienza e almeno una relativa indipendenza. Per questa ragione, l'impostazione filosofica di Brentano si impernia sul rifiuto della realtà di una coscienza inconscia, il che equivale alla dimostrazione della infallibilità della percezione interna, vale a dire alla possibilità di una autocoscienza immediata. Ciò, tuttavia, non dà luogo in alcun modo ad una posizione introspettivista, come se la coscienza potesse immediatamente osservarsi, ma intende giustificare la precedenza ontologica, gnoseologica ed epistemologica dello psichico sul fisico, per impostare una scienza empirica della coscienza tesa ad individuarne le leggi essenziali e per escludere che la fisiologia possa costituire la strada maestra per ricostruire la struttura della psiche.

La preoccupazione di Husserl è legata più alla fondazione della fenomenologia come tale che alla delimitazione del suo campo rispetto a quello delle scienze naturali. La critica fenomenologica al naturalismo è, in effetti, di gran lunga più profonda di quella brentaniana. Mentre Brentano pensava comunque ad una cooperazione interdisciplinare nel senso di una integrazione del metodo psicologico con quello delle scienze naturali — se non per quanto riguardava la psicologia descrittiva, almeno per quanto riguardava quella genetica³ — la prospettiva fenomenologica si pensa su un piano più originario sia di quello delle scienze naturali sia di quello psicologico. Brentano pensa la psicologia certo come regina delle scienze, ma per

² È in generale il tema dei primi tre capitoli del presente lavoro, che qui riprendiamo solo nei suoi termini essenziali. Cfr. in particolare *supra*, §§ 14, 28, 29.

³ Cfr. *supra*, §§ 2, 5; cfr. anche *Psychologie*, p. 10; trad. it. p. 71, e F. Brentano, *Meine letzten Wünsche für Oesterreich*, cit., p. 34.

così dire come *prima inter pares* e non come radicalmente differente da tutte le altre scienze. La psicologia brentaniana non vuole mettere in discussione anche il fondamento delle scienze naturali, di per sé già capaci di fondarsi autonomamente, ma intende semplicemente ricavare il proprio spazio rispetto ad esse. La fenomenologia, invece, che eredita certamente più lo spirito della psicologia descrittiva di Brentano che quello della psicologia genetica, ha una pretesa più profonda. Nonostante Husserl non sia direttamente interessato alla fondazione di una scienza della coscienza, la sua fenomenologia, in quanto tesa ad indagare il come del darsi dei fenomeni alla coscienza, non può evitare di giustificare il proprio accesso alla coscienza, sia pure di una coscienza non empiricamente intesa.

In un certo senso, sviluppando le proprie posizioni, Husserl radicalizza a poco a poco alcune delle istanze già contenute nella psicologia descrittiva brentaniana, epurandola dalle ambiguità che, dal suo punto di vista, ancora la abitavano. È interessante ad esempio notare come venga completamente meno nel filosofo moravo l'interesse per l'elemento sperimentale della ricerca, mentre Brentano si era per tutta la vita impegnato a fondo nel tentativo di istituire a Vienna un laboratorio di psicologia.⁴ Ora, se da un lato è la fenomenologia per prima a non attribuire rilevanza metodologica alle ricerche sperimentali, e quindi nemmeno alla possibilità di disporre di un laboratorio, occorre dall'altro lato ammettere che la posizione di Husserl non fa che mettere in risalto la presenza di due anime in Brentano stesso. Si tratta della ambiguità che avevamo già segnalato nel precedente capitolo, distinguendo le prime due vie per la dimostrazione dell'esistenza di fenomeni psichici inconsci dalle altre due. Mentre le prime pertengono alla psicologia genetica e gli argomenti in esse trattati dipendono in larga parte da osservazioni sperimentali, le seconde due sono di natura descrittiva o, in altri termini, più spiccatamente filoso-

⁴ Non poter mai disporre di un laboratorio per gli esperimenti fu in effetti una delle più grandi delusioni di Brentano. È interessante inoltre notare che Husserl è in realtà uno dei pochi allievi che su questo punto non segue il maestro, poiché altri allievi illustri come Meinong, Twardowski e Stumpf riuscirono invece a disporre di laboratori sperimentali, rispettivamente a Graz, Leopoli e Berlino. Su questo cfr. L. Albertazzi, *Psicologia descrittiva e psicologia sperimentale: Brentano e Bonaventura sul tempo psichico*, in: «Axiomathes», 3, 1993 pp. 389-413, in particolare pp. 389-390.

fiche.⁵ La tesi della percezione interna, al di là di come Brentano stesso l'abbia interpretata, non è in alcun modo l'esito di ricerche sperimentali, ma una necessità puramente filosofica. Come notavamo sopra, il punto di partenza della posizione espressa nella *Psychologie* sta tutto in quel «nessuno può ragionevolmente dubitare»⁶, così simile al «*per se notum*»⁷ di Descartes, dove l'evidenza in oggetto è talmente originaria che non solo il tentativo di una dimostrazione sperimentale, ma qualsiasi «tentativo di indagare al di là di essa sarebbe un non-senso»⁸.

Per riprendere i termini della *Krisis* che hanno accompagnato alcune delle fasi decisive del presente lavoro, la fenomenologia raccoglie, riconosce come tale e approfondisce il *motivo trascendentale* che abita in diverse misure tutte le psicologie figlie di Descartes. Per la fenomenologia, il senso di tale mossa non si gioca più però all'interno di una psicologia come scienza positiva tra altre scienze, bensì come motivo critico al di qua della fondazione di qualsiasi scienza positiva, psicologia compresa. Il motivo trascendentale si trova così negli ultimi testi fenomenologici come motivo prettamente filosofico e antipsicologico. È significativo, a questo proposito, che l'«inconscio», da Husserl in poi, diventerà sempre più un tema di riferimento delle psicologie scientifiche — quando noi oggi ne sentiamo parlare pensiamo subito a Freud, alla psicoanalisi, alle varie psicologie del Novecento o alle neuroscienze —, mentre il problema dell'inconscio che Brentano affrontava nella *Psychologie* rimane nella filosofia con nomi diversi, come ad esempio quello di autocoscienza non riflessiva. In senso ampio, infatti, sarà piuttosto ogni messa in questione del fondamento o delle intuizioni prime come tali a rimandare al problema dell'inconscio così come lo abbiamo inteso nelle nostre ricerche.

Per un verso, quindi, bisogna riconoscere che Husserl è spinto da motivi via via sempre più distanti da quelli di Brentano. Egli non ha infatti intenzione di fondare una psicologia, né di segnare i confini e le regole di una proficua integrazione con la fisiologia per lo studio della psiche. Il fondatore della fenomenologia, inoltre, non è interessato al piano empirico-fattuale del discorso, e il suo procedere non si

⁵ Cfr. *supra*, § 21.

⁶ *Psychologie*, pp. 176-177; trad. it. pp. 192-193.

⁷ R. Descartes, *Oeuvres de Descartes VII*, cit., p. 246.

⁸ Hua VI, p. 192; trad. it. p. 214.

sviluppa mai su un registro sperimentale. Non vi sono analisi fenomenologiche che abbiano bisogno di un laboratorio per essere confermate o smentite. Il piano fenomenologico trascendentale riguarda non questi o quei fenomeni, ma categorie di fenomeni possibili in generale, non la mia coscienza particolare, ma una coscienza possibile in generale.

Per altro verso, tuttavia, se ci concentriamo sullo specifico del nostro tema, possiamo trarre due considerazioni che spingono nella direzione opposta, ossia nella direzione di una profonda linea di continuità con Brentano. In primo luogo, come osservavamo sopra,⁹ la dottrina brentaniana della percezione interna costituisce più la base di una filosofia trascendentale che la premessa di una psicologia empirica, tanto è vero che il rimprovero che viene ad essa rivolto da una larga parte della critica consiste proprio nella sottolineatura di quella distanza che separa il piano filosofico della percezione interna e quello delle singole analisi empirico-psicologiche.¹⁰ In secondo luogo, inoltre, è forse proprio sul tema della percezione interna che il registro empirico *si muta* in quello fenomenologico trascendentale, attraverso l'idea della coscienza attuale. La nozione stessa di attualità della coscienza, connessa alla necessità che essa sia strutturalmente conscia, per il tipo di astrazione che comporta, non appartiene già più al livello dell'empirico. Ciò che è intenzionalità fungente e implicitamente cosciente al livello dell'atteggiamento naturale e prescientifico è autocoscienza trascendentale immediata a livello delle analisi più complesse sul tempo e sull'io puro. Tanto nel caso di Brentano quanto in quello di Husserl si tratta di risalire all'evidenza prima, ad un fondamento ultimo e inquestionabile del sapere, al costituito primo che, in quanto autocostruente, non deve e non può rimandare oltre sé, ad un qualche altro fondamento inconscio.

38. *Conscio è inconscio: l'evento della coscienza*

Prima di concludere il nostro percorso, vorremmo spendere qualche parola riguardo alla natura dell'evidenza su cui ci siamo concentrati sino a qui, per inda-

⁹ Cfr. *supra*, § 28.

¹⁰ Cfr. ad esempio A. Civita, *La filosofia del vissuto: Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, cit., p. 68. Il brano in questione lo abbiamo già citato *supra*, § 26.

garne ancora una volta il senso e vedere se non vi siano questioni che rimangono aperte. Abbiamo voluto leggere le analisi husserliane, sintetizzate nelle quattro figure di autocoscienza non riflessiva proposte sopra, alla luce della nozione brentaniana di percezione interna. In questa nostra lettura abbiamo più volte sottolineato la apoditticità della autoevidenza del *cogito*, la peculiare possibilità di autoapparire inerente all'apparire medesimo, senza soffermarci altrettanto a lungo a riflettere sulle possibili conseguenze dei paradossi contenuti in questo concetto di evidenza. Nelle ultime righe del nostro terzo capitolo abbiamo parlato della anonimìa in cui funge l'intenzionalità per mettere in luce il "rovescio" del discorso brentaniano: la coscienza è strutturalmente conscia, ma, in quanto inosservabile e inobiettivabile, lo è in modo anonimo.¹¹ Da un lato, quindi, coscienza autocosciente significa coscienza *di* un soggetto, dall'altro, però, l'essere anonimo del *di* relativo al soggetto lo rende subito muto. L'idea husserliana dell'autoevidenza dell'*ego* presenta problemi del tutto simili a questi. Che tipo di evidenza è una evidenza in cui non si può vedere nulla? D'altra parte, non si può nemmeno sostituire il vedere con un'inferenza, poiché, come già osservavamo sopra, essa costituisce un'altra forma di mediazione, ed è proprio la mediazione come tale, in ognuna delle sue forme possibili, a dover essere evitata.

Evidenza muta, evidenza anonima, apparire dell'apparire, intenzionalità senza oggetto: le espressioni paradossali che possono descrivere la situazione in cui ci troviamo si potrebbero moltiplicare. Sembra inizialmente che vi siano delle buone ragioni per sostenere entrambe le tesi: la coscienza come atto è strutturalmente inconscia; la coscienza come atto è strutturalmente conscia. Nel primo caso, si fa valere la semplice osservazione per cui qualsiasi cosa, nella misura in cui se ne parla, viene obiettivata, è appunto una cosa. Se la coscienza è al tempo stesso la soglia trascendentale di manifestatività e una delle "cose" che ad essa si manifestano, è sempre e solo della coscienza nel secondo senso che parliamo. La prima è la condizione anonima in base alla quale possiamo parlare della seconda, ma essa stessa è invisibile così come sono invisibili gli occhi mentre vediamo. Sappiamo che ci

¹¹ Cfr. *supra* § 28; Hua VI, § 59; G. Brand, *Mondo, io e tempo. Nei manoscritti inediti di Edmund Husserl*, p. 71.

sono perché vediamo, ma ciò non significa che allora li vediamo. È interessante notare come già Kant, con una lucidità che alla fine del nostro percorso risalta in misura ancora maggiore, avesse nei suoi termini stigmatizzato il tentativo di obiettivare la coscienza come atto, riconoscendo in esso il frutto di un grave equivoco, l'equivoco su cui doveva peraltro fondarsi la psicologia razionale:

L'unità della coscienza, che è a fondamento delle categorie, viene assunta qui come un'intuizione del soggetto considerato come oggetto, e a tale unità viene applicata la categoria della sostanza. Essa, però, è solo l'unità nel *pensiero*, e per suo tramite soltanto non viene dato alcun oggetto; motivo per cui non le può essere applicata la categoria della sostanza, in quanto quest'ultima presuppone sempre un'intuizione data. Questo soggetto, dunque, non può affatto esser conosciuto. Non è possibile affermare, perciò, che il soggetto delle categorie, per il fatto che pensa tali categorie, acquisti un concetto di se stesso come oggetto delle categorie, poiché, per pensare queste ultime il soggetto deve porre a fondamento la sua pura autocoscienza, che è proprio ciò che si doveva spiegare.¹²

In questo senso, della coscienza come atto possiamo sapere qualcosa solamente in virtù della coscienza come oggetto, come cosa, vale a dire in virtù di una mediazione.¹³ Si capisce ora meglio per quale ragione Brentano non ritenesse di poter apprendere qualcosa da Kant, dato che quest'ultimo negava alla psicologia non solo lo statuto di scienza, ma il fatto stesso che il suo oggetto potesse darsi. Da questo punto di vista, la prospettiva husserliana è certamente più in sintonia con quella kantiana, almeno nella misura in cui l'autocoscienza fenomenologica non è da pensare in senso psicologico. L'idea della fondazione di una psicologia è ormai distante dai pensieri di Husserl, ma con essa non si è allontanato il problema che la fondazione della psicologia aveva posto. La questione posta dalla percezione inter-

¹² I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 273-274. Cfr. in generale tutto il capitolo relativo ai paralogismi della ragion pura, pp. 262-277.

¹³ Cfr. in proposito F. Leoni, *La coscienza come cosa, come inconscio, come atto mancato, come evento del mondo. Note su psicoanalisi e fenomenologia*. <http://www.psiche-spi.it/unproblematicoscienza/3/LEONI-1.pdf>. A p. 3, Leoni osserva: «Come atto, come coscienza non «che è rappresentata» ma «che rappresenta», la coscienza è invece integralmente inconoscibile, anche se non sta altrove che nel conoscibile e nel conosciuto, sorta di bordo impalpabile, di limite privo di spessore e di figura, senza il quale tuttavia nessuna figura dell'esperienza potrebbe disegnarsi e prendere corpo. L'atto della coscienza è strutturalmente inconscio. Conscio è, piuttosto, il «fatto» della coscienza. Ma quel fatto, per esserci per noi, deve sfuggire interamente a noi in quanto atto, gesto, movimento, evento».

na nei termini di Brentano non si esaurisce infatti entro i confini di una psicologia, ma ha una portata filosofica che supera il campo entro cui essa sorgeva. Quando Husserl tenta di avvicinare la nozione di autocoscienza non riflessiva ha quindi ben presente il rischio già messo in luce da Kant, sa che il tentativo di descrizione della coscienza come atto, che presuppone una autocoscienza non riflessiva, deve evitare qualsiasi forma di reificazione della coscienza stessa.

Nel secondo caso, quindi, qualora cioè si sostenga che la coscienza come atto è strutturalmente conscia, valgono le osservazioni che nel corso del nostro lavoro abbiamo formulato a partire dalla nostra lettura delle posizioni di Brentano e Husserl. In effetti, è difficile pensare il fondamento del sapere, nel senso della sua condizione di possibilità, al di fuori dell'evidenza. Pur volendo accettare l'impossibilità di un discorso attorno alla coscienza come atto, occorre ammettere che più si procede nella ricerca in direzione delle cose, del mondo, più non si fa che trovare sempre di nuovo la coscienza in cui esso ci si offre, non come cosa nel mondo, ma come condizione del farsi mondo del mondo. Mettere l'accento sulla inobiettività della coscienza come atto, e sulla conseguente impossibilità di farne non solo l'oggetto di una scienza, ma un oggetto in generale, non elimina il fatto che ogni sguardo rivolto al mondo porta sempre implicitamente con sé anche il suo *orlo*, il luogo del suo darsi. È evidente che il mondo accade ora come correlato della coscienza in cui appare.

Ma come è possibile affermare qualcosa di simile se quella coscienza è già sempre perduta, obiettata nei suoi correlati ogni volta che se ne deve parlare? Questo è appunto il cuore del nostro problema. Eppure, la coscienza come atto non può essere ricostruita, inferita o dedotta a posteriori dalla coscienza come cosa. Affinché qualcosa appaia ad una coscienza, questa deve già sempre essere un *medium* implicitamente autoconsapevole, pur non potendo mai essere oggetto. Quando Michel Henry riprende e commenta il senso della *epoché* cartesiana, insiste sul fatto che essa mette per la prima volta chiaramente in luce la «differenza tra ciò che appare e l'apparire come tale, così che mettendo provvisoriamente fuori gioco il

primo, essa libera il secondo e lo propone come il fondamento»¹⁴. In questa mossa cartesiana è già implicata la sua nozione di pensiero come sentire immediato, cioè come autocoscienza immediata.¹⁵

Tuttavia, in maniera uguale e contraria a quella appena esposta, dobbiamo dire che più si percorre la ricerca in direzione della coscienza come atto immediatamente autocosciente e più non si trova altro che il mondo, come correlato di quella coscienza che, senza il mondo, non sarebbe assolutamente nulla. E, di nuovo, non troviamo tanto il mondo già costituito, bello e fatto come somma di cose già lì, ma il mondo nel suo farsi mondo, nel suo essere il risultato costantemente costituentesi della mia coscienza attuale, grazie a cui esso continuamente si manifesta, appare.¹⁶

L'unica possibilità di rispondere a entrambe le istanze — che la coscienza come atto sia preservata nella sua strutturale irraggiungibilità e che la coscienza come atto sia sempre, benché implicitamente, attuale contezza di sé — sembra consistere nel pensare il fondamento non sul modello della cosa, dell'oggetto. Nel pensare cioè l'autocoscienza non come autoconoscenza, poiché la coscienza, non pensata sul modello dell'oggetto identico a se stesso, propriamente non è, ma *si fa*, si costituisce secondo quella che Husserl chiamerebbe intenzionalità longitudinale. Ma si costituisce come correlato del mondo di cui essa pure, in senso empirico, fa parte. È questo il modo in cui in Husserl stesso matura il pensiero della riduzione. Se in *Ideen I* essa portava ancora al disvelamento della soggettività trascendentale quale cosa della filosofia, cominciamento indubitabile per le analisi fenomenologiche, il

¹⁴ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, Paris 1985; trad. it. di V. Zini, a cura di M. Bertani, *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, GEF, Firenze 1990.

¹⁵ Cfr. *supra*, § 12.

¹⁶ Cfr. in proposito alcune delle osservazioni finali del già citato articolo di C. Majolino, *Des signes et des phénomènes. Husserl, l'intrigue des deux psychologies et le sujet transcendantal*, cit. In particolare quando, riferendosi ciò che chiama l'«ultima tappa della riduzione», afferma che essa svela «né più né meno che il mondo, ma non il mondo nel suo essere vero e proprio, vale a dire il mondo come *essente* indipendentemente dalla coscienza (oggettivo), né semplicemente come *essente*-contenuto o *mirato* in o da una coscienza (soggettivo, fenomenale) — ma il mondo, per così dire, sotto la forma dinamica: sotto la forma di un *divenire-mondo*, di un prendere senso del mondo, o, come si esprime Husserl, “dell'insieme delle sintesi intenzionali e di tutti i loro gradi di modificazioni e implicazioni intenzionali che fanno di un mondo un mondo” (Ivi, p. 191, trad. nostra).

risultato della riduzione nella *Krisis* non è la soggettività, ma «l'a-priori universale della correlazione»¹⁷ tra ciò che appare e l'apparire. Si tratta dunque, in termini analoghi,

della correlazione universale, in sé assolutamente conclusa e assolutamente autonoma, di mondo e di coscienza del mondo. Quest'ultima non è altro che la vita di coscienza della soggettività che produce la validità del mondo, la soggettività che nelle sue continue attuazioni [*Erwerben*] ha sempre un mondo ed è sempre attivamente formatrice.¹⁸

In questo modo, la soggettività assoluta non è più propriamente assoluta. Essa continua ad essere assoluta nella misura in cui nulla è al di fuori del campo dell'esperienza, da essa continuamente ridisegnato, ma al di fuori della correlazione essa non è più nulla, non ha consistenza ontologica separata, e non è in questo senso in alcun modo sostanzializzabile. A ben vedere, il termine intenzionalità significava per Husserl sin dall'inizio esattamente questa correlazione universale, questa soglia vitale, non cosale, cui a priori nulla sfugge. Ora, pensare il fondamento nei termini della correlazione universale significa pensare tanto la coscienza (come coscienza del mondo) quanto il mondo (come mondo per la coscienza) a partire dalla loro correlazione, cioè come continuo e attuale accadere del rimbalzo reciproco tra essi, come costante e attuale accadere, *farsi*, in una parola: come *evento*.¹⁹ L'impalpabile della coscienza come atto diviene pensabile in termini di autocoscienza se al modello obiettivo della cosa identica a se stessa si sostituisce quello dell'evento sempre nuovo. Pensare la correlazione all'origine equivale, in

¹⁷ Hua VI, pp. 169-170, n. 1; trad. it. p. 292, n. 13.

¹⁸ Ivi, p. 154; trad. it. p. 179.

¹⁹ Che lo stesso pensiero heideggeriano dell'evento sia legato ad una certa ripresa della teoria dell'intenzionalità non è del resto un mistero. Terzi, in proposito, osserva che «nell'evento della co-appartenenza e co-appropriazione di uomo ed essere si può allora vedere un'ultima radicalizzazione di quel punto di partenza rappresentato dal confronto con l'intenzionalità, rimeditata in senso ontologico ed evenemenziale: si tratta di pensare l'evento stesso della correlazione, che fa accadere i suoi poli e rimane l'ambito in cui questi si coappartengono nella loro oscillazione» (R. Terzi, *Esperienza o tautologia? La questione dell'evento in Heidegger*, in *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea*, a cura di M. Di Martino, Aracne, Roma 2013, p. 109). Heidegger avrebbe potuto anche avvedersi del fatto che, in questo senso, già in Husserl vi erano i segni di un superamento della *metafisica della presenza*, dato che pensare il fondamento nei termini della correlazione significa già sfuggire al modello dell'ente. Ma questo sarebbe tema di un'ulteriore ricerca.

altri termini, a pensare la soggettività assoluta come animata dalla duplice intenzionalità di cui parlavamo sopra.²⁰

Quanto detto ci consente di proporre ancora due ultime osservazioni, che non vogliono avere qui una funzione conclusiva, ma mettere in luce che il punto di arrivo della nostra ricerca è anche un punto di partenza per ciò che in essa rimane da pensare. La prima osservazione riguarda il fatto che se la coscienza, nella sua ineliminabile correlazione al mondo, deve essere pensata come evento, questo dovrebbe comportare anche, in riferimento all'autocoscienza della correlazione, a un superamento della coppia conscio-inconscio, se non, addirittura, alla coincidenza dei due termini nell'accadere della correlazione. La correlazione è infatti tanto il cominciamento perduto, sempre già accaduto quando decidiamo di interrogarlo, quanto il cominciamento sempre attuale del suo riaccadere qui e ora come evento. L'origine è dunque sempre inconscia in quanto irrimediabilmente già alle nostre spalle, ma anche sempre conscia in quanto origine qui e ora, implicitamente sempre presente, origine che si fa, accade con noi. Ha luogo una autodatità della coscienza che non è certo meno attuale per il fatto di non essere cosale. La non cosalità della coscienza deve spingere a ripensare il suo modo di datità, e non a mettere in discussione il fatto che appaia.

La prima osservazione pone le basi per la seconda. Vi è infatti una ragione per cui, nel corso del nostro quarto capitolo, non abbiamo mai usato l'espressione "autocoscienza preriflessiva", e abbiamo sempre preferito parlare di "autocoscienza non riflessiva". La prima espressione contiene infatti un possibile equivoco: che cioè la coscienza sia ancora (o già, a seconda delle prospettive) qualcosa al di qua della correlazione con il mondo. Il fatto che possa avere luogo una autoaffezione della coscienza non toglie che essa abbia luogo *de facto* sempre nel mondo, rispetto

²⁰ In questo senso, suggerendo delle analogie su cui non ci soffermeremo in questa sede e che richiederebbero un lavoro separato, la coppia terminologica apparire-apparire è molto simile alla coppia esistenza-esistente o, altrimenti ancora, nei termini della metafisica classica, alla coppia essere-essente. Il modo d'essere dell'essere stesso non può essere quello dell'essente e, benché l'essere non sia se non come essere di qualche essente, ciò non toglie che esso si possa pensare autonomamente. In questo senso, per quanto si tratti qui di suggerire solo uno spunto, pensare l'autocoscienza della coscienza come atto è il corrispettivo, nella filosofia moderna, del problema metafisico classico di pensare il modo d'essere dell'essere indipendentemente dall'essente.

a cui non c'è alcun prima.²¹ Anzi, si dovrebbe dire, al contrario, che l'autocoscienza non riflessiva è, dal punto di vista della possibilità del suo formarsi, cronologicamente e logicamente successiva alla riflessione. In primo luogo, occorre infatti non dimenticare che l'evidenza della percezione interna può essere guadagnata solo una volta che si è messo a distanza il mondo, paradossalmente proprio come ciò che, sempre qui, non può essere messo a distanza. In questo senso, l'evidenza dell'inizio non si trova all'inizio, ma alla fine e si dovrebbe ripetere con Aristotele che si procede sempre «da quello che è più conoscibile e chiaro per noi verso quello che è più chiaro e conoscibile per natura: ché non sono la medesima cosa il conoscibile per noi e il conoscibile in senso assoluto»²². Ma non si tratta solo di ciò. In secondo luogo, occorre riconoscere che l'evidenza della autocoscienza non riflessiva non è semplicemente già lì, in attesa di essere portata alla luce, essa non è nulla prima del movimento riflessivo che la separa dal mondo, tanto che tale tipo di autocoscienza non è possibile per un sé incapace di riflessione. Questo mostra ulteriormente che l'evidenza suprema è un punto di arrivo del pensiero riflessivo, e non il suo punto di partenza, tanto che la autocoscienza di cui parliamo è autocoscienza di una coscienza possibile solo come risultato di un atteggiamento ad essa scientificamente e perciò già riflessivamente rivolto. Ma ciò costituirebbe il tema di una ricerca ulteriore, cui in questa sede possiamo solo accennare.

²¹ In una direzione simile, almeno su questo punto, si muove l'idea sartriana non tanto di una autocoscienza, ma di una coscienza, di un *cogito* pre-riflessivo. Ci serviamo di un sintetico brano in cui Sportelli riassume la sua posizione a riguardo: «È perciò evidente che il cogito pre-riflessivo non va inteso come una pura soggettività, una coscienza (di) coscienza, che sussisterebbe in modo autonomo e separato. Essa esiste solo nel suo riferirsi all'oggetto» (S. Sportelli, *Sartre e la psicoanalisi*, Dedalo, Bari 1981, p. 41) Cfr. in generale *ivi*, pp. 41-44.

²² Aristotele, *Fisica*, libro I, 184a sgg. Cfr. anche *Id.*, *Metafisica*, 1029b 1-12.

Bibliografia

Opere di Brentano

Von der Mannigfachen Bedeutung des seienden Nach Aristoteles, Herder, Freiburg in Breisgau 1862.

*Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *noûs poietikòs*. Nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes*, Kirchheim, Mainz 1867.

Psychologie vom empirischen Standpunkt, Duncker & Humbolt, Leipzig 1874; II ed. con introduzione e note a cura di O. Kraus, Meiner, Leipzig 1924; ristampa Meiner, Hamburg 1955; trad. it. a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Duncker&Humbolt, Leipzig 1889, riedita a cura di O. Kraus, Meiner, Hamburg 1955, pp. 16-17.

Das Genie, Dunker&Humbolt, Leipzig 1892.

Über di Zukunft der Philosophie, A. Hölder, Wien 1893; ristampa a cura di O. Kraus, Meiner, Leipzig 1929; a cura di P. Weingartner, Meiner, Hamburg 1968

Meine letzten Wünsche für Oesterreich, Cotta, Stoccarda 1895.

Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand, Cotta, Stoccarda 1895.

Vom Ursprung unserer Überzeugung von der Körperwelt, 1907.

Untersuchungen zur Sinnespsychologie, Duncker & Humbolt, Leipzig 1907; II ed. ampliata a cura di R.M. Chisholm e R. Fabian, Meiner, Hamburg 1979.

Der Solipsismus und seine einzig stichhaltige Widerlegung, 1915.

Wahrheit und Evidenz (1930), a cura di O. Kraus, Meiner, Hamburg 1958.

Grundlegung und Aufbau der Ethik, a cura di F. Mayer-Hillebrand, A. Francke Ag. Verlag, Bern 1952.

Die Lehre vom richtigen Urteil, a cura di F. Mayer-Hillebrand, Francke, Bern 1956.

Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene (1911), II Bd., a cura di O. Kraus, Meiner, Leipzig 1925; ristampa Meiner, Hamburg 1959; trad. it. a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico*, 2, *La classificazione dei fenomeni psichici*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene (1911), II Bd., a cura di O. Kraus, Meiner, Leipzig 1925; ristampa Meiner, Hamburg 1959.

Psychologie vom empirischen Standpunkt III. Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein, Äußere und innere Wahrnehmung, Begriffe (1928), a cura di O. Kraus con introduzione di F. Meyer-Hillebrand, Meiner, Hamburg 1968.

Deskriptive Psychologie, a cura di R. M. Chisholm e W. Baumgarten, Meiner, Hamburg 1982.

Geschichte der Philosophie der Neuzeit, Meiner, Hamburg 1987.

M96, 31753.

H45, 25253.

M96, 31753.

Opere di Husserl

Hua, Bd. I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, Nachdruck 1973; trad. it. *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1960.

Hua, Bd. II, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, Nachdruck 1971; trad. it. *L'idea della fenomenologia*, a cura di C. Sini, Laterza, Roma-Bari, 1992.

Hua, Bd. III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, I Halbband, hrsg. von K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica I*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

Hua, Bd. III/2, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, II Halbband, hrsg. von K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.

Hua, Bd. IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952, Nachdruck 1971; trad. it. *Idee per*

una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica II e III, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

Hua, Bd. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954, Nachdruck 1962; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, avvertenza e prefazione di E. Paci, trad. di E. Filippini, il saggiatore, Milano 1972.

Hua, Bd. IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962.

Hua, Bd. X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. 4; trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Franco Angeli Editore, Milano 1981.

Hua, Bd. XI, *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, hrsg. von M. Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinicci, trad. it. di V. Costa, Guerini, Milano 1993.

Hua, Bd. XII, *Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen (1891)*, hrsg. von L. Eley, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970; trad. it. *La filosofia dell'aritmetica*, a cura di G. Leghissa, Bompiani, Milano 2001.

Hua, Bd. XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil (1905-1920)*, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

Hua, Bd. XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil (1921-1928)*, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

Hua, Bd. XVI, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. U. Claesges, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. *La cosa e lo spazio: lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, a cura di V. Costa, trad. di M. Averchi, A. Caputo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

Hua, Bd. XIX/1, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Ester Teil*, hrsg. von U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984; trad. it. *Ricerche Logiche*, vol. I, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2005.

Hua, Bd. XIX/2, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, hrsg. von U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984; trad. it. *Ricerche Logiche*, vol. II, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2005.

Hua, Bd. XX/2, *Logische Untersuchungen, Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921)*, hrsg. von U. Melle, Springer, Dordrecht 2005.

- Hua, Bd. XXIII, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, hrsg. von E. Marbach, Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/London 1980.
- Hua, Bd. XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907*, hrsg. von U. Melle, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1984.
- Hua, Bd. XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. von T. Nenon, H.R. Sepp, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987; trad. it. parziale di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Hua, Bd. XXXIII, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*, hrsg. von R. Bernet, D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht 2001.
- Hua, Bd. XXXV, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-23*, hrsg. von B. Goossens, Kluwer, Dordrecht 2003.
- Hua, Bd. XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (1908-1937)*, hrsg. von R. Sowa, T. Vongehr, Springer, Dordrecht/Heidelberg/New York/London 2014.
- Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen' (1913)*, hrsg. von E. Fink, in: «Tijdschrift voor Philosophie», Bd. I, 1939, pp. 106-133, 319-339.

Opere di altri autori e letteratura secondaria

- C. Adam e P. Tannery, *Index général*, in R. Descartes, *Oeuvres de Descartes XII*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Leopold Cerf, Paris 1902.
- L. Albertazzi, *Psicologia descrittiva e psicologia sperimentale: Brentano e Bonaventura sul tempo psichico*, in: «Axiomathes», 3, 1993 pp. 389-413.
- L. Albertazzi, *Introduzione a Brentano*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- A. Ales Bello, *Alle origini della psicopatologia fenomenologica: Ludwig Binswanger*, in: «Comprendre», 21, 2010, pp. 15-31.
- A. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino 2010.
- M. Antonelli, *Eine Psychologie, die Epoche gemacht hat*, in F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt – Von der Klassifikation psychischer Phänomene*, a cura di M. Antonelli, pp. XI-LXXXIII, Ontos Verlag, Frankfurt a. M. 2008.
- R.E. Aquila, *Brentano, Descartes, and Hume on Awareness*, in: «Philosophy and Phenomenological Research» Vol. 35, No. 2, Dec., 1974, pp. 223-239.
- Aristotele, *Fisica*, trad. it. di A. Russo, O. Longo, in Id., *Opere*, vol. 3, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Aristotele, *De Anima*, trad. it. e a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001.

- Aristotele, *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, UTET, Torino 2005.
- Aristotele, *Secondi Analitici*, in Id., *Opere*, Vol. I, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 333-373.
- P.L. Assoun, *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris 1976; trad. it. *Freud, la filosofia e i filosofi*, Melusina, Roma 1990.
- M. Averchi, *Io puro, unità di coscienza e temporalità fenomenologica tra Ricerche logiche e Idee I*, in *L'attualità della fenomenologia*, a cura di C. Di Martino, Rubbettino, Milano 2012.
- A. Bain, *The Senses and the Intellect*, J.W. Parker and Son, West Strand, London 1855.
- A. Bain, *Mental and Moral Science*, Longmans and Green, London 1872.
- A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, Vita e Pensiero, Milano 1968.
- F.E. Beneke, *Grundlegung zur Physik der Sitten. Ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, E.S. Mittler, Berlin 1822.
- F.E. Beneke, *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* (1833), neu bearbeitet von J.G. Dreßler, vierte Auflage, Berlin 1977.
- J. Bergmann, *Grundlinien einer Theorie des Bewußtseins*, Loewenstein, Berlin 1870.
- H. Bergmann, *Brentano und Bolzano* (1966), in: «Archiv für Geschichte der Philosophie», Bd. 48, n. 3, S. 306-311.
- R. Bernet, *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*, in «Phänomenologische Forschungen» 14, 1983, 16-57.
- R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1989; trad. it. a cura di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, il Mulino, Bologna 1992.
- R. Bernet, *La vie du sujet*, PUF, Parigi 1994.
- R. Bernet, *Unconscious consciousness in Husserl and Freud*, in *The new Husserl: a critical reader*, a cura di D. Welton, Indiana University Press, Bloomington 2003, 199-219.
- S. Bernfeld, *Freud's Scientific Beginnings* (1949), in *American Imago*, vol. 6, n. 4, pp. 163-196.
- E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium, Roma 1979.
- E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- I. A. Bianchi, *Fenomenologia della volontà*, Franco Angeli, Milano 2003.

- W. Boehlich (a cura di), *Sigmund Freud. Jugendbriefe an Eduard Silberstein 1871-1881*, Fischer, Frankfurt am Main 1989.
- De Boer, *Die deskriptive Methode Franz Brentanos*, in *Akten*, cit. pp. 191-199.
- F. Bonicalzi, *Passioni della scienza. Descartes e la nascita della psicologia*, Jaka Book, Milano 1990.
- F. Bonicalzi, *A tempo e luogo: l'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Jaka Book, Milano 1998, p. 194.
- G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Den Haag 1955; trad. it. di E. Filippini, *Mondo, io e tempo. Nei manoscritti inediti di Edmund Husserl*, introduzione a cura di E. Paci, Bompiani, Milano 1960.
- J. Brudzinska, *Assoziation, Imaginäres, Trieb. Phänomenologische Untersuchungen zur Subjektivitätsgenesis bei Husserl und Freud*.
http://kups.ub.uni-koeln.de/volltexte/2010/2999/pdf/Diss_Koeln.pdf
- J. Brudzinska, *Die phänomenologische Erfahrung und die Frage nach dem Unbewussten. Überlegungen im Anschluss an Husserl und Freud*, in *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, a cura di D. Lohmar, D. Fonfara, Springer («Phaenomenologica» 177), Dordrecht 2006, pp. 54-71.
- F. Buongiorno, *Logica delle forme sensibili. Sul precategoriale nel primo Husserl*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014.
- G. Cambiano, *La preistoria del concetto di empeiria tra medicina e filosofia*, in: «Humana Mente Journal of philosophical studies», 9 (aprile 2009), pp. 87-103.
- R.M. Chisholm, *Intentional inexistence*, in *The philosophy of Franz Brentano*, a cura di L. McAlister, Duckworth, London 1976, pp. 151-159.
- R.M. Chisholm, *Brentano on 'Unconscious Consciousness'*, in *Consciousness, Knowledge, and Truth: Essays in Honour of Jan Szrednicki*, a cura di R. Poli, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-New York 1993.
- Cicerone, *De finibus bonorum et malorum ...*
- A. Civita, *La filosofia del vissuto: Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Unicopli, Milano 1982.
- A. Civita, *L'inconscio*, Carocci, Roma 2011.
- S.T. Coleridge, *Biographia Literaria* (1817), Oxford University Press 1907.
- A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. 1, II ed., Paris 1864.
- V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

- V. Costa, *Husserl*, Carrocci, Roma 2009.
- V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.
- M. De Caro, *Galileo e il platonismo fisico-matematico*, in *Il platonismo e le scienze*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma 2012, pp. 123-142.
- V. De Palma, *Il cogito e l'evidenza. La critica di Husserl a Descartes*, in «La Cultura», 3, dicembre 2015, pp. 447-465.
- R. Descartes, *Descartes à Arnauld*, 29 juillet 1648, in *Oeuvres de Descartes V*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Leopold Cerf, Paris 1902.
- R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637), in *Oeuvres de Descartes VI*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Leopold Cerf, Paris 1902; trad. it. *Discorso sul metodo*, a cura di M. Garin e T. Gregory, Laterza, Roma-Bari 1998.
- R. Descartes, *Meditationum de prima philosophia in quibus dei existentia et animae a corpore distinctio demonstrantur*, in Id, in *Oeuvres de Descartes VII*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Leopold Cerf, Paris 1902.
- R. Descartes, *Principia philosophiae* (1644), I, 9, in Id, *Oeuvre de Descartes VIII*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Leopold Cerf, Paris 1902; trad. it. *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche*, vol. 3 a cura di A. Tilgher e M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1998.
- A. Diemer, *Bewusstsein*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Schwabe & Co., Basel 2001, I Bd., pp. 888-896.
- I. Düring, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, C. Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1966.
- H. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York 1970; trad. it. *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, traduttori vari, Bollati Boringhieri, Torino 1972.
- G.T. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1960.
- F. Fornari, A.M. Moschetti, M. Fornaro, *Inconscio*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 6, pp. 5595-5594.
- G. Fréchette, *Franz Brentano in Würzburg: Die Anfänge der deskriptiven Psychologie*, in *Historische Analysen theoretischer und empirischer Psychologie*, a cura di A. Stock, H.-P. Brauns e U. Wolfradt, Frankfurt, Peter Lang, 2012, pp. 91-106.
- S. Freud, *Widerstände gegen die Psychoanalyse* (1925), in *Gesammelte Werke*, Bd. 14, Imago publishing, London 1955; trad. it. Id, *Resistenze alla psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 10, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1978.
- J. Graves, *Uniformity and Induction*, in: «Brit. J. Phil. Sci. 25, 1974», pp. 301-318.

- W. Halbfass, E.O. Onnasch, *Vorstellung*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Schwabe & Co., Basel 2001, XI Bd., pp. 1227-1246.
- R. Haller, *Franz Brentano, ein Philosoph des Empirismus*, in: «Brentano Studien» 1988, pp. 19-30.
- W. Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic* (1859), William Blackwood and sons, Edinburgh and London 1870.
- E. von Hartmann, *Gesammelte Philosophische Abhandlungen Zur Philosophie des Unbewussten*, (1872), Kessinger Publishing, 2010.
- E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewußten* (1869), Holziger, Berlin 2014.
- K. Hedwig, *Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano*, «Grazer philosophische Studien», 5, 1978, pp. 67-82.
- K. Hedwig, *Über das intentionale Korrelatenpaar*, «Brentano Studien», 3, 1991, pp. 47-63.
- M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969; trad. it. a cura di E. Mazzarella, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo ed Essere*, Guida, Napoli 1980.
- H. Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, L. Voss, Leipzig 1867.
- M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, Paris 1985; trad. it. di V. Zini, a cura di M. Bertani, *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, GEF, Firenze 1990.
- J.F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, A. W. Unzer, Königsberg 1824.
- J.F. Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, II Auflage, A. W. Unzer, Königsberg 1834.
- F. Hillebrand, *Zur Lehre von der Hypothesenbildung*, in: «Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften», Philosophisch-historische Classe, Bd. 134, Jahrgang 1895, VI Abhandlung, Wien 1896.
- J.C. Hoffbauer, *Naturlehre der Seele. In Briefen*, Halle 1796.
- A. Horwicz, *Psychologische Analysen. Auf physiologischer Grundlage. Ein Versuch zur neuen Begründung der Seelenlehre*, Pfeffer, Halle 1872.
- D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1740), Oxford University Press, Oxford 1965; trad. it. *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, Vol. 1, a cura di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Bari 2002.
- D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), Open Court Publisher, Chicago 1927
- E. Jones, *The life and the work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York, 3 voll., 1953; trad. it. *Vita e opere di Freud*, Garzanti, Milano, 3 voll., 1977.

- M. Kaiser, *El Saftig, Unbewusstes; das Unbewusste*, in J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe AG Verlag, Basel 1971 ff. (2001), Bd. 11, pp. 124-133.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), a cura di T. Valentiner, Meiner, Leipzig 1919; trad. it. *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, a cura di V. Mathieu (1959), Bari 2005.
- I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), a cura di A. Höfler, Pfeffer Verlag, Leipzig 1900, p. 7. Cfr. in generale l'intera *Vorrede* in ivi, pp. 3-14.
- I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), hrsg. von J. H. Kirchmann, Heimann, Leipzig 1880.
- A. Kastil, *Franz Brentano und der Positivismus*, in: «Wissenschaft und Weltbild», 2 (1949), p.272-282.
- G. Kalkov, *Descartes und Brentano. Eine erkenntnistheoretische Gegenüberstellung*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 1936-37, 30: pp. 580-615.
- A. Kemmerling, *Descartes über das Bewusstsein*, in *Studia Philosophica* 55 (1996), Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, pp. 85-114.
- A. Koyré, *Galileo and Plato*, in: «journal of the history of ideas», 5, pp. 400-428.
- S. Krantz, *Brentano on 'Unconscious Consciousness'* in: «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. 1, No. 4, June 1990.
- O. Kraus, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, C.H. Beck, München 1919.
- F. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), Verlag von J. Baedeker, Iserlohn und Leipzig 1887.
- G.W. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), in *Philosophische Schriften*, a cura di J. C. Gerhardt, Berlin 1999; trad. it. a cura di F. Barone, Zanichelli, Bologna 1968.
- G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704), Ernest Flammarion, Paris 1921; trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Vol. 2, UTET, Torino 1968.
- G.W. Leibniz, *Epistolaris de historia etymologica dissertatio*, in Id., *Il naturale e il simbolico*, Bulzoni, Roma 1991, pp. 201-271, p. 215.
- G.W. Leibniz, *Monadologia* (1714), § 14, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Vol. 1, UTET, Torino 1968.
- G.W. Leibniz, *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* (1714), in Id., *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Vol. 1, UTET, Torino 1968.

- M. Lenoci, C. Rosso, *Brentano*, in *Enciclopedia filosofica*, volume II, Bompiani, Milano 2006, pp. 1457-1460.
- M. Lenoci, *Il metodo della filosofia di Franz Brentano*, Vita e Pensiero, Milano 1992.
- F. Leoni, *La coscienza come cosa, come inconscio, come atto mancato, come evento del mondo. Note su psicoanalisi e fenomenologia*. <http://www.psichespi.it/unproblematicoscienza/3/LEONI-1.pdf>.
- P. Linke, *Neupositivismus und Intentionalität*, in *Naturwissenschaft und Metaphysik, Abhandlungen zum Gedächtnis des 100. Geburtstages von Franz Brentano*, a cura di R. Fürth, Roher, Brünn-Leipzig 1939.
- T. Lipps, *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie* (1897), in T. Lipps, *Schriften zur Psychologie und Erkenntnistheorie*, a cura di F. Fabbianelli, vol. 1, pp. 337-353.
- T. Lipps, *Psychische Vorgänge und psychische Causalität* (1901), in T. Lipps, *Schriften zur Psychologie und Erkenntnistheorie*, a cura di F. Fabbianelli, vol. 2, pp. 117-148.
- J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), Clarendon Press, Oxford 1844; trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1971.
- R.H. Lotze, *Logik*, Weidemannsche Buchhandlung, Leipzig 1843.
- R.H. Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, Leipzig, Hirzel, 1856.
- R.H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen* (1874), hrsg. von G. Misch, Meiner, Leipzig 1912.
- L. Lütkehaus, *Dieses wahre innere Afrika. Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud* (1989), Psychosozial-Verlag, Gießen 2005.
- F. Madioni, *Una teoria del soggetto in Freud, tra Brentano e Husserl*, in: «Comprendre» 16-17-18, 2008, pp. 268-278.
- C. Majolino, *Appunti su Husserl, Brentano e la questione delle rappresentazioni simboliche*, in *Filosofia e linguaggio in Italia*, 2002, pp. 82-92.
- C. Majolino, *Des signes et des phénomènes. Husserl, l'intrigue des deux psychologies et le sujet transcendantal*, in C. Majolino, F. De Gandt, *Lectures de la Krisis de Husserl*, Virn, Paris 2008, pp. 161-195.
- C. Majolino, *Molteplicità e costituzione. Un manifesto per la fenomenologia*, in *L'attualità della fenomenologia*, a cura di C. Di Martino, Rubbettino, Milano 2012, pp. 95-133.
- E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Springer, Martinus Nijhoff («Phaenomenologica» 59), Den Haag 1974.

- J.C. Marek, *Psychognosie – Geognosie. Apriorisches und Empirisches in der deskriptiven Psychologie Brentanos*, in: «Brentano Studien» 2, cit., pp. 53-61.
- R. Martinelli, *Origine dei concetti e logica pura. Herbart, Lotze e Husserl*, in *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)*, a cura di S. Poggi, Unicopli, Milano 2002, pp. 173-201.
- H. Maudsley, *The Physiology and Pathology of the Mind*, D. Appleton And Company, 443 & 445 Broadway, New York 1867.
- F. Mayer-Hillebrand, *Franz Brentanos Einfluß auf die Philosophie seiner Zeit und der Gegenwart*, in: «Revue International de Philosophie 20 (1966)», pp. 373-394.
- J.St. Mill, *A System of logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence, and Methods of Scientific Investigation (1843)*, Harper and Brothers Publisher, New York 188; trad. it. di M. Trincherro, *Sistema di logica induttiva e deduttiva*, UTET, Torino 1988.
- J.St. Mill, *An examination of Sir William Hamilton's philosophy, and of the principal philosophical questions discussed in his writings*, Longmans Green & Co., London 1865.
- D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London 2000.
- D. Münch, *Brentanos Lehre von der intentionalen Inexistenz*, in *From Bolzano to Wittgenstein*, a cura di J.C. Nyiri, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1986, pp. 119-127.
- Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer («Phaenomenologica» 128), Dordrecht/Boston/London 1993.
- P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, J.C.B. Mohr, Freiburg 1888.
- P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, vol. I, Tubinga 1912.
- I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (1687)*, James Maclehose, Publisher to the University, Glasgow 1871.
- A. Nicholls e M. Liebscher (a cura di), *Thinking the Unconscious*, Cambridge University Press, New York 2010.
- M. Nida-Rümelin, *La nozione di soggetto cosciente e la sua base fenomenologica nell'autocoscienza preriflessiva*, in: «Rivista di filosofia», vol. CIV, n. 3, dicembre 2013, a cura di S. Gozzano e M. De Caro, pp. 485-504.
- E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961.
- E. Paci, *La psicologia fenomenologica e il problema della relazione tra inconscio e mondo esterno*, in: «Aut Aut», n. 64, pp. 314-334.
- Platone, *Teeteto*, in Id. *Opere*, Vol. I, trad. it. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 1974.

- Platone, *Eutidemo*, in Id. *Opere*, Vol. I, trad. it. di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 1974.
- Platone, *Menone*, in Id. *Opere*, Vol. I, trad. it. di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 1974.
- S. Poggi, *Le origini della psicologia scientifica*, Loescher Editore, Torino 1980.
- S. Poggi, *Introduzione al positivismo*, Laterza, Roma Bari 1991.
- S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977.
- S. Poggi, *Inconscio, memoria, immaginazione e nevrosi nelle psicologie di fine secolo* in: Accerboni, *La cultura psicoanalitica*, Pordenone, edizioni Studio Tesi 1987, pp. 487-500.
- S. Poggi, *Il Positivismo*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- G. Preti, *I fondamenti della logica formale pura, nella Wissenschaftslehre di B. Bolzano e nelle Logische Untersuchungen di Husserl*, in «Sophia», III, 1-2 (1935).
- A. Reimherr, *Die philosophisch-psychologischen Grundlagen der Österreichischen Wertlehre: Franz Brentano und Carl Menger*, Univ. Diss. Würzburg 2005.
- H. Reiner, *Gewissen*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Schwabe & Co., Basel 2001, III Bd., pp. 574-592.
- P. Ricoeur, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Edition du Seuil, Paris 1965; trad. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- I. Rotella, *L'unico riferimento a Brentano nelle Opere di Freud*, in: «Palinsesti», Pellegrini Editore, Cosenza 2012.
- S. Roux, *Pour une conception polémique du cartésianisme. Ignace-Gaston Pardies et Antoine Dilly dans la querelle de l'âme des bêtes, Qu'est-ce qu'être cartésien?*, ENS Editions, pp.315-337, 2013. <halshs-00813052>.
- K. Sachs-Hombach, *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte*, Verlag Karl Aber, München 1993.
- W. Schüßler, *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus)*, De Gruyter, Berlin/New York 1992.
- A.M. Serra, *Archäologie des (Un)bewussten. Freudsfrühe Untersuchung der Erinnerungsschichtung und Husserls Phänomenologie des Unbewussten*, Ergon-Verlag, Würzburg 2010.
- H. Spiegelberg, *Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl*, «Studia philosophica», 39, 1970, pp. 189-216.
- S. Sportelli, *Sartre e la psicoanalisi*, Dedalo, Bari 1981.

- S. Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst*, Springer («Phaenomenologica» 178), Dordrecht 2006.
- L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht 2007.
- R. Terzi, *Esperienza o tautologia? La questione dell'evento in Heidegger*, in *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea*, a cura di M. Di Martino, Aracne, Roma 2013.
- E. Tinaburri, *Husserl e Aristotele. Coscienza immaginazione mondo*, Franco Angeli, 2011.
- Tommaso d'Aquino, *De veritate*, ??
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ??
- F. S. Trincia, *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 2008.
- M. Ubiali, *Wille, Unbewusstheit, Motivation: Der ethische Horizont des Husserlschen Ich-Begriffs*, Ergon-Verlag, Würzburg 2012.
- J.C. Vargas Bejarano, *Phänomenologie des Willens. Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*, Frankfurt a. m. 2005.
- E.H. Weber, *Der Tastsinn und das Gemeingefühl* (1851), Salzwasser, Paderborn 2015.
- F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, CEDAM, Padova 1976.
- F. Volpi, *War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles Konzeption der Psychologie als Wissenschaft*, in: «Brentano Studien 2», 1989.
- F. Volpi, *Tra Aristotele e Kant: orizzonti prospettive e limiti del dibattito sulla "riabilitazione della filosofia pratica"*, in *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C.A. Viano, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, pp. 128-148.
- F. Volpi, *praktische Vernunft inmitten ihrer technischen Entmachtung*, in *Ernst Jünger zum Hundertsten*, a cura di G. Figal, H. Schwilk, Klett-Cotta, Stuttgart 1995, pp. 72-93.
- E. Völmicke, *Das Unbewusste im Deutschen Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005.
- L.L. Whyte, *The unconscious Before Freud*, Basic Books, New York 1960; trad. it. di F. Cardelli, *L'inconscio prima di Freud*, Astrolabio – Ubaldini Editore, Roma 1970.
- W. Windelband, *Die Hypothese des Unbewußten*, in: «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1914.

- C. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Halle 1719, quarta ed., Halle 1747.
- C. Wolff, *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata*, Frankfurt e Leipzig 1732, nuova ed., Typis Dionysii Ramanzini Bibliopolae Apud S. Thomam, Verona 1736.
- W. Wundt, *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, C. F. Winter'sche Verlagshandlung, Leipzig und Heidelberg 1862.
- W. Wundt, *Über die Definition der Psychologie*, in: «Philosophische Studien», a cura di W. Wundt, 12. Band, 1. Heft, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1895, pp. 1-66.
- D. Zahavi, *Brentano and Husserl on self-awareness*, in: «Études Phénoménologiques» 27-28, 1998, pp. 127-168.
- D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity: a Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston 1999.
- D. Zahavi, *Michel Henry and the phenomenology of the invisible*, in «Continental Philosophy Review», 32/3, 1999, pp. 223-240.
- D. Zahavi, *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, in «Husserl Studies», 18, 2002, pp. 51-64.
- R.H. Ziegler, *Die Phänomenologie und die Provokation des Unbewussten*, in: «Husserl Studies» 26/2, 2010, pp. 107-130.
- G. Zingari, *Brentano und Leibniz: Erkenntnistheoretische Grundlagen*, in: «Brentano Studien» 2, 1989, pp. 31-42.