

ROBERTO TERZI

## IDEA, ORIZZONTE, TOTALITÀ: VERSO UNA COSMOLOGIA FENOMENOLOGICA

SOMMARIO: 1. *Kant: la differenza cosmologica «in negativo» e il mondo come Idea*; 2. *Husserl: il mondo come orizzonte e il superamento del kantismo*; 3. *I limiti del concetto husserliano di orizzonte*; 4. *Verso una cosmologia fenomenologica: il mondo come totalità originaria e luogo del trascendentale*.

### *1. Kant: la differenza cosmologica «in negativo» e il mondo come Idea*

La possibilità di una cosmologia filosofica sembra essere stata definitivamente confutata, come è noto, dalla celebre analisi che Kant le dedica nella «Dialettica trascendentale» della *Critica della ragion pura* e più precisamente nel capitolo sull'«Antinomia della ragion pura». Il mondo, come totalità dei fenomeni esterni, rappresenta una delle idee trascendentali della ragione umana, cioè una di quelle figure dell'incondizionato verso cui la ragione per sua natura tende e a proposito delle quali cerca di stabilire delle conoscenze. Ma, cercando di conoscere quel che non è dato alla sensibilità e che non può pertanto essere sottoposto alla sintesi delle categorie dell'intelletto, la ragione cade nell'illusione dialettica e tutte le proposizioni elaborate a proposito di queste idee (l'anima, il mondo, Dio) rientrano nel campo della «parvenza trascendentale». È il destino cui va incontro anche ogni cosmologia razionale che tenti di conoscere e determinare le proprietà fondamentali del mondo come totalità dei fenomeni, dal momento che questa totalità non può evidentemente essere data come un oggetto d'esperienza. La cosmologia razionale (come teoria metafisica del mondo, nella sua duplice versione razionalista ed empirista) dà così luogo a delle antinomie che, come è noto, concernono quattro questioni fondamentali: l'estensione finita o infinita del mondo nel tempo e nello spazio; la divisibilità finita o infinita del mondo nelle sue sostanze;

l'esistenza di una causalità secondo libertà o l'esistenza esclusiva della causalità naturale; l'esistenza di un essere necessario come causa del mondo.

La cosmologia razionale si basa sull'assunto per cui «*se il condizionato è dato, è data altresì l'intera somma delle condizioni e, con essa, l'assolutamente incondizionato*» [Kant 1996, 320; A 409, B 436]. Se questo principio risponde a una tendenza naturale della ragione – quella che la spinge a una totalizzazione dell'esperienza in direzione di ciò che è incondizionato – esso si basa al tempo stesso su un'illusione fondamentale, quella per cui la totalità delle condizioni e quindi l'incondizionato siano dati essi stessi come oggetti di conoscenza. È questa illusione che tutta l'analisi kantiana mira a dissipare, indicando nell'idealismo trascendentale e quindi nella distinzione tra fenomeno e cosa in sé la soluzione delle antinomie cosmologiche in cui cade la ragione. In effetti, il principio della cosmologia razionale che abbiamo richiamato si basa su una confusione fondamentale, dal momento che da un lato si assume il condizionato con la serie di tutte le sue condizioni come una categoria pura, applicabile alle cose in sé, per le quali la serie delle condizioni è data indipendentemente dalla nostra possibilità di conoscerle e in modo intemporale; ma dall'altro lato si pretende di applicare questo principio a un «condizionato» fenomenico, a un oggetto della nostra esperienza che non può essere altro che un fenomeno, sottoposto alle forme pure del tempo e dello spazio, nelle quali il soggetto conoscente non può giungere a una conoscenza della totalità [cfr. Kant 1996, 385; A 499, B 527]. È per questo che Kant può giungere alla «soluzione critica» delle antinomie cosmologiche, che mira a dissolverle e a ricondurre la ragione nei limiti delle condizioni d'esperienza di un soggetto finito:

L'antinomia della ragion pura nelle sue idee cosmologiche viene pertanto soppressa ponendo in chiaro come essa non sia che dialettica e consista in un dissidio di parvenze, traente origine da ciò che l'idea della totalità assoluta, che vale come condizione delle cose in sé, è applicata ai fenomeni, il cui essere si risolve nella rappresentazione e nel dar luogo a una serie del regresso successivo, fuori del quale non hanno esistenza di sorta [Kant 1996, 389-390; A 506, B 534].

Detto altrimenti, la totalità dell'esperienza non può essere a sua volta un'esperienza, dal momento che l'esperienza non può essere per noi che quella dei fenomeni nella conoscenza effettiva che ne abbiamo e nella sua possibile estensione o nel suo regresso. Pretendendo di andare al di là di questo limite, la metafisica dà luogo ad antinomie, che sono veri e propri conflitti della ragione con se medesima, conflitti di tesi reciprocamente escludentisi, inevitabili e irrisolvibili, perché sia le tesi che le antitesi possono essere ugualmente dimostrate.

Come per le altre idee trascendentali, l'uso legittimo dell'idea di mondo che resta possibile per la ragione non è quello costitutivo, ma quello meramente regolativo. L'idea di mondo non può trovare un oggetto corrispondente, ma può funzionare come un «*focus imaginarius*» che «permette di conferire a tali concetti [dell'intelletto] la massima unità ed estensione possibile» [Kant 1996, 475; A 644, B 672]: l'idea razionale di mondo prescrive così una regola in conformità alla quale «la sintesi, muovendo dal condizionato e risalendo attraverso tutte le condizioni, secondo l'ordine della loro subordinazione, procederà verso l'incondizionato, senza però raggiungerlo mai» [Kant 1996, 392; A 510, B 538]. Seppur nel registro di un «come se» (pensare i fenomeni *come se* all'idea di mondo corrispondesse realmente una totalità data), Kant sembra qui pervenire a un primo risultato «positivo» per un pensiero cosmologico: la ragione umana porta con sé necessariamente la rappresentazione del mondo come totalità e non può conoscere compiutamente un singolo oggetto se non pensandolo come appartenente a una totalità e tendendo all'infinito verso quest'ultima.

Ma, anche al di là di quest'ultimo punto concernente l'uso regolativo delle idee, il risultato dell'analisi kantiana delle antinomie non è semplicemente «negativo» o, detto altrimenti, il suo risultato negativo è il rovescio di un elemento più «positivo» e costruttivo che si tratta di esplicitare. È quel che tenta di fare Eugen Fink, in *Welt und Endlichkeit*, in una penetrante lettura del tema cosmologico nella *Critica della ragion pura*, che intende mostrare proprio come «*nel No di Kant si trovi celato uno straordinario Sì*» [Fink 1990, 104].<sup>1</sup> Confutando i

---

<sup>1</sup> Per tutti i testi di cui non è indicata un'edizione italiana le traduzioni sono nostre. Sulla lettura finkiana del problema del mondo in Kant, anche in riferimento ad altri testi, cf. Stanciu 2020.

tentativi metafisici e ontoteologici di determinare il mondo in sé, che cosa mostrano infatti le antinomie della ragion pura se non che *il mondo non è un oggetto, una cosa che si presenti nell'esperienza, e non può pertanto essere pensato con le categorie proprie alla costituzione degli oggetti?* Le contraddizioni in cui cade la ragione nel suo tentativo di conoscere il mondo rivelano il carattere più peculiare di quest'ultimo, ossia che esso si colloca su un piano diverso rispetto a quello degli oggetti dell'esperienza e sfugge alle categorie di un pensiero oggettivante. Il mondo – non essendo *una* cosa determinata tra le molteplici cose, ma essendo *uno* in un senso eccezionale, di un'unità non numerabile che include in sé l'unità e la molteplicità delle cose – sfugge ai principi di identità e di non-contraddizione che governano la verità relativa alle cose: il mondo si mostra allora come «la contraddizione esistente» [Fink 1990, 115] e «lo scandalo che Kant scopre nelle contraddizioni del pensiero del mondo è solo la *forma preliminare* del problema del mondo» [Fink 1990, 116]. In altri termini, quel che tutta la lettura di Fink mira a mettere in luce è che il risultato negativo per cui il mondo non può essere conosciuto attraverso le categorie dell'intelletto o una loro estensione porta con sé una più profonda acquisizione positiva: se le categorie dell'intelletto regolano la costituzione degli oggetti d'esperienza intramondani, il mondo non è pensabile attraverso queste categorie proprio perché non è un oggetto e si situa su un piano essenzialmente differente rispetto alle caratteristiche ontologiche e ai procedimenti conoscitivi propri agli oggetti. Il rango di Kant nella storia del pensiero del mondo dipende allora

non dal suo tentativo di soluzione, ma dal modo in cui ha posto il problema. Kant ha visto la «differenza cosmologica», su cui riposa ogni comprensione del mondo. *Il mondo non è un ente*, non è in nessun senso una cosa. Tutti i tentativi di pensarlo a partire da rappresentazioni cosali non solo non portano lontano, ma conducono inevitabilmente il pensiero all'autocontraddizione [Fink 1990, 139].

Si può allora comprendere perché Fink affermi che «Kant attua in una forma negativa la differenza cosmologica», ossia la differenza tra il mondo e l'ente intramondano: l'analisi della *Critica* conduce alla presa

di coscienza che «tutte le forme con cui si tenta di pensare il tutto del mondo in analogia con una cosa *nel* mondo falliscono, conducono a contraddizioni» [Fink 1990, 141].

Che la forma in cui Kant attua la differenza cosmologica sia solo «negativa» significa innanzitutto che questa differenza del mondo rispetto alla cosa intramondana non è tematizzata esplicitamente e come tale, ma emerge solo in negativo attraverso la dimostrazione del fallimento di ogni tentativo di applicare al mondo le categorie degli oggetti d'esperienza e quindi attraverso l'esibizione del carattere antinomico della ragione che tenta di conoscere il mondo. Ma un altro elemento fondamentale interviene a limitare la portata «cosmologica» della riflessione kantiana. Fink mette infatti in questione anche, e soprattutto, la «soluzione» che Kant apporta all'antinomia della ragione, ossia l'affermazione che il mondo non sarebbe altro che un'idea della ragione stessa. Certo, definire il mondo come una «parvenza trascendentale» [Kant 1996, 269; A 297, B 353] significa riconoscere indirettamente il suo statuto non-cosale, il fatto che il mondo non è nulla di «reale» allo stesso titolo di un ente. Ma questa affermazione tradisce al tempo stesso «l'imbarazzo» filosofico di Kant e si fonda sull'assunto metafisico per cui «il non-cosale e in questo senso “non essente” può avere solo il modo d'essere di ciò che è presunto dal soggetto (*des Subjektiv-Vermeinten*)» [Fink 1990, 110]. Quell'eccesso antinomico rispetto a ogni oggetto che la dialettica trascendentale mette in luce sembra non poter avere alcun altro statuto che quello di ciò che è soggettivo, in una dicotomia ontologica che preclude un pensiero del mondo stesso e che conduce a una fondamentale soggettivazione di quest'ultimo. La «soluzione» kantiana, di cui Fink sottolinea la nettezza, consiste infatti ad affermare che *il mondo non è nient'altro che un'idea della ragione*: tutti i problemi discussi nelle antinomie «si riferiscono a un oggetto non suscettibile d'esser dato che nel nostro pensiero» [Kant 1996, 374; A 481, B 509]. È qui che Kant prende «*la sua decisione fondamentale sul modo d'essere del mondo*»: «il mondo non è semplicemente qualcosa che è pensato nei concetti della ragione, nelle cosiddette “idee”, ma “è” essenzialmente idea, “è” concetto della ragione. È una formazione della ragione» [Fink 1990, 136]. In altri termini, se Kant ha il merito di mettere in luce che ogni rappresentazione dell'ente è per l'uomo

necessariamente accompagnata dalla prospettiva di una totalità, cioè dalla rappresentazione del mondo, nella *Critica della ragion pura* il mondo non è nient'altro che questo: la proiezione, da parte della ragione umana, di una connessione unitaria dell'esperienza.<sup>2</sup> Questa posizione è particolarmente visibile, tra molti passaggi, nella soluzione critica che Kant dà della prima antinomia: una volta abbandonata la pretesa di fare del mondo una cosa in sé, bisogna riconoscere che «siccome il mondo non esiste per nulla in sé (a prescindere dalla serie regressiva delle mie rappresentazioni), neppure esiste come un *tutto in sé infinito* o come un *tutto in sé finito*. Il mondo non ha luogo che nel regresso empirico della serie fenomenica e per se stesso non ha esistenza» [Kant 1996, 389; A 505, B 533].

## 2. Husserl: il mondo come orizzonte e il superamento del kantismo

Dopo la critica e la decostruzione kantiana della cosmologia razionale metafisica, è ancora possibile, e a quali condizioni, fare del mondo il tema di una riflessione filosofica? È possibile una cosmologia filosofica che sfugga alla riduzione ontica del mondo senza cadere nella sua soggettivazione, che lo trasforma in semplice idea della ragione umana? Come è noto, sarà la fenomenologia a mettere nuovamente al centro la questione del mondo, fino a farne uno dei suoi temi fondamentali o addirittura il suo tema fondamentale, la «cosa stessa» a cui ritornare e da descrivere, tanto che si può parlare di una tendenza cosmologica che percorre tutta la fenomenologia e della possibilità di una vera e propria «cosmologia fenomenologica». Ma a quali condizioni, storiche e teoriche, l'idea di una cosmologia fenomenologica ha potuto formarsi?

---

<sup>2</sup> Cf. Fink 1990, 141: «Il pensiero del mondo di Kant sfocia nel soggettivismo. Il tutto dell'ente è interpretato nella sua totalità come una "parvenza del mondo", proiettata fuori di sé e mantenuta aperta dall'uomo [...]. Secondo la comprensione di Kant, le cose non sono unificate e unitarie in se stesse, ma sono unificate soltanto nella connessione dell'esperienza umana e della rappresentazione soggettiva, ad essa inerente, di un tutto. Ciò che chiamiamo abitualmente il "mondo", è dunque solo un modo di dire irragionevole, una formulazione abbreviata e imprecisa nella quale afferriamo la connessione unitaria del campo di esperienza e gli orizzonti dell'esperienza possibile che sono dati con essa».

E se la fenomenologia, nella sua versione husserliana, è nata come un peculiare «idealismo trascendentale», che cosa distingue il suo approccio della questione del mondo dalla posizione di quell'altra filosofia della soggettività trascendentale che è il kantismo?<sup>3</sup>

Conviene ricordare che è innanzitutto la scoperta fondamentale della fenomenologia, oggetto di tutte le sue analisi, ossia l'intenzionalità, che apre la strada a una diversa concezione del rapporto tra io e mondo. L'intenzionalità indica infatti la proprietà fondamentale della coscienza di essere sempre «coscienza di qualcosa»: tutti i nostri vissuti e comportamenti non sono rinchiusi in un'interiorità soggettiva per entrare solo in un secondo momento in rapporto con degli oggetti, ma sono in quanto tali «coscienza di...», «diretti verso...» un correlato oggettivo. La coscienza non è dunque una sfera di interiorità rinchiusa su se stessa, ma è già sempre fuori di sé, in rapporto con le cose e con il mondo che la circonda, perché l'intenzionalità è il legame originario che mette in rapporto interiorità ed esteriorità, immanenza e trascendenza. Questa relazione ha luogo secondo le differenti modalità degli atti intenzionali: la percezione è percezione del suo percepito, il ricordo è rapporto al suo ricordato come tale, ecc. Tutte le questioni sulla possibilità di superare la sfera dell'immanenza, sul modo in cui una coscienza possa uscire dalla sfera delle sue rappresentazioni interiori per entrare in rapporto con il mondo esterno cadono come prive di senso e inadeguate, perché derivate rispetto alla relazione

---

<sup>3</sup> Possiamo notare che Fink, in *Welt und Endlichkeit*, dopo l'approfondita analisi della questione del mondo in Kant, e prima di volgersi verso il pensiero del mondo di Heidegger, dedica alcune rapide osservazioni a Husserl. Rapide e, ci sembra, sbrigative, dal momento che Fink sembra assimilare puramente e semplicemente la posizione di Husserl e quella di Kant («Per Husserl non c'è un mondo in sé, così come per Kant. Kant dice che esso è meramente un'“idea”, analogamente Husserl: è meramente “orizzonte”») [Fink 1990, 149]), per concludere che Husserl avrebbe irrimediabilmente mancato il fenomeno del mondo: «Quel che è stupefacente è come una filosofia, che comincia proclamando di voler considerare tutto in modo non prevenuto e senza pregiudizi, resti così lontana dal risolvere il problema dell'essenza autonoma del mondo» [Fink 1990, 149]. Se nel paragrafo seguente metteremo in luce i limiti della posizione husserliana, ci sembra necessario, da un punto di vista tanto storico quanto teorico, sottolineare innanzitutto i suoi aspetti più innovatori e fecondi.

originaria e strutturale dell'intenzionalità. L'analisi intenzionale è allora costantemente duplice: descrive l'oggettualità a partire dai modi della nostra esperienza in cui essa si mostra e inversamente analizza i vissuti di coscienza in direzione del senso oggettuale che si costituisce in essi. Il compito della fenomenologia, indicato dallo stesso Husserl come la sua scoperta fondamentale e come ciò a cui ha consacrato tutto il suo sforzo filosofico [Husserl 2002b, 292], è dunque quello di una descrizione della *correlazione* tra l'apparire alla coscienza e ciò che appare in questo apparire, tra i vissuti soggettivi della coscienza e i loro correlati oggettivi.

A partire da questa idea di correlazione, è in particolare attraverso il concetto fondamentale di orizzonte che Husserl compie un passo decisivo per rinnovare una considerazione filosofica del mondo. Difficilmente si potrebbe sopravvalutare l'importanza di questo concetto, che rappresenta il presupposto stesso di una fenomenologia del mondo nella sua specificità ed è stato significativamente definito come «il problema centrale della fenomenologia», il concetto «più centrale di tutta la fenomenologia perché il più nuovo» [Romano 2010, 657 e 659]. Quel che vorremmo suggerire è che il concetto di orizzonte costituisce al tempo stesso l'elemento decisivo di novità rispetto al pensiero kantiano del mondo e il presupposto storico e teorico di ogni tentativo «cosmologico» nella fenomenologia successiva – il che non escluderà la necessità di superare i limiti intrinseci alla stessa posizione husserliana.

Si tratta di pensare *il mondo come orizzonte universale dell'esperienza* e la connessa *coscienza d'orizzonte*. Il rapporto intenzionale agli oggetti che caratterizza l'io non si esaurisce mai in questa o quell'esperienza particolare nella sua attualità, ma implica sempre e per essenza dei rimandi ad altre esperienze possibili: «ogni attualità implica delle potenzialità proprie, che non sono possibilità vuote, ma possibilità già predelineate nel loro contenuto nel singolo vissuto intenzionale» [Husserl 2020, 191-193]. Ogni esperienza rinvia ad altre esperienze potenziali in virtù del carattere essenzialmente temporale e sintetico del flusso di coscienza, così come ogni datità oggettiva rimanda alle sue possibili modificazioni e alle datità connesse nello stesso campo. Non si tratta di mere possibilità logiche, ma di possibilità effettivamente date



nell'esperienza, che rinviano correlativamente alla possibilità effettiva per l'io di esplicitarle. In altri termini, l'esperienza intenzionale dei fenomeni implica eideticamente il rimando ad altre esperienze ed è accompagnata da uno sfondo di potenzialità: quel che non è oggetto tematico e attuale dello sguardo intenzionale non è un nulla, ma una forma dell'esperienza intenzionale che contribuisce a definire quel che è dato alla coscienza. È a questa implicazione e a questo sfondo che Husserl dà il nome di «orizzonte» ed è per questo che può parlare di una «struttura d'orizzonte dell'esperienza (*Horizontstruktur der Erfahrung*)» [Husserl 1995, 29]: «ogni esperienza ha il suo *orizzonte di esperienza*» [Husserl 1995, 29] e «in virtù di questa inerenza a un orizzonte (*Horizonthaftigkeit*) costantemente fluente, qualsiasi validità direttamente prodotta nella vita mondana naturale presuppone sempre altre validità» [Husserl 2002b, 177]. Ogni singola esperienza, ad esempio quella dei modi di datità di una singola cosa della percezione, rimanda sempre e per essenza a una serie di orizzonti: ogni manifestazione di una cosa rimanda a un orizzonte interno, cioè alla serie delle altre possibili manifestazioni (passate e future) della stessa cosa che contribuiscono a formare l'esperienza concordante di un identico oggetto; ma all'orizzonte interno si accompagna un orizzonte esterno, perché ogni cosa è percepita solo nelle sue relazioni con altre cose, all'interno di un campo percettivo complessivo che a sua volta è solo un ritaglio del mondo.<sup>4</sup> Inoltre ogni esperienza presente rimanda a quelle passate che l'hanno preceduta e che la condizionano e a quelle future che vengono predelineate. Tutto questo si accompagna ovviamente dal lato noetico con i corrispondenti atti e vissuti di coscienza. *La «sintesi universale», l'intreccio e l'implicazione reciproca di tutti questi orizzonti costituiscono il mondo come «orizzonte di orizzonti», orizzonte ultimo e universale di ogni nostra esperienza.* Né semplicemente conscio, né semplicemente inconscio, l'orizzonte è «non tematico»: è lo sfondo non tematico ma «presente» che conferisce ad ogni mia esperienza il suo spessore e la sua infinità. Questo orizzonte ovviamente non è qualcosa di essente in sé, esso è solo in quanto riferito a oggetti particolari, ma al tempo stesso li trascende tutti quanti e non è riducibile a nessuno di essi,

---

<sup>4</sup> Sull'orizzonte interno ed esterno cf. Husserl 1995, §8. Sul campo percettivo come «ritaglio» del mondo cf. Husserl 2002b, § 47.

perché è la sintesi universale e la totalità che ingloba ogni esperienza, «il campo universale, l'orizzonte di qualsiasi prassi reale o possibile» [Husserl 2002b, 170]. Non ci sono dunque esperienze isolate, perché ogni esperienza è quello che è solo in quanto inserita all'interno del mondo, considerato non come somma delle cose, ma come totalità e intreccio di orizzonti:

nell'ora attuale della vita, nel suo essere che scorre e fluisce, tutti i vissuti particolari sono uniti in una *sintesi universale*, e questo in modo tale che tutte le oggettualità, che sono rappresentate in essi, sono unificate coscienzialmente, ciascuna secondo la propria validità d'essere, *nella totalità dell'unico mondo*, del quale esse fanno parte in quanto membri e oggetti particolari. Ogni coscienza particolare è un momento della coscienza totale del mondo che ingloba «tutto», coscienza continuamente e costantemente unitaria e fluente [Husserl 1993, 195, corsivi nostri].

La concezione del mondo come orizzonte riceve tutta la sua pregnanza se unita alle ricerche sulla passività che hanno impegnato Husserl a partire dagli anni Venti. Nel momento in cui si parla dell'orizzonte come «sintesi» di esperienze, bisogna infatti evitare di cadere in due rappresentazioni erranee di questa sintesi, che impedirebbero di comprendere il fenomeno in questione: la sintesi come unione a posteriori di esperienze già pienamente costituite (unione che non modificherebbe dunque essenzialmente il senso di queste esperienze); la sintesi come un'operazione attiva del soggetto che metterebbe in forma una materia dispersa. Il mondo come orizzonte si forma infatti in una sintesi universale passiva, che è già sempre all'opera in virtù delle leggi dell'associazione e della temporalità originaria ed è dunque fungente prima e al di là di ogni attività costituente, volontaria, tematica della coscienza. È per questo che Husserl può sottolineare i caratteri di passività e non-attualità dell'esperienza del mondo, che arriva a intaccare e contaminare l'attività della coscienza: tutti gli atti

implicano necessariamente nelle loro intenzioni un orizzonte infinito di validità inattuali, implicitamente fungenti, in una fluente mobilità della validità. [...] Così tutto ciò che è attivamente

presente alla coscienza e, correlativamente, l'attivo aver-coscienza, il dirigersi-su, l'occuparsi-di, è sempre circondato da un'atmosfera di validità mute e occultate ma implicitamente fungenti [Husserl 2002b, 177].

È quindi a partire dal concetto di orizzonte che Husserl può pensare in modo nuovo la questione del mondo, ovvero il mondo come fenomeno, dal momento che l'orizzonte rappresenta *il modo di datità del mondo come totalità nella nostra esperienza*. Se il mondo è l'orizzonte ultimo della nostra esperienza, frutto di una sintesi universale che ha luogo nell'esperienza stessa, ogni cosa è quel che è in virtù della sua appartenenza all'unico mondo. Come si può leggere nel §37 della *Krisis* – che rappresenta uno dei testi più incisivi sullo statuto del mondo e pone la base di una cosmologia fenomenologica in Husserl – mondo e cosa sono essenzialmente distinti e al tempo stesso legati in un'unità inscindibile. Infatti, se ogni cosa si dà innanzitutto come valida singolarmente, più profondamente le cose «sono presenti alla coscienza in quanto cose, in quanto oggetti disposti *nell'orizzonte del mondo*. Ogni oggetto è qualche cosa, “qualche cosa del mondo” (“*etwas aus der Welt*”), del mondo che è presente alla coscienza in quanto orizzonte» [Husserl 2002b, 171]. D'altra parte, se questo orizzonte può essere presente alla nostra coscienza solo come orizzonte di oggetti, ciò non esclude che il modo di essere del mondo, in quanto sintesi universale, è fondamentalmente differente da quello delle cose:

il mondo non è essente nel senso in cui lo è un oggetto qualsiasi, è essente, bensì, in una singolarità per la quale qualsiasi plurale sarebbe senza senso. Qualsiasi plurale e qualsiasi singolare che ne derivi presuppongono l'orizzonte del mondo. Questa differenza nei modi d'essere di un oggetto nel mondo e del mondo stesso prescrive evidentemente una fondamentale diversità dei modi correlativi di conoscenza [Husserl 2002b, 171].

Si può allora osservare come le analisi di Husserl si distinguano da quelle di Kant, permettano di rispondere al «divieto cosmologico» della prima *Critica* e con ciò stesso rinnovino profondamente la concezione del mondo rispetto alla tradizione filosofica. Il passo avanti

fondamentale compiuto da Husserl rispetto a Kant, e che costituisce al tempo stesso il presupposto di una cosmologia *fenomenologica*, consiste nel mostrare che *il mondo è dato come fenomeno* nella nostra esperienza: non ci potrebbe essere un'analisi fenomenologica del mondo, che si spinga eventualmente a fare del mondo il suo tema centrale, se «mondo» restasse un concetto vuoto, puramente pensato o frutto di una speculazione, in altri termini se non ci fosse una donazione del mondo stesso come fenomeno – sia pure come un fenomeno peculiare – nell'esperienza intenzionale del soggetto. L'effettuazione dell'*epoché*, che sospende ogni tesi di esistenza mondana, non ci fa perdere il mondo come tema fenomenologico: «noi lo conserviamo *qua cogitatum*. E non solo riguardo le singole realtà momentanee che sono intese (e nel modo in cui sono intese)», dal momento che «la loro individuazione accade all'interno di un universo unitario che *si manifesta* a noi, anche dove siamo diretti a cogliere la singolarità, sempre in quanto unitario». La riduzione fenomenologica ci porta dunque al cospetto di una correlazione universale, perché manteniamo «dal punto di vista noetico l'intera vita pura di coscienza, aperta all'infinito, e dal lato del suo correlato noematico rimane il mondo inteso puramente in quanto tale» [Husserl 2020, 179, trad. leggermente modificata].

Ne consegue, rispetto a Kant, che il mondo non è una pura idea della ragione, che potrebbe solo essere pensata e di cui si potrebbe fare un uso solo regolativo nella modalità di un «come se», ma acquisisce una propria autonomia, una propria consistenza «oggettiva» (ma non «oggettivistica» o «realistica») in quanto fenomeno e *correlato intenzionale* di un'esperienza, dunque come trascendenza immanente nel flusso di una coscienza. Per Husserl l'orizzonte non è semplicemente un'idea della ragione,<sup>5</sup> ma *un'esperienza effettiva* che è implicitamente *co-presente* in ogni singola esperienza che compiamo, esplicitabile e descrivibile a partire dai rimandi che si trovano nelle cose stesse. È quel che mette in luce Derrida in una precisa analisi di questo concetto:

---

<sup>5</sup> Questa affermazione non ci sembra smentita dal fatto che alcuni passi della *Crisi delle scienze europee* accostino il mondo e l'Idea in senso kantiano, perché in quel contesto Husserl utilizza il termine kantiano per indicare il carattere teleologico e infinito dell'esperienza; il che non toglie che quell'accostamento appaia comunque problematico per altre ragioni su cui torneremo.

Il suo [di Husserl] merito originale non sarebbe allora di avere, in un processo propriamente *trascendentale* (in un senso di questa parola che il kantismo non può esaurire), descritto delle condizioni di possibilità della storia che fossero al tempo stesso *concrete*? Concrete perché vissute nella forma dell'*orizzonte*. [...] L'orizzonte è dato a un'evidenza *vissuta*, a un sapere *concreto* che, dice Husserl, non è mai «*appreso*», che nessun momento empirico può dunque fornire, poiché sempre lo presuppone. [...] L'orizzonte è l'esser-già-sempre-qui di un avvenire che conserva intatta, anche quando si è *annunciato* alla coscienza, l'indeterminazione della sua apertura infinita. Determinazione strutturale di ogni indeterminazione materiale, esso è sempre virtualmente presente ad ogni esperienza di cui è al tempo stesso l'unità e l'incompiutezza, l'unità anticipata in ogni incompiutezza. La sua nozione converte dunque la condizione di possibilità astratta del criticismo nella potenzialità infinita concreta che vi era segretamente presupposta; essa fa così coincidere l'apriorico e il teleologico [Derrida 1987, 174].

È dunque il senso stesso all'«a priori» che si trasforma rispetto all'impostazione kantiana. La coscienza d'orizzonte è un sapere concreto che accompagna ogni altra esperienza rendendola possibile. Se il mondo rappresenta l'apriori rispetto all'incontro con ogni singola cosa, si può dire che il suo darsi come orizzonte è, come afferma Patočka, la «forma concreta dell'esperienza dell'apriori» [Patočka 1995, 246], è un apriori concreto e di cui si fa esperienza in quanto accessibile intuitivamente.

Per sintetizzare e insieme esplicitare ulteriormente quel che abbiamo messo in luce finora, si potrebbe affermare che il mondo è una *pre-datità*: è una *datità*, vale a dire che non è un concetto semplicemente pensato o costruito speculativamente, ma è dato come fenomeno nell'esperienza; è una *pre-datità*, perché è già sempre dato a un livello anonimo e passivo che costituisce il suolo implicito dell'intenzionalità attiva e dei suoi oggetti. È quel che Husserl afferma chiaramente in *Esperienza e giudizio*: «*è questo suolo universale della credenza del mondo che viene presupposto in ogni prassi, sia in quella della vita sia in quella teoretica del conoscere. [...] Il mondo, come mondo che è, è la predatità passiva di tutta l'attività giudicativa, di ogni interesse teoretico per esso*» [Husserl 1995, 28]. Che il mondo sia una pre-datità passiva

e l'oggetto di una «credenza originaria» implica un'altra differenza fondamentale tra l'impostazione kantiana e quella husserliana. In Kant il mondo è un'idea di quella facoltà superiore che è la ragione, idea dedotta dall'«uso logico»<sup>6</sup> di quest'ultima e pensata sulla base di quella figura ancora «logica» e intramondana che è la «serie» o la somma delle condizioni del condizionato. In Husserl l'orizzonte del mondo si costituisce come una sintesi passiva che si forma associativamente a partire dallo strato della sensibilità e nella forma della temporalità, che rappresenta la radice ultima degli orizzonti dell'esperienza: gli orizzonti scaturiscono dalla sintesi continua del presente vivente, che, attorno al nucleo del presente, conserva le esperienze passate nella forma della sedimentazione e predelinea quelle future come possibilità inscritte nel senso stesso dell'esperienza. Ed è precisamente per questo motivo che la credenza nel mondo costituisce la «credenza originaria (*Urglaube*)» e il mondo forma pertanto il suolo già sempre dato di ogni altra esperienza. Il che significa pensare il mondo al di qua dell'opposizione tra ragione e sensibilità e della distinzione astratta delle differenti «facoltà» del soggetto.

D'altra parte, affermare che il mondo come orizzonte è dato nella nostra esperienza e a partire da qui operare una fenomenologia del mondo significherebbe allora trasgredire il divieto kantiano di una cosmologia metafisica? No, perché il tema della considerazione fenomenologica è il mondo come fenomeno (un fenomeno che tuttavia non ha dietro di sé nessuna «cosa in sé») e l'intento di questa considerazione è quello di una *descrizione* di questo fenomeno, del «come» del suo darsi e della nostra esperienza di esso, *e non una speculazione deduttiva e costruttiva*, che si spinga oltre l'ambito dell'esperienza, sull'origine e i fondamenti del mondo. Quel che è così superato è la restrizione di un discorso filosofico sul mondo alla sua modalità metafisica e in realtà ontica, dunque il divieto di un discorso filosofico sull'esperienza del mondo come totalità. Questo cambiamento profondo dei concetti e al tempo stesso degli intenti dell'analisi filosofica spiega perché il mondo

---

<sup>6</sup> Ricordiamo che per Kant le idee trascendentali sono i concetti propri della facoltà della ragione, distinta dall'intelletto e dalla sensibilità, e che significativamente Kant, come aveva dedotto le categorie dell'intelletto dalla tavola dei giudizi, deduce le tre idee della ragione dalle forme dei sillogismi: cf. Kant 1996, 293-294; A 335, B 392.

riceva, nelle analisi di Husserl, dei predicati che sarebbero apparsi contraddittori nel quadro di un razionalismo metafisico o nell'ambito della costituzione kantiana degli oggetti d'esperienza: il mondo è al tempo stesso il sistema totale dell'esperienza e l'orizzonte di indeterminatezza infinita che la accompagna; è «trascendenza immanente» [Husserl 2020, 305], un'«indeterminatezza» «dotata comunque di una struttura di determinazione» [Husserl 2020, 195], «conosciuta sconosciutezza» [Husserl 1995, 36].<sup>7</sup> È la fedeltà stessa all'esperienza che impone di accogliere quel carattere antinomico e paradossale del mondo dovuto alla sua irriducibilità a tutte le categorie intramondane – carattere paradossale che Kant aveva intravisto, ma non veramente riconosciuto, che comincia a imporsi con Husserl, ma che non potrà essere pensato fino in fondo nemmeno dal padre della fenomenologia.

### *3. I limiti del concetto husserliano di orizzonte*

Malgrado la sua importanza, l'analisi husserliana mostra infatti alcuni limiti essenziali, che si manifestano in una serie di oscillazioni nella definizione esatta dello statuto del mondo come orizzonte. Il passaggio a un'impostazione propriamente «cosmologica» negli autori successivi della corrente fenomenologica richiederà precisamente la tematizzazione e il superamento di questi limiti. Indicheremo qui tre difficoltà fondamentali dell'impostazione di Husserl, difficoltà che sono strettamente correlate tra loro dal punto di vista concettuale e ruotano tutte attorno al persistente primato dello schema «coscienza-oggetto».

1) Il primo limite è quello che segna maggiormente la posizione husserliana nel suo complesso, ossia una tendenziale soggettivazione dell'orizzonte e di conseguenza del mondo stesso. Le descrizioni di Husserl sono infatti caratterizzate da un'oscillazione tra l'interpretazione dell'orizzonte come modo di apparire del mondo stesso, radicato in una sintesi passiva che precede l'intenzionalità attiva del soggetto, e la riconduzione dell'orizzonte a potenzialità della coscienza – ed è quest'ultima tendenza che sembra prevalere sul piano sistematico, ovvero ogni volta che Husserl fornisce il senso ultimo e di principio

---

<sup>7</sup> A questo proposito cf. Russo 2019, 182.

della costituzione fenomenologica. Lo si può osservare innanzitutto a proposito del concetto di orizzonte e sul piano dell'interpretazione dell'esperienze particolari di quest'ultimo. Uno dei testi in cui una simile interpretazione emerge più chiaramente è il §19 delle *Meditazioni cartesiane*, intitolato «Attualità e potenzialità della vita intenzionale». Come abbiamo già richiamato, Husserl sottolinea che l'esperienza intenzionale non si esaurisce mai nella considerazione dei vissuti attuali, dal momento che «ogni attualità implica delle potenzialità proprie» [Husserl 2020, 191] e «gli orizzonti sono potenzialità predelineate» [Husserl 2020, 193]. Ma i rimandi che costituiscono gli orizzonti sono dei rimandi dei vissuti di coscienza, le potenzialità che accompagnano ogni esperienza attuale sono potenzialità della coscienza intenzionale: «ogni vissuto ha un “orizzonte” che muta al mutare del suo contesto di coscienza [...] – si tratta di un orizzonte intenzionale di rimandi diretti a potenzialità della coscienza che gli appartengono» [Husserl 2020, 193]. Se gli orizzonti sono potenzialità predelineate, interrogare queste possibilità significherà «scoprire così, ogni volta, le potenzialità della vita di coscienza» [Husserl 2020, 193]. In altri termini, se ogni esperienza attuale, in virtù della sua inerenza a un orizzonte, lascia aperta una serie di determinazioni ulteriori possibili, «questo lasciare-aperto è un momento contenuto nella coscienza attuale stessa, è appunto ciò che costituisce l'“orizzonte”» [Husserl 2020, 195]. Una dimensione di assenza accompagna ogni esperienza presente, come nel caso esemplare della percezione per adombramenti in cui l'oggetto si presenta soltanto secondo un aspetto e si sottrae nella sua totalità alla quale tuttavia ogni singola apparizione rinvia: se questa assenza rinvia a una presenza differita, che non si confonde dunque né con la presenza di questo adombramento attuale né con l'oggetto come tale, essa non sembra allora poter avere altro senso che quello di un'anticipazione soggettiva, radicata nel sistema di potenzialità della coscienza.<sup>8</sup> In una forma differente, e in contrasto con i progressi più importanti delle sue analisi, Husserl sembra così confermare quel pregiudizio metafisico di cui Fink sottolineava il ruolo nell'analisi kantiana: ciò che è non-oggettivo o non-cosale non potrebbe avere altro modo d'essere, o altra

---

<sup>8</sup> Questo punto è sottolineato efficacemente da Barbaras 1999, 98 sgg.



fonte del proprio senso, che quello di una produzione o un'anticipazione soggettiva, sia pure nella forma dell'intenzionalità.

Se quello scarto nell'apparire che è rappresentato dall'orizzonte è ricondotto a una potenzialità della coscienza, sarà il mondo stesso, in quanto orizzonte di orizzonti, che si troverà in ultima analisi soggettivizzato. È quel che conferma nel modo più palese la seconda epoché della *Crisi* (§§54 e 55), che, dopo il passaggio attraverso il mondo-della-vita, fa ritorno all'ego unico trascendentale come sorgente ultima di ogni senso: confermando il proprio idealismo fenomenologico, Husserl afferma che dopo l'epoché fenomenologica il mondo si presenta come un «“polisistema della soggettività trascendentale”, che “ha” e costituisce un mondo e le realtà comprese in esso» [Husserl 2002b, 203]. Tutte le componenti di senso del mondo si radicano nella formazione di senso operata dalla soggettività trascendentale. Il che non significa che quest'ultima possa conoscere o portare alla presenza la totalità del mondo, dal momento che la costituzione completa del mondo resta un'«Idea in senso kantiano» come dice Husserl, cioè un polo teleologico disposto all'infinito. Ma questa stessa proiezione all'infinito del mondo ha senso solamente per e in virtù di una soggettività trascendentale e appare innanzitutto non tanto come un eccesso del mondo stesso, ma come un eccesso costitutivo dell'intenzionalità su ogni esperienza attuale: «nella considerazione puramente trascendentale, *il mondo*, come è in se stesso e nella sua verità logica, non è altro in ultima analisi che *un'idea situata all'infinito* che attinge il suo senso dall'*attualità* della vita di coscienza» [Husserl 1956, 274].

2) Un'altra interpretazione riduzionistica del mondo, più nascosta ma non meno inadeguata, deve essere messa in luce: se, come Husserl stesso afferma in un passaggio decisivo che abbiamo richiamato, bisogna stabilire una differenza fondamentale tra i modi di essere del mondo e delle cose, così come tra i rispettivi modi di coscienza, il mondo come orizzonte non può essere assimilato agli orizzonti delle singole cose. È tuttavia quel che sembra accadere frequentemente nei testi husserliani, tanto che questa assimilazione sembra situarsi all'origine stessa del concetto di orizzonte. È un punto critico che sarà sollevato innanzitutto da Fink: «per la sua analisi intenzionale della costituzione Husserl privilegia dei modelli determinati» che guidano le

sue descrizioni e ci si può allora chiedere se questo non comporti «una generalizzazione frettolosa e acritica» [Fink 1976, 292]. Criticando la generalizzazione abusiva di un modello d'analisi particolare, Fink ha di mira in primo luogo la generalizzazione dell'esperienza della cosa singola (e in particolare della cosa sensibile data alla percezione) assunta come modello anche per l'esperienza del mondo. Si tratta di un primato per certi aspetti dichiarato esplicitamente da Husserl: c'è una «priorità dell'esperienza di un singolo oggetto reale su quella del mondo» [Husserl 1962, 98], per cui l'esperienza della cosa singola precede sempre quella della totalità e la stessa fenomenologia assume la cosa della percezione come «filo conduttore» delle proprie analisi [Husserl 2002a, §150]. È questa generalizzazione del modello della cosa singola che per Fink è all'opera anche nella descrizione husserliana del concetto di orizzonte:

il fenomeno dell'orizzonte funziona come modello della totalità del mondo, il che significa che la totalità inglobante è pensata a partire da una situazione intramondana, nella quale ad ogni oggetto appartiene, conformemente al suo senso, un «alone» e un alone di aloni. Il «mondo» diventa il potenziale aperto e senza fine dell'esperienza, è interpretato in modo intenzionalista [Fink 1976, 321].

Il fenomeno dell'orizzonte è dunque descritto innanzitutto a partire dagli orizzonti di esperienza delle singole cose e l'orizzonte del mondo è pensato come il risultato di un'estensione progressiva e idealmente infinita di questi: l'esperienza di una cosa della percezione può essere proseguita e ulteriormente determinata all'infinito secondo i suoi orizzonti interno ed esterno; questa estensione infinita dei rimandi «orizzontali» dell'esperienza di una cosa condurrebbe infine a quell'orizzonte ultimo e universale che è il mondo. Ma è proprio questa trasposizione che risulta eminentemente problematica, per ragioni di principio e per ragioni inerenti alla descrizione dei fenomeni. Per ragioni di principio, dal momento che le categorie che si applicano alle singole cose devono essere distinte da quelle che si utilizzano per pensare il mondo. Per ragioni inerenti alla descrizione dei fenomeni, perché per quanto l'orizzonte interno di una cosa della percezione esemplifichi una struttura fondamentale dell'esperienza, esso è a sua volta possibile

solo sul terreno preliminare del mondo già dato, dal momento che è solo su questo che posso svolgere il lavoro di anticipazione, verifica, correzione implicato dall'orizzonte interno. È quel che osserverà anche Patočka: l'orizzonte universale del mondo, in quanto totalità inglobante, non è un'anticipazione intenzionale che andrebbe verificata nel corso dell'esperienza, né il risultato di una semplice estensione progressiva di orizzonti particolari, ma uno sfondo e una totalità preliminari anche rispetto ai singoli orizzonti [cf. Patočka 1990, 195]. Per la stessa ragione anche l'interpretazione del mondo come Idea in senso kantiano, che compare a più riprese nella *Crisi*<sup>9</sup> appare dubbia o dovrebbe quantomeno essere problematizzata, nella misura in cui, in alcuni di questi passi, Husserl sembra di fatto trasporre al mondo lo schema elaborato a proposito della singola cosa nella percezione per adombramenti: il mondo è così interpretato come Idea, polo disposto all'infinito, del quale i singoli mondi della vita sarebbero delle apparizioni storiche finite che possono e devono essere superate.<sup>10</sup> È per questo che Fink e Patočka sollevano il problema se sia il fenomeno dell'orizzonte che spiega il mondo o il contrario<sup>11</sup> e le osservazioni richiamate indicano chiaramente la risposta: se nel fenomeno dell'orizzonte si annuncia il mondo, se il primo è dunque una via per accedere al secondo, l'orizzonte non può essere semplicemente equiparato al mondo e si fonda anzi nell'apertura originaria di quest'ultimo.

3) Un altro limite essenziale delle analisi husserliane del mondo si radica nel primato della datità intuitiva e dell'evidenza come modo di legittimazione di ogni esperienza fenomenologica, primato che a sua volta implica una certa interpretazione della fenomenalità in generale e quindi anche della consistenza fenomenale del mondo. Operando una lettura critica del concetto husserliano di mondo, Patočka si interroga sulle oscillazioni presenti nelle analisi husserliane e in particolare sulla riconduzione del mondo come totalità a un'intenzionalità d'orizzonte. In che cosa si radica questa riconduzione? Secondo Patočka è proprio

---

<sup>9</sup> Cf. Husserl 2002b, 281, 322, 522-523, 524-525, 527-528.

<sup>10</sup> Su questo punto diversa è la posizione sviluppata in Costa 2007, 163 sgg., proprio attraverso uno stretto rapporto tra l'analisi percettiva e la problematica del mondo storico.

<sup>11</sup> Cf. Fink 1976, 170; Fink 1990, 29; Patočka 1990, 195.

la «preoccupazione costante per la datità (in ultima analisi per un'autodità in una presenza in carne e ossa) [...] che impedisce [a Husserl] di cogliere in modo differenziato la struttura del mondo nella sua essenza propria» [Patočka 1990, 194]. Come Patočka scrive in un altro passo decisivo,

bisognerebbe modificare certi concetti husserliani, tra cui soprattutto quello di datità originaria. Il mondo è originariamente dato, ma non *tutto* in esso è dato nello stesso modo. L'originarietà non è un marchio unitario, comporta al contrario delle gradazioni e delle qualità diverse. Così ciò che è dato in quanto presente qualitativamente è originariamente dato in un altro senso rispetto a ciò che, nella connessione dello stesso ente, è dato come vuoto, in un modo non qualitativo; il vuoto non è affatto una non-datità, ma un *modo di datità* [Patočka 1995, 176].

Nella sua interpretazione dell'atto intenzionale e del fenomeno Husserl si mostrerebbe incapace di pensare veramente il vuoto e l'assenza come qualcosa di positivo, come dei modi di datità che con-costituiscono, insieme alla presenza, ogni esperienza. Il privilegio della presenza intuitiva e della datità «in carne e ossa» conducono Husserl a un'interpretazione ristretta del campo fenomenale e del «principio di tutti i principi» [Husserl 2002a, §24]. Quel che viene così perso è il mondo come intreccio di presenza e assenza ovvero uno scarto insito nell'apparire stesso e non solamente nell'intenzionalità soggettiva.

Questo primato della datità intuitiva ed evidente «fa sistema» con i due punti precedenti che abbiamo esaminato. Da un lato, infatti, una volta operata la riduzione fenomenologica, ogni senso oggettuale riceve la sua legittimità da un'evidenza intuitiva che lo esibisce per una coscienza: ne consegue che la descrizione fenomenologica assume come punto di partenza privilegiato l'oggetto singolo dato per la percezione, proprio in quanto esso costituisce il nucleo di datità evidente che fonda la costituzione fenomenologica e a partire dal quale si possono indicare per estensione progressiva i suoi orizzonti – i quali invece non sono come tali dati nel modo dell'evidenza intuitiva. La riduzione e la costituzione fenomenologica sembrano quindi persino implicare tematicamente e su un piano di principio il primato della coscienza

della singolarità rispetto alla coscienza olistica del mondo [Pradelle 2015, 51-55]. Dall'altro lato, questa interpretazione «oggettivistica» e intuizionistica del fenomeno si accompagna a un soggettivismo: ciò che è non-intuitivo è interpretato da Husserl come indice di un atto intenzionale soggettivo; la componente di potenzialità e quindi di assenza che accompagna ogni esperienza attuale è tendenzialmente attribuita da Husserl all'eccedenza dell'intenzione su quel che è dato intuitivamente e attualmente. La scissione nel campo fenomenale della presenza e dell'assenza e la scissione in un polo oggettivo e in polo soggettivo concepito come fondamento dell'apparizione sono allora due facce di una stessa operazione. Le conseguenze di questa impostazione si estendono ai concetti di orizzonte e di mondo. L'orizzonte indica il vuoto e l'assenza che accompagnano ogni esperienza presente; ma, attribuendo le componenti non-intuitive e «assenti» dei fenomeni all'intenzione soggettiva, Husserl fraintende soggettivisticamente anche l'orizzonte, interpretandolo come potenzialità della coscienza. Dal momento che il mondo è pensato come orizzonte di tutti gli orizzonti, è il mondo stesso che risulterà così indebitamente soggettivato. Se lo scarto non-intuitivo e assente che fa del mondo un tutto onni-inglobante è attribuito all'intenzionalità, «il mondo stesso in quanto “orizzonte” può allora essere interpretato – ed è ciò che fa Husserl [...] come semplice “intenzionalità” d'orizzonte. Questo significa soggettivare il mondo e livellarlo a un'anticipazione presente» [Patočka 1990, 195].

#### *4. Verso una cosmologia fenomenologica: il mondo come totalità originaria e luogo del trascendentale*

I limiti che sono emersi a proposito dell'analisi husserliana dei concetti di orizzonte e di mondo indicano i problemi con cui hanno dovuto confrontarsi, a partire da questa eredità, i fenomenologi che si sono spinti più lontano nel tentativo di sviluppare la tendenza cosmologica della fenomenologia (Heidegger, Fink, Patočka e, più recentemente, Barbaras). Questi limiti «negativi» indicano quindi, per così dire, a rovescio le esigenze «positive» che bisognerà soddisfare per rendere giustizia al fenomeno del mondo. Ci limiteremo a delinearle programmaticamente come le condizioni di principio per la realizzazione di una cosmologia

fenomenologica, e lo faremo appoggiandoci soprattutto sulle indicazioni di Patočka, che forse più di tutti ha riformulato compiutamente in una direzione cosmologica il senso stesso della fenomenologia, a partire proprio da una discussione dell'eredità husserliana.<sup>12</sup>

Il primo compito da affrontare è rappresentato da un ripensamento dei rapporti tra io e mondo, che eviti quel rischio di una soggettivazione del mondo a cui va incontro l'analisi di Husserl. L'intera impresa di Patočka potrebbe in effetti essere sintetizzata in questo modo: cogliere una possibilità latente nei testi di Husserl ma mai veramente assunta fino in fondo da quest'ultimo, ossia la possibilità che il «risultato» dell'epoché, e quindi il campo proprio della fenomenologia, sia costituito non dalla soggettività, ma dal mondo come totalità originaria. Se Husserl ha ristretto la portata dell'epoché fenomenologica attraverso l'idea di una riduzione alla coscienza, bisogna restituire all'epoché la sua universalità e alla fenomenologia il suo campo più proprio, quello dell'«apparire come tale», irriducibile a ogni singolo apparente tanto oggettivo quanto soggettivo. Ora, la struttura di questo apparire come tale è identificata da Patočka con il mondo: «con questa universalità dell'epoché diventa poi chiaro che come il sé è la condizione di possibilità dell'apparire del mondano, così il mondo come orizzonte originario (e non come l'insieme delle realtà) rappresenta la condizione di possibilità dell'apparire del sé». L'egoità non è allora altro che il «nucleo organizzativo di una struttura universale dell'apparizione»: «questa struttura noi la chiamiamo mondo» [Patočka 2000, 149]. L'epoché universalizzata apre quindi non lo spazio di un'immanenza, ma l'ambito dell'apparire in quanto tale che travalica ogni singolo apparente: «studiare l'apparire in se stesso significa in primo luogo studiare l'apparente nel quadro di questo tutto. È questo tutto, da sempre familiare, ma mai conosciuto nella sua essenza propria, che può essere designato come mondo» [Patočka 1990, 192]. Ciò che appare nel senso dell'apparente ultimo e irriducibile è il mondo, che deve certo apparire a un «io», ma questo «io» non è il fondamento dell'apparire, dal momento che è anch'esso un singolo apparente che in quanto tale presuppone il campo generale dell'apparire per poter manifestarsi ed essere ciò che è. L'io quindi non è una coscienza extra-

---

<sup>12</sup> Per una esposizione più ampia della fenomenologia di Patočka e della sua analisi del mondo ci permettiamo di rimandare al terzo capitolo di Terzi 2009.

mondana, un soggetto trascendentale che costituisce il mondo, ma *un'esistenza finita e appartenente essa stessa al mondo come il suo luogo di manifestatività*.

Come abbiamo visto, la descrizione husserliana dell'orizzonte restava ambigua nella misura in cui riconduceva l'orizzonte a una potenzialità della coscienza e implicava per ciò stesso una concezione della fenomenalità ancorata al primato della donazione intuitiva e presente. Per Patočka, al contrario, l'orizzonte è una struttura dell'apparire in quanto tale, perché è il modo di darsi del mondo stesso, la donazione del mondo come totalità nell'esperienza, lo scarto e l'assenza che accompagna ogni fenomeno. Non è l'io a operare questo scarto, perché l'io lo presuppone in ogni sua esperienza: l'io non potrebbe dispiegare le proprie potenzialità, l'eccesso della propria intenzione su quel che è dato attualmente se la sua intenzionalità non si muovesse nello spazio di gioco offerto dall'apparire del mondo, se i suoi atti non si inserissero nello scarto di un'assenza che è data nella presenza e che è il segno, nel singolo fenomeno, della sua appartenenza a un tutto. Il mondo e l'orizzonte sono la contaminazione essenziale della presenza e dell'assenza all'opera nella nostra esperienza. Dal momento che la totalità del mondo è impresentabile come tale e inesauribile, il mondo è unità dello svelamento e del velamento e l'orizzonte è l'esser-qui di questa totalità nella sua sottrazione. Per questo Patočka può affermare, con delle espressioni dichiaratamente paradossali, che il mondo e l'orizzonte sono «la presenza di ciò che non è presente» e «la donazione di ciò che non è dato» [Patočka 1995, 63-64]. *Il mondo come totalità è un campo della presenza e dell'assenza, che si dà per una soggettività, ma non è fondato in essa.*

Bisogna dunque garantire il mondo nella sua priorità fenomenologica e nel suo modo d'essere originario, il che richiede innanzitutto una *comprensione adeguata del carattere di «totalità» del mondo*, che ne metta in luce la differenza irriducibile rispetto a ogni ente intramondano. «Il mondo non è somma, ma totalità preliminare» [Patočka 1995, 114], perché inderivabile e già sempre presupposta in ogni singola esperienza. Esso è inoltre totalità non totalizzabile: è tutto presente in ogni sua parte pur non essendo mai riducibile a nessuna di esse, permette l'apparire di ogni singola cosa pur non apparendo esso stesso come una cosa, è una totalità impresentabile alla quale abbiamo accesso solo a partire dalle

differenti prospettive in cui appare a noi. Il mondo «è unico, indivisibile. Ogni divisione, ogni individuazione è *nel mondo*, ma non ha senso per il mondo» [Patočka 1995, 114]. Il mondo è indivisibile e non-individuato (e di conseguenza è anche unico), perché ogni divisione e ogni individuazione riguardano le singole cose nel mondo – che sono così distinte e reciprocamente delimitate – ma non possono essere applicate al mondo stesso che è il «quadro preliminare, totale, non-individuato di ogni individuazione» [Patočka 1988, 100]. In quanto «luogo di ogni individuazione» il mondo «è l'ambito di tutti i luoghi e di tutti gli istanti, di tutte le epoche e di tutte le durate» [Patočka 1995, 114] o, come Patočka afferma riecheggiando motivi di Fink, «il mondo in quanto ambito universale» è lo «spazio-tempo che media e ingloba tutto» [Patočka 1988, 100]: il mondo è dunque lo spazio-tempo originario e cosmologico, la totalità che spazializza e temporalizza e nella quale accadono tutti gli spazi e tutti i tempi di cui facciamo esperienza.

Proprio in virtù di questo carattere di totalità originaria del mondo, non c'è mai un'esperienza singola, perché ogni esperienza di una cosa è sempre anche co-esperienza del mondo in essa. Ne consegue un punto fondamentale per il progetto di una cosmologia fenomenologica, ossia una dislocazione della tematica trascendentale: se per trascendentale si intende la condizione di possibilità dell'esperienza, allora *trascendentale non è più la soggettività, ma il mondo come totalità preliminare e onni-inglobante*. O, più precisamente, il mondo è l'unità del trascendentale e dell'ontologico, è ciò che *permette l'apparire e l'essere di ogni cosa e quindi l'esperienza che facciamo di essa*:

dev'esserci un'unica connessione all'interno della quale è tutto ciò che c'è. Questa connessione *unica* è in un senso proprio ciò che è. [...] essa è la condizione di ogni esperienza. Ma essa è anche la condizione di ogni ente singolo nel suo essere singolo. Così la forma-di-mondo (*Weltform*) dell'esperienza è anche ciò che rende possibile un'esperienza del mondo [Patočka 2009, 137, trad. leggermente modificata].

Se il mondo è irriducibile ad ogni oggetto, se esso è la totalità originaria che rende possibile ogni esperienza, anche i rispettivi rapporti dell'io devono essere essenzialmente distinti. È quel che osservava già Heidegger alla



fine degli anni Venti, nel tentativo di superare quelli che gli apparivano come i limiti della concezione husserliana dell'intenzionalità: «se si connota ogni *comportamento* verso l'ente come intenzionale, allora l'*intenzionalità* è possibile solo *sul fondamento della trascendenza*» [Heidegger 1987, 91], ossia del movimento con cui l'esserci ha già sempre oltrepassato l'ente in totalità in direzione del mondo.<sup>13</sup> Perché si possa incontrare un singolo ente in un rapporto intenzionale, bisogna averlo già sempre oltrepassato verso l'apertura originaria al mondo: è solo a partire da questa che posso entrare in rapporto con questo o quell'ente. È la coscienza d'oggetto che è un ritaglio dell'apertura al mondo e non quest'ultima che sarebbe un'estensione della coscienza d'oggetto. La correlazione intenzionale stessa, punto di partenza della fenomenologia, si trova così in ultima analisi inscritta in un piano più profondo: è l'apertura preliminare del e al mondo che rende possibile anche il rapporto intenzionale tra coscienza e oggetto.

## Bibliografia

- Barbaras, R. [1999], *Le désir et la distance*, Paris, Vrin.
- Costa, V. [2007], *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Derrida, J. [1987], *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, trad. C. Di Martino, Milano, Jaca Book.
- Fink, E. [1976], *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, K. Alber.
- Fink, E. [1990], *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Heidegger, M. [1987], *Segnavia*, trad. F. Volpi, Milano, Adelphi.
- Husserl, E. [1956], *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, Husserliana Bd. 7, hg. v. R. Boehm, La Haye, Martinus Nijhoff.

---

<sup>13</sup> Per un'analisi dettagliata del problema del mondo nello Heidegger degli anni Venti ci permettiamo di rimandare a Terzi 2016.

- Husserl, E. [1962], *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana Bd. 9, hg. v. W. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. [1993], *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass, 1934-1937*, Husserliana Bd. 29, hg. v. R.N. Smid, Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- Husserl, E. [1995], *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, trad. F. Costa e L. Samonà, Milano, Bompiani.
- Husserl, E. [2002a] *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. di V. Costa, Torino, Einaudi.
- Husserl, E. [2002b], *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di E. Paci, trad. E. Filippini, Milano, Net.
- Husserl, E. [2020], *Le conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, trad. D. D'Angelo, Firenze/Milano, Bompiani.
- Kant, I. [1996], *Critica della ragion pura*, trad. P. Chiodi, Torino, TEA.
- Patočka, J. [1988], *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer.
- Patočka, J. [1990], *Liberté et sacrifice*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon.
- Patočka, J. [1995], *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon.
- Patočka, J. [2000], *Epoché e riduzione*, trad. A. Pantano, in: *aut aut* 299/300, 142-151.
- Patočka, J. [2009], *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, ed. e trad. G. Di Salvatore, Verona, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini.
- Pradelle, D. [2015], *De Husserl à Heidegger: intentionnalité, monde et sens*, in: *Discipline filosofiche* 25 (2), 35-68.
- Romano, C. [2010], *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard.
- Russo, M. [2019], *Ogni cosa è del mondo. La Weltfrage in Husserl*, in: *Shift. International Journal of Philosophical Studies* 1, 173-189.

- Stanciu, O. [2020], 'An explosive thought'. Kant, Fink, and the cosmic concept of the world, in: C. Serban and I. Apostolescu (eds.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, Berlin, De Gruyter, 429-444.
- Terzi, R. [2009], *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Terzi, R. [2016], *Evento e genesi. Heidegger e il problema di una cosmologia fenomenologica*, Milano, Mimesis.

## **Idea, horizon, totality: towards a phenomenological cosmology**

### **Keywords**

phenomenology; horizon; totality; world; subject; phenomenality

### **Abstract**

The article focuses on Husserl's phenomenology after referring to Kant's critique of metaphysical cosmology and highlighting the potential and limits of Kant's analysis through a reading of Fink. In particular, it analyses the fundamental concept of the horizon, through which Husserl attempts to think about the problem of the world in order to emphasise its richness and originality compared to the Kantian position. However, the Husserlian concept of the horizon also runs into substantial limitations, which prevent it from adequately accounting for the phenomenon of the world. These limitations also illustrate the problems that later phenomenologists had to deal with and the demands that a phenomenological cosmology must fulfil. The article's last part quickly outlines the features of these phenomenological cosmologies, mainly through Patočka's thought, according to which the world must be thought of as an original totality and as the true locus of the transcendental insofar as it is the condition of every experience and every single manifestation.

Roberto Terzi  
Archives Husserl de Paris (ENS/CNRS), France  
Email: r\_terzi@hotmail.com