

IL CONCETTO DI MONADE NELLA FENOMENOLOGIA* ANDREA ALTOBRANDO**

Abstract: The concept of “monad” in phenomenology, particularly in Husserl’s thought, is both intriguing and controversial. On one hand, the use of the term seems obvious, given its grounding in research on intersubjectivity; on the other, it presents problems related to its metaphysical connotations, risking the suggestion of a solipsism that Husserl himself sought to avoid. Husserl retrieves the monad, typically associated with Leibniz’s metaphysics, to explore subjectivity as a dynamic and complex unity, moving beyond a static view of consciousness. In this context, the monad is seen as a way to express the relationship between ego, cogito, and cogitatum, opening up a deeper understanding of experience. Despite recent critiques, it is unclear whether Husserl’s monadology can genuinely evade the metaphysical implications tied to Leibniz’s concept. Therefore, it is essential to interpret Husserl’s monad primarily in epistemological terms, using it to address metaphysical questions without reaching definitive answers. A schematic evaluation of the concept of the monad in Husserl may shed light on its meaning, limits, and implications within the phenomenological context.

Keywords: Phenomenology, Monad, Husserl, Perception, Consciousness

Introduzione

L’utilizzo del concetto di “monade” in fenomenologia può apparire tanto scontato quanto problematico, se non addirittura inaccettabile: scontato perché, a più di novant’anni dalla pubblicazione (in francese) delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, la famiglia semantica del termine monade è ormai parte piuttosto ricorrente delle ricerche fenomenologiche sull’intersoggettività; problematico, e ai limiti dell’accettabilità, in quanto si tratta di un termine di straordinario peso metafisico e che sembra anche condannare il discorso fenomenologico a una forma di solipsismo, ciò a cui molti fenomenologi hanno sempre tentato di sottrarre la riflessione husserliana, e che i testi stessi di Husserl sembrano aver scongiurato. D’altra parte, è proprio a proposito dell’intersoggettività che la proposta di Husserl di una monadologia fenomenologica è stata considerata degna di attenzione. Nel

* Finanziato dall’Unione europea – Next Generation EU, Missione 4 Componente 1 CUP C53D23008700001.

** Professore di Filosofia Teoretica – Università di Padova.

quadro fenomenologico, almeno per quanto emerge dai molti manoscritti husserliani sull'intersoggettività, l'affermazione di un sistema monadologico sembra dare voce proprio alla pluralità originaria dei soggetti e rivelare la trascendentalità dell'intersoggettività in quanto tale.

Si potrebbe credere che l'utilizzo del termine monade da parte di Husserl sia avventato. Husserl è noto per non essere stato un grande storico della filosofia e anche per aver spesso utilizzato con una certa leggerezza termini che nella tradizione filosofica occidentale hanno una estrema "pesantezza" metafisica. Eppure, a ben vedere, è proprio cercando di svolgere in modo rigoroso l'indagine *concreta* della soggettività che si dischiude allo sguardo del fenomenologo che Husserl giunge a recuperare il termine che normalmente si lega al sistema "metafisico" leibniziano – nel senso anche proprio di una teoria extra-fenomenologica, che pretende di avere uno sguardo sul "tutto" al di là di quello che appare e di come appare. A differenza delle riflessioni di Husserl sulla soggettività e sulla vita soggettiva che caratterizzano i testi della cosiddetta fenomenologia statica, la riflessione monadologica intende cogliere ed evidenziare che la soggettività è un'unità dinamica complessa. Essa comporta parti che vanno al di là di ciò che un'analisi statica può rivelare, e che vanno oltre la coscienza attuale, nonché oltre quella chiara e distinta, tanto di sé che del mondo circostante. La comprensione monadologica della soggettività può essere considerata come il superamento di un'idea di soggettività sia come puro polo dell'esperienza sia come parte meramente noetica dell'esperienza. In questo senso, "monade" può essere considerata un'etichetta per esprimere il campo fenomenologico costituito da *ego-cogito-cogitatum*. Tuttavia, l'idea che per comprendere appieno l'esperienza dobbiamo considerare tutti questi elementi, i loro diversi gradi di evidenza, e la loro relazione interna, è sufficiente per sostenere una monadologia fenomenologica?

Fino a pochi anni fa sono state poche le analisi critiche approfondite dell'idea di monade e della monadologia di Husserl. Alcuni di questi tentativi hanno cercato di valutare le somiglianze e le differenze tra il concetto di monade di Husserl e quello di Leibniz, mentre altri hanno cercato di stabilire la legittimità e il senso proprio dello sviluppo di una vera e propria monadologia fenomenologica¹. Tuttavia, è tutt'altro che evidente che la

¹ I primi articoli che si propongono di offrire una ricognizione storica di come Leibniz sia stato letto e recepito da Husserl restano anche pressoché gli unici fino a oggi, e sono: van Breda, H. L., "Leibniz' Einfluss auf das Denken Husserls", *Studia leibnitiana* 5, 1971, pp.

riformulazione di Husserl del concetto di monade possa davvero superare le implicazioni metafisiche chiaramente implicate da quello leibniziano. Non basta affermare che la fenomenologia di Husserl non può accettare dogmaticamente l'idea di un'armonia prestabilita, né che le monadi di Husserl hanno finestre. Occorre chiedersi se tali differenze siano o meno coerenti con una comprensione monadica dell'evidenza fenomenologica stessa.

138-145; Ehrhardt, W. E., "Die Leibniz-Rezeption in der Phänomenologie Husserls", *Studia leibnitiana* 5, 1971, pp. 146–155. In seguito, diversi autori hanno provato a comprendere se e come la monadologia possa essere implementata all'interno della fenomenologia husserliana: Meist, K.-R., "Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 34, 1980; Richir, M., "Monadologie transcendente e temporalisation" in S. Ijsseling (a cura di), *Husserl- Ausgabe und Husserl-Forschung*, Den Haag, Nijhoff 1989, pp. 151-172; Strasser, S., "Monadologie und Teleologie in der Philosophie Edmund Husserls", *Phänomenologische Forschungen* 22, 1989, pp. 217-235; Cristin, R., "Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz", *Studia Leibnitiana* XXII, 2, 1990, pp. 163-174; Kaehler, K. E., "Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität", *Tijdschrift voor Filosofie*, 57/4, 1995, pp. 672-709; Mertens, K., "Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz", *Husserl Studies*, 17, 2000, pp. 1-20; Kaehler, K. E., "Das Bewusstsein und seine Phänomene: Leibniz, Kant und Husserl", in R. Cristin e K. Sakai (a cura di), *Phänomenologie und Leibniz*, Freiburg-München, Alber 2000, pp. 42-74; Sakai, K., "Die Fensterlosigkeit der Monade. Ein Aspekt der Frage nach dem Anderen", in H. Huni e P. Trawny (a cura di), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin, Duncker & Humblot 2002, pp. 751-771; MacDonald, P. "Husserl, the Monad and Immortality", *The Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 7/2, 2007; Iribarne, J., *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias 2002; Vergani, M., "La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de 'monadologie'", *Etudes philosophiques* 2004, pp. 535-552; Pradelle, D., "Monadologie et phénoménologie", *Philosophie* 92, 2006, pp. 56-85; Altobrando, A. *Husserl e il problema della monade*, Torino, Trauben 2010 (<https://www.research.unipd.it/handle/11577/3299582>); Shim, M., "Monad and Consciousness in Husserl: A Quasi-representationalist Interpretation", *Discipline Filosofiche* 23/2, 2013, pp. 175-190; Perreau, L. "Phénoménologie et métaphysique : les usages de Leibniz dans la philosophie husserlienne", *Discipline filosofiche* 23/2, 2013; Altobrando, A., "La variazione husserliana del concetto di monade", *Discipline filosofiche* 23/2, 2013; Mayzaud, Y., "Personne, communauté et monade", Paris, L'Harmattan, 2014; Tieszen, R., "Leibniz, Husserl and Gödelian Monadology", in G. Crocco e E. Engelen (a cura di), *Kurt Gödel Philosopher-Scientist*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence (<http://books.openedition.org/pup/53705>); Altobrando, A., "Monad", in D. De Santis, B. Hopkins e C. Majolino (a cura di), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, New York, Routledge, pp. 292-303; Kern, I., *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie. Zu einer Synthese von Husserl und Leibniz*, Basel, Schwabe Verlag 2021.

Nel seguito mostrerò che una comprensione fenomenologico-husserliana della monade non solo non può essere considerata di per sé implicante alcune tesi metafisiche che caratterizzano la monadologia di Leibniz, ma una monadologia fenomenologica non ci permette nemmeno di prendere una posizione definitiva riguardo a tali tesi. Affermerò, infatti, che la monade di Husserl deve essere interpretata principalmente ed esclusivamente in termini epistemologici. Come tale, l'idea di monade offre alcuni elementi per affrontare questioni metafisiche e ontologiche, come il pluralismo e il monismo, l'eternità e la teleologia, ma non è sufficiente a determinarne la soluzione.

Poiché, come sostiene lo stesso Husserl, la comprensione monadologica della soggettività comporterebbe una riformulazione di tutte le questioni fenomenologiche² – e, come ho appena suggerito, anche extra-fenomenologiche –, in quanto segue mi limiterò a offrire una valutazione schematica di alcune caratteristiche principali di un (possibile) concetto husserliano di monade, lasciando da parte questioni puntuali di ricostruzione storico-filologica. In questo modo, spero di mostrare il senso principale, i limiti e le possibili implicazioni di una rigorosa comprensione fenomenologico husserliana della monade.

La monade di Husserl nasce dalla riflessione

Non solo per ragioni “filologiche”, ma soprattutto sistematiche, va sottolineato che l'idea husserliana di monade deriva storicamente da una riflessione che Husserl compie intorno al 1908³. Per essere più precisi, da una doppia riflessione. La prima riflessione è rappresentata dalla cosiddetta riduzione trascendentale-fenomenologica. La seconda riflessione riguarda il risultato di questa riduzione. Osservando ciò che “resta” dopo la riduzione, ci

² “Da das monadisch konkrete ego das gesamte wirkliche und potentielle Bewusstseinsleben mit befasst, so ist es klar, dass das Problem der phänomenologischen Auslegung dieses monadischen ego (das Problem seiner Konstitution für sich selbst) alle konstitutiven Probleme überhaupt in sich befassen muss” (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1921-1928*, a cura di I. Kern, Den Haag, Nijhoff 1973, p. 18).

³ “Entwicklung der Welt ist Entwicklung des Bewusstseins, und alles Physische ist selbst nur eine Beziehung zwischen Bewusstseinen, deren Wesen so geartet ist, dass wir in unserem Denken sie setzen müssen in Form der physikalischen Materien, Kräfte, Atome etc., womit wir im Grunde *Leibnizens Monadenlehre* erneuert hätten” (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, a cura di I. Kern, Den Haag, Nijhoff 1973, p. 7).

si rende conto che si tratta di un insieme-campo di esperienze. Il termine monade ha, dunque, innanzitutto lo scopo di esprimere esattamente il risultato della riduzione trascendentale-fenomenologica. Non bisogna trascurare questo aspetto, altrimenti si perde il senso proprio della monade husserliana. In un manoscritto datato appunto 1908, Husserl si chiede se il risultato della riduzione fenomenologica, cioè quella che chiama “coscienza assoluta”, non debba essere inteso come una monade. In questo manoscritto, tuttavia, nota anche che alcune delle caratteristiche apparentemente necessarie di un sistema monadologico, come l’eternità della monade e la presunta indipendenza della coscienza da un corpo (dato), non possono non creare qualche imbarazzo (*Verlegenheit*) fenomenologico.

Husserl utilizza poi nuovamente, e questa volta pubblicamente, una terminologia monadologica nelle lezioni tenute durante il semestre invernale 1910/11 su “I problemi fondamentali della fenomenologia”⁴. Analogamente a quanto fa in diversi manoscritti di ricerca, introduce tale terminologia per affrontare il problema dell’intersoggettività. Con la parola “monade” sembra quindi voler sottolineare che la coscienza che si dischiude allo sguardo fenomenologico è sempre individuata e che tale sguardo si colloca sempre e necessariamente a una pluralità di coscienze che sono reciprocamente indipendenti, ma anche in qualche modo interconnesse nella costituzione di un unico mondo comune.

Alcuni anni dopo, nei manoscritti per il secondo volume delle *Idee*⁵, fa nuovamente uso del termine “monade”, ma questa volta la ragione principale di tale uso sembra essere il tentativo di cogliere meglio la piena concretezza della coscienza e della soggettività: non più polo noetico dell’esperienza e non più polo statico della stessa, bensì flusso noetico-noematico con un orizzonte temporale e uno sfondo di abitudini e istinti.

Più tardi, nei manoscritti per una, progettata e mai realizzata, *Grande opera sistematica*, che risalgono all’inizio degli anni Venti, Husserl cerca di approfondire le precedenti comprensioni monadologiche della coscienza e della soggettività elaborando tutti gli aspetti che ne derivano – cioè principalmente la piena concretezza e l’individualità della “coscienza assoluta”, nonché la sua relazione con altre coscienze assolute – in modo

⁴ Pubblicate in: E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1921-1928*, a cura di I. Kern, Den Haag, Nijhoff 1973, p. 111-194 [tr. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, a cura di E. Costa, Macerata, Quodlibet 2008].

⁵ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1921-1928*, a cura di I. Kern, Den Haag, Nijhoff 1973, p. 1-300.

sistematico e completo. Il concetto di monade e l'idea di sistema monadologico che egli propone nelle *Meditazioni cartesiane* si basano sulle riflessioni contenute in questi manoscritti. Tuttavia, nelle *Meditazioni cartesiane* non troviamo molto di più di un riassunto del significato di monade e delle linee molto generali, se non vaghe, di una monadologia fenomenologica. Manca una chiara e solida giustificazione del concetto di monade, così come un'indagine completa e appropriata del suo portato sistematico, sia da un punto di vista fenomenologico che metafisico-ontologico. Lo stesso Husserl ne è ben consapevole, come dimostrano i manoscritti in cui prova a stabilirne meglio la portata.

In questo senso, dobbiamo nuovamente sottolineare che l'idea di interpretare la fenomenologia in modo monadologico nasce dal tentativo di mettere a fuoco e valutare adeguatamente il risultato della riduzione trascendentale-fenomenologica. Questo può essere considerato, infatti, un passo fondamentale verso una riflessione più ampia. Se si esaminano i testi di Husserl, si scopre, infatti, che egli dapprima non *individua* adeguatamente la "coscienza assoluta" che deriva da tale riflessione. Ciò significa che all'inizio non si preoccupa della singolarità della "coscienza pura". Tuttavia, è proprio nel tentativo di affinare meglio tale coscienza che Husserl si rende conto che il flusso assoluto che si raggiunge attraverso la riduzione, per essere adeguatamente compreso nella sua piena concretezza, deve essere riconosciuto come individuato. Attraverso la riduzione non raggiungiamo una sorta di coscienza universale, panica, o ubiquitaria. Ci rendiamo piuttosto conto che ciò che abbiamo ottenuto "in purezza", cioè ciò che ci ritroviamo a osservare è qualcosa di strutturalmente, cioè essenzialmente, individuato e qualcosa che si differenzia da un "esterno", sia esso il "mondo esterno" o gli "altri soggetti". Quest'ultimo aspetto è di fondamentale importanza.

Una delle ragioni per adottare una visione monadologica è, come si vede, suggerita dalla "cosa in sé" che è il risultato della riduzione. Dopo aver realizzato la riduzione, ci si trova in un campo di esperienze. Gran parte - anzi, la maggior parte - di queste esperienze si estende al di là del campo dell'evidenza. Sono in qualche modo intrecciate e connesse con esperienze attuali e più chiare, ma risultano inattuali o inattualizzate e tendenzialmente oscure e confuse. Il compito della fenomenologia, soprattutto nella sua forma genetica, consiste nell'analizzare e chiarire tali interconnessioni e intrecci. Considereremo questo aspetto in un secondo momento. Prima di tutto sottolineiamo ancora una volta e con maggiore precisione perché i risultati della riduzione ci portano a un punto di vista monadologico.

Abbiamo visto che, se adeguatamente compreso, il risultato della riduzione non è una coscienza universale pre-individuale. Si tratta piuttosto

di un flusso individuato di esperienze. Tuttavia, Husserl insiste nel considerare tale flusso come una “coscienza assoluta”. Come è possibile? L’affermazione di Husserl, apparentemente ingiustificabile e più metafisica che fenomenologica, è in realtà legittima e ha senso se consideriamo che la coscienza “pura” derivante dalla riduzione è certamente individuata, quindi limitata, ma la limitazione è qualcosa che appare nel flusso stesso, costituendo così una sorta di caratteristica epistemicamente indipendente della stessa coscienza singolare. Ritengo che questa caratteristica (in qualche modo contraddittoria) della coscienza pura sia ciò che porta Husserl, e forse inevitabilmente ogni riflessione fenomenologica rigorosa, ad abbracciare una mentalità monadologica.

Per comprendere, cioè giustificare, questa affermazione e per meglio valutare il significato di un concetto fenomenologico di monade, vediamo allora di tratteggiarne alcune caratteristiche principali.

La monade di Husserl è un’unità epistemica

Il primo accenno a un sistema monadologico fatto da Husserl è piuttosto rilevante, perché mostra che una comprensione monadologica sembra seguire logicamente da una comprensione puramente fenomenologica dell’esperienza e dai suoi gradi di evidenza. Infatti, il termine monade sembra innanzitutto dare voce al fatto che, riducendo la nostra riflessione a ciò che si dà nell’esperienza, e data la struttura mereologica dell’esperienza stessa, tutto ciò che cade nel campo di questa osservazione riflessiva è, in un qualche senso la cui definizione più precisa sta proprio all’analisi fenomenologica chiarire, una componente dell’esperienza. Sotto questo aspetto, il termine monade può essere considerato appropriato pertanto a sottolineare l’unitarietà del flusso puro di coscienza e, al contempo, sia le relazioni interne tra vissuti e parti di vissuti che tra le loro qualità e gradi epistemici (chiarezza, distinzione, adeguatezza, ecc.). La coscienza pura non è un aggregato, ma, per quanto complessa e sfaccettata, è un’unità “semplice”, cioè un insieme di parti reciprocamente dipendenti. È costituita dalle diverse esperienze vissute e dai loro rispettivi momenti. Tali esperienze vissute sono esse stesse momenti dell’intero campo di coscienza, cioè sono parti dipendenti, o non-indipendenti. Ogni esperienza vissuta è immediatamente o mediamente connessa con le altre esperienze vissute, o fondata su di esse. Nel caso di una relazione mediata, la mediazione stessa fa parte dell’insieme considerato, cioè della monade. Pertanto, credenze si connettono a vissuti di percezione o di comprensione, desideri a eventuali immaginazioni, ricordi a sentimenti e

percezioni passate, ecc., e tutto ciò comporta gradi maggiori o minori di evidenza e certezza rispetto a quanto viene di volta in volta inteso.

Questo è un primo motivo, e forse il principale, per considerare la coscienza pura come una monade. Grazie alla sua capacità di “tenere insieme” da sola tutti i propri vissuti e le loro parti, è qualcosa di indipendente. L’approfondimento di questo aspetto porta poi Husserl a considerare la coscienza pura come una sostanza.

La monade di Husserl è una sostanza epistemica

L’aspetto “sostanziale” della coscienza pura è considerato da Husserl soprattutto in alcuni manoscritti degli anni Venti⁶, dove cerca di capire che cosa possa essere considerato una sostanza da un punto di vista fenomenologico. Anche a questo proposito, però, va sottolineato che l’autonomia che caratterizza la coscienza pura è principalmente – se non esclusivamente – di tipo epistemologico. La nota definizione di coscienza pura data da Husserl in *Idee I* come *quod nulla “re” indiget ad existendum*⁷, che deriva dalla definizione di sostanza di Cartesio⁸, viene meglio riformulata dallo stesso Husserl qualche anno dopo come *quod in se et per se concipitur*, che è una definizione di sostanza offerta da Spinoza⁹. Una volta adottata questa definizione di sostanza, Husserl la applica alla monade. Questa formulazione permette a Husserl di evidenziare meglio che la monade non ha bisogno di nient’altro per “concepire” se stessa. La coscienza pura non ha bisogno dell’esistenza di un mondo esterno a sé per comprendersi, perché per la coscienza pura ciò che è rilevante è l’apparire del mondo nell’esperienza. È quindi un’unità epistemica, ovvero una sostanza epistemica, ovvero una monade.

Per chiarezza, ricordiamo brevemente che la coscienza pura è, per Husserl, costituita da tre tipi principali di elementi, cioè noesi, dati iletici e noemi, più le varie relazioni tra questi elementi. La peculiarità di un’unità

⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1921-1928*, a cura di I. Kern, Den Haag, Nijhoff 1973, pp. 292-299.

⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Band I*, a cura di K. Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff 1976, p. 115 [tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 121].

⁸ Cfr. R. Descartes, *I principi della filosofia*, a cura di P. Cristofolini, Torino, Bollati Boringhieri 1992, Parte I, art. 51.

⁹ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, a cura di S. Landucci, Roma-Bari, Laterza 2009, Parte I, Definizione 3.

forte, o semplice, è che tutti gli elementi sono reciprocamente connessi per mezzo di qualcosa che è compreso nel tutto o dal tutto stesso. Considerando che le sintesi, siano esse attive o passive, che ci permettono di vedere un mondo, si realizzano nel flusso dell'esperienza, non c'è bisogno che quest'ultima si affacci al di là di se stessa per comprendere e, ciò che è principalmente in gioco, per conoscere sia se stessa che il mondo di cui fa esperienza. Ciò significa anche che, se assumiamo il puro flusso di esperienza come risultato della riduzione, ci rimane qualcosa di più di un soggetto inteso come unità psicofisica. Ci si ritrova, bensì, con quest'ultimo e tutti i correlati delle sue esperienze (intenzionali). Questo è uno dei motivi principali per cui il termine "monade" è più adatto di quello di "pura soggettività" per esprimere il campo che otteniamo attraverso la riduzione fenomenologica e nel quale ci muoviamo durante la ricerca fenomenologica. Esplorare e conoscere la monade non coincide con l'esplorazione e la conoscenza del soggetto dell'esperienza, ma piuttosto con l'esplorazione e la conoscenza di tutto ciò che è implicato nell'esperienza – naturalmente, soggetto compreso, ma questo diventa, per così dire, una parte del campo d'indagine fenomenologica, e non il suo luogo, o campo, complessivo di osservazione.

Per tutti questi motivi, la monade deve essere considerata come una sostanza "concettualmente" indipendente. È un insieme che comprende tutte le parti di cui ha bisogno per conoscere e comprendere se stessa, cioè non solo il suo lato soggettivo, ma anche gli oggetti del mondo per quanto, per così dire, ne è dato saperne. L'indipendenza concettuale significa che il soggetto monadico è in grado di conoscere se stesso e di diventare oggetto di se stesso senza bisogno di andare oltre se stesso. In altre parole, per comprendere l'esperienza e conoscere ciò che appare nell'esperienza, non c'è bisogno di supporre qualcosa al di fuori di essa. Per conoscere se stessa, una monade non ha bisogno di postulare una realtà ulteriore, cioè una realtà che non sia in qualche modo sperimentata. Pertanto, la monade è cognitivamente autosufficiente.

Bisogna, a questo proposito, ricordare che la monade di Husserl si estende oltre la sfera dell'intuizione propria, dell'intuizione chiara e distinta e della conoscenza adeguata.

Il campo di evidenza rivelato dalla riduzione è dato in modo chiaro, apodittico e adeguato. Tuttavia mostra elementi, cioè altre esperienze e i rispettivi contenuti, che vanno oltre la chiarezza e l'adeguatezza, pur mantenendo l'apoditticità. Questa idea è notoriamente espressa dal concetto

di *lebendige Gegenwart* di Husserl, il presente vivente¹⁰. Questo è il “momento” in cui ogni evidenza apodittica deve essere trovata e su cui ogni credenza deve essere fondata. Tuttavia, la fondazione delle credenze nel presente vivente non trasforma tali credenze in conoscenze. Ciò che è dato apoditticamente in modo inadeguato o come non propriamente conosciuto non supera tali limitazioni cognitive appearing in un chiaro campo di evidenza. Inoltre, nel presente vivente troviamo legami con esperienze non reali, sia in termini di tempo che di modalità. Ci sono sia ricordi di eventi passati che anticipazioni di eventi futuri, ma anche una coscienza “immediata” e non propriamente rappresentazionale del passato e del futuro, cioè quelle che Husserl chiama ritenzioni e protensioni. Soprattutto queste ultime, insieme a un complesso insieme di esperienze latenti e semiconscie (pulsioni, abitudini, sensazioni di sfondo, ecc.), mostrano che la monade è molto più ampia di ciò che il presente vivente mostra chiaramente e, in qualche modo, adeguatamente.

Il flusso di esperienza riformulato come monade si caratterizza quindi per il suo andare oltre la piena e chiara evidenza, ma anche oltre l'autocoscienza attenta e tematica. Questa sembra essere una caratteristica che la monade di Husserl condivide con quella di Leibniz: la monade comprende le piccole percezioni e si estende fino ai margini del sonno e del completo intorpidimento. In effetti, soprattutto nella cosiddetta “fase genetica”, la fenomenologia di Husserl si propone di indagare anche proprio questi aspetti dell'esperienza. È discutibile se e come ciò sia possibile nel quadro di un'analisi della coscienza. Tuttavia, bisogna almeno riconoscere che esiste una sorta di evidenza “cosciente” di tali esperienze.

In sintesi, l'ambito di una monade, cioè la sua totalità, va oltre la piena evidenza e - come vedremo più avanti - la conoscenza. La monade comporta parti, cioè esperienze, che vanno oltre la chiarezza e la distinzione. La monade è più ampia della sfera dell'evidenza chiara e distinta, e si estende persino su esperienze (e oggetti) che possono a malapena essere considerati coscienti. Vediamo, infatti, che alcune esperienze semioscienti sono collegate a quelle (più) pienamente coscienti e attuali di cui abbiamo un'evidenza adeguata. Di conseguenza, si deve ammettere che queste esperienze semiconscie sono parte integrante della monade. Tutto ciò conduce direttamente alla seguente caratteristica della monade husserliana.

¹⁰ Sul concetto di “presente vivente” in Husserl, si veda l'ancora validissima ed estremamente originale interpretazione di K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, Nijhoff 1966.

La monade husserliana è caratterizzata da una chiusura sfumata del campo dell'evidenza

Un'altra caratteristica che, in generale e al di qua dell'impegno monadologico, la fenomenologia di Husserl condivide con la filosofia leibniziana, e che sicuramente gioca un ruolo importante nell'elaborazione di una monadologia fenomenologica da parte di Husserl, riguarda la teoria della conoscenza. Infatti, Husserl condivide l'idea di Leibniz secondo cui la conoscenza è graduale, passa da idee oscure e confuse a idee chiare, distinte e adeguate. Tuttavia, questo gradualismo riguarda principalmente – se non esclusivamente – l'esperienza e la conoscenza della realtà spaziale e, in qualche misura, del lato soggettivo di una monade, mentre nel quadro husserliano non può essere propriamente il caso di altri soggetti, cioè ciò che riguarda il contenuto delle “altre menti”. Inoltre, Leibniz presuppone che la realtà sia di per sé chiara e distinta, mentre ciò non può essere affermato sulla base della sola riflessione fenomenologica, neppure qualora la si declini in chiave monadologica. Affronteremo questo tema più avanti. Consideriamo innanzitutto i casi in cui il gradualismo sembra reggere anche nel quadro husserliano.

La realtà spaziale è data come contenente più di ciò a cui si possa accedere in modo sensoriale

La conoscenza della realtà spaziale si fonda sulla percezione. È la percezione stessa che ci “insegna” che di volta in volta sperimentiamo più di quanto possiamo adeguatamente conoscere. Questo, tuttavia, non significa che la monadologia husserliana ci porti a porre le cose in sé come noumeni. In un certo senso, diventiamo consapevoli della limitatezza della nostra conoscenza riguardo alla totalità del mondo di cui facciamo esperienza. Questo non significa che non conosciamo le cose come sono “realmente”, ma che la piena realtà delle cose spaziali si estende oltre i limiti della nostra intuizione.

Il concetto di “orizzonte” di Husserl (talvolta piuttosto abusato) è adatto a esprimere questa evidenza apodittica. Sebbene non sia necessario ipotizzare un mondo diverso da quello di cui facciamo esperienza, e che ciò che vediamo non sia come appare, bisogna anche riconoscere che il mondo si mostra al di là della sfera dell'intuizione “propria”. Questo aspetto dell'esperienza “esterna” è stato notoriamente indagato da Husserl, soprattutto nelle lezioni e nei manoscritti riguardanti la costituzione dello

spazio e delle cose spaziali¹¹. Non è possibile qui ricordare in dettaglio tali analisi. È sufficiente sottolineare che esse rivelano che la percezione spaziale è caratterizzata dalla coscienza che lo spazio esterno e gli oggetti spaziali sono più di ciò che vediamo propriamente, cioè di cui abbiamo dati iletici corrispondenti, e di ciò che vediamo in modo chiaro e distinto. Ciò significa, da un lato, che di volta in volta abbiamo esperienza di più di quanto possiamo conoscere propriamente – per esempio, non posso sapere come è fatto il lato opposto di un cubo –, e, dall'altro, che non tutto ciò che percepiamo è dato in una forma precisa – per esempio, vedo che c'è qualcosa che si muove al di là delle finestre dell'edificio dall'altra parte della strada, ma non posso riconoscere chiaramente di che cosa si tratta.

Husserl chiarisce ulteriormente l'inadeguatezza che caratterizza l'esperienza spaziale percettiva attraverso la differenziazione tra orizzonte interno ed esterno. Nel caso dell'orizzonte interno, si tratta di una determinazione più completa della forma e delle caratteristiche di un dato oggetto, mentre l'orizzonte esterno riguarda l'ambiente dell'oggetto o l'intorno della parte di spazio che si trova al centro della nostra attenzione percettiva. Da questi due casi si deve distinguere quello che riguarda i lati "non dati" o "dati impropriamente" degli oggetti percepiti. Mentre nei primi due casi citati si deve arricchire, per così dire, un quadro dato, nel secondo si deve svelare una tela non vista. È importante sottolineare questa differenza perché nei primi due casi si poteva, in una certa misura, ottenere un arricchimento senza perdita, mentre nell'ultimo caso, data la struttura tridimensionale dello spazio e la prospettività della percezione spaziale, non si può rivelare la parte mancante senza perdere di vista un aspetto precedentemente disponibile.

Possiamo, dunque, affermare che tutti i casi di percezione e, di conseguenza, di conoscenza delle entità spaziali sono caratterizzati da gradualità. Possiamo iniziare con una percezione e una conoscenza "povere" delle cose spaziali e procedere verso quelle più ricche. Tuttavia, data la struttura stessa della spazialità, si deve escludere una conoscenza istantanea, piena e adeguata delle entità spaziali. Questo è particolarmente evidente nel caso degli oggetti tridimensionali, ma probabilmente potrebbe essere confermato anche per quelli bidimensionali, data la loro (potenziale) infinita determinabilità.

¹¹ Cfr. E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, a cura di U. Claesges, Den Haag, Nijhoff 1973, in particolare pp. 49sgg.

In generale, possiamo affermare che, per quanto riguarda la percezione spaziale, il grado massimo di conoscenza non può corrispondere alla piena determinazione dello spazio, né di alcun oggetto spaziale, anche convenientemente piccolo.

L'autocoscienza è strutturata temporalmente e l'Io può essere dato solo con delle "frange"

Se passiamo al lato soggettivo dell'esperienza, la situazione è ancora più problematica. Sebbene l'evidenza apodittica dell'Io sia epistemicamente centrale, che cosa e come sia l'Io è tutt'altro che chiaro. La costituzione della propria identità personale è ben lungi dall'essere afferrabile apoditticamente. Dipende, infatti, da una quantità incalcolabile di esperienze, che dovrebbero rivelare almeno le proprie tendenze, cioè il proprio carattere, e che si estendono in gran parte al di là della *lebendige Gegenwart*. Ovviamente, la situazione non migliora se si evita di comprendere il sé in termini di identità personale o di caratteristiche essenziali, cioè se si assume che l'Io corrisponda semplicemente alla totalità di un flusso di coscienza *tout-court*. Quindi, è chiaramente impossibile affermare che in un dato momento possiamo avere una conoscenza piena e adeguata del sé. Ci troviamo, in altre parole, di fronte a un'impossibilità epistemica ancora più forte di quella osservata nel caso degli oggetti spaziali tridimensionali. Possiamo semplicemente scoprire che il soggetto "dell'esperienza" si dà come composto da una moltitudine di "code di cometa"¹² che non si estendono semplicemente nel presente e nel passato, ma anche nel presente stesso, verso i meandri dell'inconscio, delle pulsioni e dell'inconsapevolezza. Tutte le analisi temporali di Husserl possono essere considerate come un instancabile tentativo di cogliere appieno questa struttura in tutte le sue dettagliate frange¹³. Qualcosa di simile si può dire delle sue analisi (in qualche modo sporadiche) della vita istintuale.

In sostanza, la monade come campo di evidenza centrato nel presente vivente ci permette di scoprire alcune strutture essenziali della soggettività, ma non consente di conoscere pienamente e adeguatamente se stessi. Al contrario, ci mostra che tale conoscenza è impossibile – almeno se ci atteniamo all'idea di conoscenza come *adaequatio*. La certezza monadica,

¹² Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, a cura di R. Boehm, Den Haag, Nijhoff 1966, pp. 30, 35, 295, 355, 377-378,

¹³ L'espressione è, chiaramente, ripresa da William James.

essendo analizzabile in modo riflessivo, ci permette di vedere anche i suoi limiti strutturali

Potremmo dire che uno dei risultati che abbiamo raggiunto finora è che non c'è certezza al di là dell'attualità. Possiamo solo dire che c'è più di quanto possiamo vedere chiaramente o, per meglio dire, che sperimentiamo e siamo consapevoli di cose che non conosciamo bene – alcune delle quali sono in linea di principio persino inconoscibili.

Si potrebbe obiettare che qui stiamo riducendo la conoscenza alla certezza e alla conoscenza adeguata. In effetti è così. Dopotutto, in un quadro husserliano, sembra difficile evitare una visione della conoscenza come certezza almeno parzialmente adeguata. In altre parole, possiamo sapere che qualcosa è come pensiamo che sia se e solo se ci sono prove che supportano tale pensiero. L'evidenza deve essere intuitiva, almeno in un quadro husserliano. Di conseguenza, deve esistere un'evidenza intuitiva primordiale che sostenga le nostre credenze – siano esse legate a intuizioni inadeguate o addirittura, come vedremo nel caso di altre menti, all'impossibilità stessa di un'intuizione – dell'oggetto postulato.

Certo, potremmo anche osservare che, dato che un modello di conoscenza strettamente corrispondentista si rivela inadeguato per quasi tutte le possibili conoscenze concrete che possiamo ottenere di noi stessi e del mondo, non ha quasi senso assumerlo. In linea di principio, non vediamo adeguatamente nulla nel presente vivente che possa permetterci di costruire un'idea anche minimamente precisa di ciò che siamo. I ricordi sono soggetti a errori e la memoria non ci offre nemmeno una conoscenza chiara dei nostri ultimi secondi. Pur essendo Husserl ben consapevole di tutti questi problemi, egli sostiene in generale una teoria corrispondentista della conoscenza anche in quest'ambito. Il motivo è che attraverso questo modello possiamo sia individuare le strutture di base dell'esperienza, comprese quelle che in qualche modo sostengono la nostra comune e ingenua autocomprensione, sia valutare i limiti delle nostre credenze. Un risultato piuttosto rilevante dell'applicazione di tale modello è, ad esempio, l'evidenza che la nostra autoconoscenza è in qualche modo fortemente limitata e lontana dall'essere basata esclusivamente sull'auto-osservazione.

Inoltre, possiamo notare che è grazie alle analisi riflessive e all'applicazione della misura epistemica corrispondentista che scopriamo effettivamente una differenza strutturale, forse addirittura ontologica, tra noesis, dati hiletici e noema. Nell'analisi empirica, possiamo di volta in volta sbagliare, o addirittura ignorare, la forma reale di ciascuno di questi elementi, ma possiamo essere certi che appartengono a categorie diverse e a diversi domini dell'esperienza. Anche questa è una scoperta notevole, la cui

importanza è assolutamente cruciale per valutare i vari argomenti riguardanti il realismo e l'idealismo e quelli relativi all'intersoggettività e all'oggettività. In questa sede mi limiterò a considerare alcuni aspetti di questi ultimi.

Le monadi husserliane hanno finestre "chiuse"

Se riduciamo il nostro campo d'osservazione a quanto si mostra "direttamente", dobbiamo riconoscere che facciamo esperienza di altri soggetti. Questo sembra dimostrare che, per riconoscere l'esistenza degli altri, non c'è bisogno di respingere la chiusura epistemica e l'indipendenza della monade che abbiamo descritto sopra. Gli altri sono sperimentati nella "sfera primordiale". Certo, gli altri devono manifestarsi come tali, ma questo non significa che per vedere e sperimentare gli altri dobbiamo uscire dal nostro campo di evidenza. La chiusura epistemica della monade non nega l'esistenza di altre monadi, né ci impedisce di fare esperienza di altre monadi. Al contrario, la comprensione epistemica della monade ci permette, e forse ci obbliga, ad adottare una comprensione pluralistica dell'esperienza e della conoscenza. Infatti, dal momento che gli altri soggetti sono esperiti, e dal momento che sono esperiti come esseri viventi (cioè come dotati almeno di alcune sensazioni di base e, in alcuni casi, di emozioni e pensieri), si è costretti a riconoscere che c'è evidenza di qualcosa a cui non si può avere accesso intuitivo. Questo "regno inaccessibile" non può essere negato, a meno che non si neghi la propria esperienza, cioè l'evidenza che costituisce la base della negazione.

Certamente il cosiddetto problema delle "altre menti" è molto più complesso e sfaccettato di quanto sia possibile analizzare in questa sede. Tuttavia, possiamo almeno notare che, data una distinzione tra il problema dell'esistenza di altre menti e quello della conoscenza dei loro contenuti, dobbiamo affermare che il punto di vista monadologico non ci impedisce di riconoscere l'esistenza di altre menti, mentre nega certamente, almeno in parte, la possibilità di conoscere *direttamente* i loro contenuti.

Possiamo fare esperienza dell'esistenza di altri soggetti. Come funzioni questo tipo di esperienza non è rilevante nel presente contesto. È invece importante che l'esperienza di altri soggetti vada di pari passo con la posizione di una vita mentale diversa dalla propria e fondamentalmente inconoscibile. Anche se sposassimo una concezione ryliana della mente, e quindi delle altre menti, ciò non comporterebbe la negazione dell'esistenza delle sensazioni. In un quadro ryliano, le sensazioni non sono osservazioni, ma questo non significa che non esistano. Di conseguenza, anche se accettiamo l'esistenza dell'empatia, e che questa ci mette in contatto almeno

con la vita sensuale-emotiva degli altri, l'empatia stessa non può valere come conoscenza in senso stretto. L'empatia, se esiste, è più un sentimento che un'osservazione. Come ogni sentimento, l'empatia può essere oggettivata, cioè può diventare oggetto di osservazione e quindi, una volta adeguatamente categorizzata, può diventare nota. Tuttavia, l'empatia non supera la distinzione tra soggetti diversi, anzi si fonda su tale distinzione. L'empatia, in effetti, comporta una differenza. Possiamo dire che, anche se sentiamo lo stato d'animo o i sentimenti degli altri, noi stessi non siamo in quello stato d'animo, a meno che non abbiamo una qualche ragione affettiva che ci porta a essere in uno stato d'animo analogo a quello dell'altro. Tuttavia, sentire che qualcuno sta soffrendo non significa che si sta soffrendo. Neppure il contagio affettivo fonde due soggetti in uno¹⁴.

In sintesi, anche nel caso in cui assumiamo che l'empatia permetta una comprensione non osservativa dei sentimenti e delle emozioni di altri soggetti, questi rimangono flussi di esperienza che non fanno parte della monade in cui vengono sperimentati empaticamente. Pertanto, ciò che viene sperimentato empaticamente, poiché l'empatia non offre una "esperienza in prima persona" delle sensazioni altrui, non può valere come verificatore dei dati hyletici altrui. Questo, però, non ci costringe a negare che nella cornice monadica non si possano incontrare gli altri, né che la loro esperienza faccia svanire la chiusura epistemica della monade. Piuttosto conferma che nella monade c'è evidenza di pluralità e che l'esperienza supera la conoscenza.

Possiamo quindi affermare che il tipo di solipsismo epistemico che è in qualche modo implicato da una comprensione monadica dell'esperienza, non comporta un solipsismo ontologico. Al contrario, si impegna a riconoscere l'alterità o l'estraneità nella misura in cui appare nell'esperienza e in qualche modo ci spinge ad accettare di dover superare la conoscenza per riconoscere (o negare) altri soggetti. Se approviamo la riduzione alla sfera primordiale come unico campo di evidenza, questo ci costringe ad accettare che gli altri sono ciò che noi vediamo come altri. Spetta a me riconoscere o meno qualcosa come un altro soggetto. Tuttavia, una volta riconosciuta l'esistenza di un altro soggetto – e questo riconoscimento avviene, per così dire, prima di una qualunque considerazione riflessiva o intellettuale, prima di un giudizio di esistenza –, inevitabilmente pongo una sfera di esperienza a me inaccessibile. Qualsiasi tentativo di superare tale inaccessibilità

¹⁴ L'espressione "contagio affettivo" (*Gefühlsansteckung*) è usata da Max Scheler in *Wesen und Formen der Sympathie* (Seconda edizione, Bonn, Cohen 1923, pp. 25sgg.) e viene da Scheler stesso distinta da un'eventuale situazione di "fusione" tra soggetti, da Scheler chiamata *Einsföhlung* (pp. 12sgg.).

costituirebbe un tradimento della “mia” sfera di evidenza. La riduzione epistemica implica che qualcosa conta come “altra mente” nella misura in cui il suo aspetto rientra nel mio schema di “altra mente”. Anche una sorta di comprensione comportamentista delle altre menti potrebbe, in questo senso, essere sufficiente a superare una sorta di solipsismo ontologico, oltre che esistenziale. Bisogna solo riconoscere che, una volta che qualcosa viene riconosciuto come un’altra mente, si pone un campo di dati iletici altrui. Un campo che però non può essere sperimentato. Ammettere questo non porta necessariamente a un assoluto contrasto con una posizione alla Ryle. In effetti, i dati iletici non sono principalmente una questione di osservazione, né per noi, né per gli altri. Tuttavia, è necessario ammettere una qualche forma di introspezione che permetta a ciascun soggetto di rendersi conto di provare dolore - o piacere, o qualsiasi altro tipo di sensazione, pensiero o emozione. Sappiamo di avere dolore, perché il dolore fa parte della nostra esperienza. Il fatto che il dolore dell’altro sia una parte dell’altro, finché l’altro viene osservato, non può essere verificato, cioè non può essere oggetto di intuizione diretta. Anche se riconosciamo che le sensazioni non sono in primo luogo oggetti di osservazione, non possiamo negare la privatezza che caratterizza almeno una parte della nostra vita “mentale” e la quasi totalità della nostra vita “sensibile”. Questo non ci costringe ad avallare una teoria della mente come *ghost in the machine*, ma semplicemente a riconoscere la differenza tra vivere e osservare, nonché la pluralità dei soggetti dell’esperienza.

La costituzione della trascendenza del mondo si fonda sulla singolarità monadica

Un’altra questione legata al tema dell’intersoggettività consiste nel capire come campi di evidenza separati, cioè monadi diverse, possano condividere lo stesso mondo. Per affrontare tale questione, dobbiamo innanzitutto ricordare la differenza tra contenuti intenzionali e oggetti reali. Sebbene il poema sia una parte del vissuto intenzionale, e anche qualora (contro quanto Husserl espressamente afferma nelle *Ricerche logiche* e nelle *Idee*), lo si considerasse una parte effettiva del vissuto¹⁵, l’oggetto reale non si riduce all’esperienza che se ne fa, ovvero al modo/senso in cui o attraverso il quale di volta in volta “si da”. Questo non significa che il mondo sia diverso da ciò

¹⁵ Questa ipotesi “intepretativa” è stata proposta da G. K. ng, “Das Noema als reelles Moment”, in P. J. Bossert (a cura di), *Phenomenological perspectives*, Den Haag; Nijhoff 1976, pp.151-153.

di cui facciamo esperienza. La distinzione tra il mondo e la nostra esperienza di esso corrisponde semplicemente all'evidenza fenomenologica che percepiamo le cose come "fuori" di noi. Nonostante l'intreccio spesso enfaticizzato tra soggetto e mondo e tra *Leib* e *Körper*, il nostro stesso corpo, così come la nostra vita sia sensibile che intellettuale, corrispondono a un tipo di esperienza diversa da quella del mondo esterno.

Dobbiamo ricordare che la monade husserliana si fonda sulla riduzione all'esperienza pura. La questione ontologica della differenza tra mente e mondo non può essere esaurita, però, solo su queste basi. Esistono vari esperimenti mentali, così come casi clinici, in cui si verificano errori di identificazione o alienazioni di sé. Tuttavia, oltre alla difficoltà di comprenderne in modo chiaro e univoco il significato ontologico, questi esperimenti supportano l'idea che esista, almeno nell'esperienza cosciente, una costante differenziazione tra sé e mondo, sensazioni vissute e proprietà oggettuali, elementi reali-immanenti ed elementi intenzionali dell'esperienza¹⁶.

Se accettiamo queste differenze fenomenologiche come un dato di fatto, dobbiamo allora osservare che la trascendenza del mondo, almeno di quello spaziale, è vissuta in ogni singola monade "solipsisticamente". Per meglio dire, ogni monade realizza la trascendenza del mondo semplicemente sulla base della sua esperienza "primordiale", cioè della sua esperienza puramente intuitiva, senza la mediazione, o qualsiasi tipo di cooperazione, della coscienza di altri soggetti, così come senza processi inferenziali. Io stesso vedo che il mondo, o qualsiasi altra cosa, non è me. Sperimento nella mia sfera primordiale la mia differenza da qualcos'altro. Nella mia sfera di esperienza mi rendo conto che qualcosa è più di quanto io possa vedere, cioè è "fatto di" parti a cui non ho – temporaneamente o permanentemente – accesso diretto.

A seguito di ciò, il fatto che il mondo trascendente possa essere condiviso con altri soggetti è tutt'altro che un vero enigma. Il mondo "c'è". Gli altri sono percepiti come "li". Non c'è motivo di sorprendersi per il fatto che percepiscano lo stesso mondo, ma è piuttosto il contrario a dover lasciare perplessi. La normalità, infatti, non è che siamo perplessi dal fatto che gli altri sperimentino il nostro stesso mondo, quello che noi vediamo, tocchiamo, ecc., ma piuttosto che ci preoccupiamo che gli altri possano vedere ciò che noi

¹⁶ Sul concetto di "reel" nella fenomenologia husserliana, cfr. A. Altobrando, "On Husserl's so-called Reduction to the Real Component (*Reduktion auf den realen Bestand*)", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 54/4 2023, pp. 323-342.

sentiamo o pensiamo. Il mondo c'è, e c'è anche un'entità che riconosco come altro soggetto, cioè come un essere capace di sensazioni e percezioni, a seguito dell'esperienza del quale è intuitivamente dato che tale soggetto sta percependo il mondo che io percepisco.

Il fatto che il mondo includa colui che lo percepisce tra i suoi elementi non aggiunge di per sé alcun problema particolare. Significa semplicemente che io posso essere un oggetto di osservazione. Tuttavia, come abbiamo già riconosciuto, le sensazioni, le emozioni, ecc. non sono – in prima battuta e direttamente – oggetto di osservazione, non solo per gli altri, ma anche per colui che le “vive”. Non c'è da stupirsi, quindi, se possiamo avere paura che gli altri possano vedere ciò che sentiamo, percepiamo e persino pensiamo. Siccome quello “esterno” è il primo mondo di cui siamo consapevoli, dobbiamo imparare a distinguere ciò che gli altri vedono e ciò che non vedono, ciò che è pubblico e ciò che è privato.

Il mondo oggettivo è in linea di principio costituito in un medium intermonadico e non può essere oggetto di conoscenza vera e propria

Nella sfera primordiale mi rendo conto che qualcosa (chiamiamolo “mondo”) è trascendente, così come che “in” esso ci sono altri soggetti e che essi, essendo capaci di percezione, percepiscono lo stesso mondo che percepisco io. Ma come posso essere sicuro che essi lo percepiscano nello stesso modo in cui lo percepisco io, dato che le nostre esperienze, compresi i nostri rispettivi noemi e dati iletici, sono distinti? Anche in questo caso si tratta di una questione piuttosto complessa, che non possiamo affrontare in modo esauriente e adeguato in questa sede. Ai fini del presente lavoro è sufficiente considerare brevemente il problema solo per quanto riguarda i dati iletici.

Dobbiamo innanzitutto stabilire una differenziazione tra i diversi tipi di dati iletici di cui si può avere esperienza. Grosso modo, possiamo distinguere tra sensazioni oggettuali, da un lato, ed emozioni e sentimenti, dall'altro. Il rosso è una sensazione oggettuale, mentre la nausea è una sensazione “interna” e la rabbia un'emozione. Queste ultime due non possono essere direttamente considerate come “sensazioni oggettuali”, in quanto non dicono direttamente qualcosa sull'oggetto della percezione, ma piuttosto sullo stato d'animo del soggetto che percepisce. In breve, si può dire che ci sono dati iletici che si riferiscono a caratteristiche degli oggetti sperimentati, mentre altri denotano lo “stato d'animo” del soggetto che sperimenta. Abbiamo già visto che non è possibile conoscere lo “stato d'animo” di altri

soggetti, almeno per quanto riguarda le sensazioni e, in una certa misura, le emozioni¹⁷.

Per la presente discussione, si può tralasciare la questione se le sensazioni soggettive possano o meno rivendicare un qualche tipo di universalità. Abbiamo infatti già visto che, essendo confinate nel lato soggettivo dell'esperienza, non possono essere rilevate da nessun altro se non, forse, dal soggetto che le esperisce. In quanto tali, non possono essere direttamente condivise e, quindi, non possono essere oggetto di un accordo basato su un'intuizione condivisa.

Inoltre, dobbiamo osservare che, nel quadro di una monadologia fenomenologica, non è particolarmente rilevante se tutti i soggetti possano avere o meno le stesse sensazioni oggettuali rispetto agli stessi oggetti. Ciò che conta è che in ogni monade deve essere possibile capire se un altro soggetto si sta riferendo o meno allo stesso oggetto. A questo riguardo, si può raggiungere un grado di evidenza abbastanza elevato – non, però, apodittico – solo attraverso l'ostensione, cioè vedendo che anche l'altro soggetto sta indicando (con gli occhi o con una qualche altra parte del suo corpo - ma è ovvio che tutto ciò si complica con l'udito) o trattando l'oggetto che intendo io. Il “che cosa” l'altro vede può essere ragionevolmente affermato solo in questo modo. Tuttavia, “come” l'altro vede l'oggetto in questione non può essere verificato in nessun caso, ma solo compreso sulla base di una qualche forma di espressione e comunicazione. Infatti, se ammettiamo che gli oggetti sono costituiti da sintesi di dati iletici, e se assumiamo che questi siano da collocare sul versante *reell*, cioè immanente, dell'esperienza, ne consegue che non possono essere mostrati direttamente, cioè non possono essere dati a soggetti diversi da quello che sta percependo.

Tutte queste considerazioni ci portano ad ammettere che non esiste la possibilità di verificare se e in che misura vediamo le stesse cose nello stesso modo. Non possiamo, cioè, saggiare la corrispondenza tra pensieri e intuizioni *altrui*. Si ha solo la possibilità, necessariamente limitata, di capire se gli altri vedono, o più in generale intendono, le stesse cose che intendiamo noi. Inoltre, dobbiamo notare che la conoscenza dell'inverificabilità dei punti di vista altrui sul mondo dipende da (almeno) quattro elementi di cui

¹⁷ La questione è più complessa e richiederebbe un confronto dettagliato con l'idea secondo la quale le emozioni ed, eventualmente, anche gli stati d'animo parlino del mondo in quanto tale, e non del soggetto. Qualcosa di simile viene, effettivamente, e da un punto di vista fenomenologico, proposto da Heidegger e Sartre. Tuttavia, credo che neppure questi autori neghino che le proprie emozioni e sensazioni non siano immediatamente pubbliche.

diventiamo consapevoli all'interno delle cornici della nostra sfera primordiale:

- i. il mondo ha aspetti diversi;
- ii. possiamo prendere il posto dell'altro nello spazio, ma avremmo bisogno di possedere letteralmente il suo corpo o di integrarlo nel nostro per essere sicuri di ciò che percepisce;
- iii. sperimentiamo che l'altro può essere esposto a un aspetto diverso da quello che vediamo noi;
- iv. sperimentiamo che l'altro può avere una percezione diversa delle stesse cose che intendiamo noi, poiché comprendiamo ciò che ci comunica non corrisponde con quanto noi crediamo di percepire, o perché vediamo che il suo comportamento non corrisponde a quello che ci aspetteremmo se vedesse le cose come le vediamo noi.

Se escludiamo il tentativo di realizzare ii., ci rimane l'impossibilità fondamentale di costituire intuitivamente un mondo condiviso. La questione di un mondo oggettivamente condiviso è, come suggerisce inequivocabilmente la parola, una questione di oggettivazione, quindi di osservazione. Come tale, sembra andare inevitabilmente oltre, forse addirittura "sublimare", la sfera dei dati iletici. Questo non implica necessariamente che le sensazioni e le emozioni non facciano parte del mondo, ma sicuramente non possono diventare parte di un mondo oggettivamente costituito. Quest'ultimo è una questione di comunicazione e, in una certa misura, di ostensione. Di conseguenza, le sensazioni e le emozioni non possono diventare oggetto di conoscenza nel modo corrispondentista sostenuto finora.

Detto tutto ciò, non dobbiamo giungere alla conclusione secondo la quale non sarebbe possibile comprendere la "vita sensibile" degli altri. Abbiamo già ammesso che l'empatia sia possibile. Sono ammessi anche altri tipi di comprensione, più o meno mediati da qualsiasi tipo di comunicazione, che costituiscono una parte rilevante della nostra esperienza. Proprio nella misura in cui fanno parte di quest'ultima, non ha senso negarli. Ciò che va messo in discussione è la loro interpretazione e il loro valore epistemico. Per questo motivo, la comprensione e la conoscenza devono essere chiaramente distinte. La comprensione va oltre la sfera dell'evidenza. La conoscenza, al contrario, può essere realizzata solo sulla base dell'evidenza.

In sintesi, possiamo dire che l'indipendenza epistemica che abbiamo invocato per la monade, non viene violata dall'incontro con l'alterità e l'estraneità. L'esperienza dell'altro non può determinare la mia conoscenza del mondo né di me stesso. È piuttosto la mia esperienza degli altri, compreso ciò che vedo o presumo che l'altro sperimenti, a essere epistemicamente

rilevante per me sia in privato sia nel campo dello scambio intersoggettivo, della disputa e dell'accordo.

Infine, dobbiamo riconoscere le conseguenze di questa evidenza, cioè che parti dell'esperienza del mondo non possono in linea di principio essere oggetto di conoscenza, perché la domanda sulla costituzione di un mondo comune e oggettivo riguarda "oggetti" che non possono mai essere pienamente verificati da una singola monade. Questo non esclude l'oggettività tout-court. Implica semplicemente che l'oggettività è in qualche modo superiore alla conoscenza (corrispondentista), sia nel senso che si fonda su quest'ultima, sia nel senso che in qualche modo la sublima/trascende. La conoscenza "in prima persona", tuttavia, è essenziale per la possibilità dell'oggettività. È il terreno da cui il discorso oggettivo può partire e a cui deve sempre poter tornare, a meno che non abbandoni il compito di parlare della "realtà" e si accontenti di costruzioni puramente ideali¹⁸.

Come abbiamo abbondantemente ripetuto, la conoscenza consiste fondamentalmente nel riempimento di un'intenzione vuota, cioè la conoscenza avviene per mezzo di una coincidenza tra il contenuto di un pensiero e quello di un'intuizione. Indipendentemente da come concepiamo il pensiero, i contenuti mentali e le intuizioni, è chiaro che la conoscenza come *adaequatio* richiede che sia il contenuto intuitivo che quello del pensiero avvengano nello stesso flusso di coscienza, cioè nella stessa monade. Ipotizziamo che in una monade A si verifichi: i. la visione di un altro soggetto B; ii. la comprensione di B come riferita a un certo oggetto X; e iii. l'esperienza di un oggetto Y. Per essere sicuri che X e Y coincidano, A può mettere in atto diverse strategie. Tuttavia, ciò che è di cruciale importanza è che, se possibile, l'identificazione tra X e Y deve essere effettuata in A. Come ogni identificazione criteriale, tale operazione è ovviamente soggetta a errore. Di conseguenza, la comprensione del fatto che condividiamo o meno la stessa visione dello stesso mondo, non può essere una questione di conoscenza apodittica. Anzi, dobbiamo ribadirlo ancora una volta, non si tratta affatto di una conoscenza *puramente* "corrispondentista".

Infine, e in sintesi, secondo la comprensione della monade di Husserl abbozzata sopra, dobbiamo affermare che l'esperienza delle cose, degli altri soggetti e persino di se stessi implica più di quanto si conosca, e anche più di quanto si potrà mai conoscere. Per quanto riguarda il mondo spaziale, esso

¹⁸ Questo è un punto fortemente "cartesiano" della (possibile) monadologia fenomenologico-husserliana. Anche Cartesio, infatti, rivendica il valore delle sensazioni, quindi anche delle qualità secondarie, per stabilire che c'è un mondo *reale*, spazio-temporalmente individuato, e non solo un mondo ideale.

non implica un mondo o una parte di esso di per sé non individuabile. La limitazione riguarda la percezione che ne si ha di volta in volta. Il fatto che la percezione sia prospettica impedisce una conoscenza veramente apodittica della sua forma totale per ogni singolo soggetto. Esiste, tuttavia, un nucleo di certezza che non può essere scartato nell'esperienza di qualsiasi soggetto, cioè l'esperienza di una parte del mondo, rispetto alla quale sia le proprie credenze non intuitive sia le prospettive dell'altro devono essere in qualche modo compatibili. Altrimenti, dovremmo supporre che uno pensa o crede in un mondo, mentre percepisce un mondo diverso o, rispettivamente, che gli altri percepiscono mondi diversi dal proprio. Va tuttavia osservato che, mentre la prima ipotesi è fenomenologicamente incoerente, data la priorità dell'intuizione che deve essere metodicamente assunta in fenomenologia, il secondo caso non è fenomenologicamente escludibile. Dobbiamo infatti ammettere che la possibilità che un soggetto percepito percepisca un altro mondo, cioè che il mondo del percettore A, che percepisce il soggetto B, sia diverso dal mondo percepito da B, non può essere scartata – almeno non solo attraverso analisi fenomenologiche. In ogni caso, ciò che è certo è che il mondo oggettivo non può essere costituito sulla base di un'intenzionalità intuitiva condivisa. Abbiamo bisogno di un discorso, di una comunicazione, cioè di una qualche forma di linguaggio oggettivante. Quest'ultimo è quello in cui la riflessione monadologica avviene e le questioni ontologiche sembrano dunque, “dall'interno”; condurre oltre la sfera dell'intuizione. Dunque, almeno in parte e secondo quanto si è detto, oltre la fenomenologia – sebbene sulla base di quest'ultima e senza poter mai pienamente negare quest'ultima.