

---

ALICE PUGLIESE

IO PURO, IO REALE E STORICITÀ IMMANENTE  
DEL SOGGETTO  
*A partire dal Bleistiftmanuskript (1912) di Husserl*

**Abstract**

The so-called *Bleistiftmanuskript (Pencil Manuscript)*, dating from the period between October and December 1912, is one of the three *Urtexzte* from which the new critical edition of Husserl's *Ideas II* has been elaborated. This text faces us with the problem of the relationship between the pure I and consciousness starting from a conception of consciousness itself as predominantly obscure. The article reconstructs this relationship as a dynamic between *Aktivvollzug* (act-achievement) and *Entfremdung* (alienation) trying to give an account of the status of the real (*reel*) self in its relationship with material things and the body. In conclusion, the notion of a specific 'historical vulnerability' of the subject is outlined.

**Keywords:** Act-achievement; Alienation; Historical Vulnerability; Obscure Consciousness; Pure I

1. *Io puro e coscienza oscura*

Secondo la sua stessa ricostruzione, Husserl redige il primo libro di *Idee* in un momento di intensa produttività<sup>1</sup>. Il secondo libro, invece, ha una storia più travagliata. Si tratta di testi scritti da Husserl tra il 1912 e il 1916, poi affidati ad Edith Stein per una rielaborazione e sistemazione, ma mai sottoposti a una verifica definitiva da parte dell'autore. Malgrado l'urgenza dei temi, Husserl non giunse mai alla pubblicazione del secondo libro di un'opera che aveva già destato un ampio e controverso dibattito. Attualmente presso l'Archivio Husserl di Colonia è in preparazione una nuova edizione critica di questi materiali a cura di Dirk Fonfara che intende ricostruirne lo stato originario e le diverse fasi di rielaborazione<sup>2</sup>. Il primo di questi testi originari (*Urtexzte*) viene identificato come *Bleistiftmanuskript (Manoscritto a matita)* e risale al periodo tra ottobre e dicembre del 1912. Qui la riflessione husserliana parte da un'analisi della coscienza cui è stato assegnato il titolo *Waches und dumpfes Bewusstsein* e che nella versione di *Idee II* pubblicata nel 1952 come volume IV della Husserliana da Marly Biemel corrisponde al § 26<sup>3</sup>.

---

1 E. HUSSERL, *Hua III/1, Einleitung des Herausgebers*, p. XV.

2 Ringrazio la direttrice dello Husserl Archive presso la KU Leuven, prof.ssa Julia Jansen, per il permesso di citare dagli originali. Desidero ringraziare sentitamente anche il dott. Dirk Fonfara per avermi dato accesso al suo lavoro di edizione, ma soprattutto per la sua preziosa amicizia, l'affetto e la pazienza in tutti questi anni.

3 Una prima fondamentale ricostruzione del problema dell'io puro e della sua relazione con la coscienza nel *Bleistiftmanuskript* di *Idee II* è presentata da Tetsuya Sakakibara in T. SAKAKIBARA, *Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl*, in «Husserl Studies», 14, 1, 1997, pp. 21-39. Qui l'autore si spinge sino a rintracciare in queste pagine i primi accenni di una feno-

A differenza di quanto suggerito in prima battuta dal titolo, la questione con cui Husserl qui si confronta non è semplicemente quella della relazione reciproca tra diversi ‘tipi’ o ‘modi’ della coscienza. Non si tratta quindi del darsi della medesima coscienza in ‘stati’ via via diversi, più o meno attivi, secondo una gradualità empiricamente ricostruibile. Siamo piuttosto davanti al problema teoreticamente più complesso della relazione tra l’io puro e la coscienza<sup>4</sup>.

Quest’ultima si configura come *prevalentemente* oscura. Nella sua traduzione Vincenzo Costa rende bene il termine *dumpf* con l’aggettivo ‘assopito’ sottolineando così la dialettica spontanea, naturale, che questa modalità instaura con la coscienza desta. Nell’espressione è però anche implicita l’idea di una coscienza ‘spuntata’, che ha perso la presa, confusa, stordita. Si tratta quindi di una coscienza non soltanto presa nella naturale alternanza di sonno e veglia, ma spesso sospesa in uno stato intermedio, nella soglia *tra* la veglia e il sonno, in una condizione intermedia tra la coscienza e la non-coscienza.

Questo stato intermedio tra veglia e sonno è caratterizzato da una peculiare dialettica che lega la coscienza all’io puro che la abita. Il *Bleistiftmanuskript* delinea questo movimento interno con un’immagine: «L’io puro entra in scena e di nuovo esce di scena»<sup>5</sup>. Il flusso della coscienza, pur dotato di unità e consistenza, non si identifica con la presenza dell’io puro, dell’io attivo, che coglie consapevolmente i vissuti e gli atti della coscienza stessa. Solo alcuni di questi sono illuminati e resi chiari e distinti dall’attenzione dell’io<sup>6</sup>. La condizione di una certa fuggevolezza e oscurità è però prevalente, dilagante. Rispetto ad essa, la chiarezza dello sguardo dell’io puro si può esercitare in modo puntuale, efficace, ma non universale. Piuttosto, rileva Husserl, «[...] all’essenza della coscienza appartiene in modo inseparabile il fatto che ogni atto abbia i suoi orizzonti “oscuri”»<sup>7</sup>. Gli aspetti oscuri e indefiniti della coscienza, quelli che nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* verranno descritti come ‘intenzionalità vuote’, ossia come linee dell’esperienza che non raggiungono la presa sulla cosa, che non sono illuminate e ‘riempite’ dall’evidenza, non rappresentano episodi separati, relegati alla dimensione del sonno, del non cosciente, ma sono intrecciati in ogni momento coscienziale. Questa oscurità non è una qualità propria di particolari tipi di vissuto. Essa si genera piuttosto nella dialettica tra io puro e coscienza, nel loro rapporto reciproco. Ogni volta che l’io volge il suo sguardo altrove,

---

menologia genetica.

4 Un punto di riferimento fondamentale per la nozione di Io in Husserl è offerto da E. MARBACH, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974 («Phaenomenologica 59»).

5 «Das reine Ich tritt auf und tritt wieder ab. So ist das Wesen des Bewusstseins in der Einheit seines Flusses, dass ihm nicht überall, aber in einzelnen Akten das reine Ich sein Licht aufstecken kann, und nur in einzelnen Akten. Denn unaufhebbar gehört zum Wesen des Bewusstseins, dass jeder Akt seine “dunkle” Horizonte hat» (F III 1/5a: Urtext 1, I. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 1, p. 1).

6 Molto interessante è la disamina condotta da Haojun Zhang in H. ZHANG, *Descartes and Husserl on “Clear and Distinct”*, in «Husserl Studies», 2018 (online). Sulla scorta delle analisi di *Logica formale e trascendentale* egli mostra come l’espressione assunta in Husserl un significato diverso rispetto a Descartes. Per Husserl infatti è la chiarezza, quindi la relazione vivente con l’esperienza, ad avere la preminenza sulla distinzione.

7 *Ibid.*

un atto di coscienza, che prima era animato dall'impegno per la propria realizzazione (*Aktvollzug*), ricade nell'oscurità, nell'indeterminato: «non appena lo sguardo dell'io se ne estranea, esso [l'atto di coscienza] si trasforma e rientra nell'orizzonte vago»<sup>8</sup>. La dialettica già delineata tra io puro e coscienza si precisa, facendo emergere due opposte direzioni di un'unica tensione: *Aktvollzug* ed *Entfremdung*.

## 2. *Aktvollzug* ed *Entfremdung*

L'attivo compiere l'atto (*Aktvollzug*) è la caratteristica dell'io: «L'io agisce solo nell'attuazione, nelle *cogitationes proprie*»<sup>9</sup>. Tale *Vollzug*, tuttavia, non equivale a una creazione, esso invece ha senso solo in relazione alla pluralità dei vissuti già fluenti nella coscienza: l'io puro si può sempre di nuovo calare in ciascuno di essi e, concentrando la sua attenzione su un singolo vissuto, recuperarlo dallo sfondo, liberarlo della sua opacità, restituirgli vivacità e condurlo così nell'orizzonte della coscienza desta<sup>10</sup>. L'agire dell'io puro si configura come un tramite, come l'operatore di un passaggio, mai definitivo, tra la coscienza assopita e quella desta. Esso quindi non è una sostanza, una 'realtà' per sé. In un certo senso persino il suo darsi non è necessario. Husserl nota che dell'io puro «possiamo dire: esso *può* darsi, ma non *deve* (*muss*) darsi»<sup>11</sup>. Per quanto indispensabile a una vita desta e consapevole, l'attivarsi dell'io puro non è necessario, non è un dato di fatto. È piuttosto una possibilità che sempre di nuovo si rinnova.

La caratteristica determinante dell'io puro, ciò che deriva immediatamente dalla sua identità, è invece la sua unicità e monadica «chiusura»<sup>12</sup>. Proprio perché si dà come un polo di attività, quindi non semplicemente come un polo fattuale, ma come una fonte di polarizzazione per l'intero della coscienza, l'io puro è chiuso e concentrato in sé stesso. Alla coscienza possono appartenere le *cogitationes* più disparate, non solo percezioni, ricordi, presentificazioni, ma fantasie, «viaggi su Marte e esperienze à la Gulliver»<sup>13</sup>. Essa, quindi, si apre e si estende in tutte le dimensioni del possibile e dell'impossibile. È, però,

8 «Sowie der Ichblick ihm entfremdet ist, wandelt er sich und geht in den vagen Horizont ein» (*Ibid.*).

9 «Das Ich waltet nur im Vollzug, in den eigentlichen cogitationes» (F III 1/5b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 1, p. 2). Recentemente Benjamin Sheredos ha analizzato la specificità del concetto di 'atto' nel contesto della psicologia dell'inizio del '900 con cui Husserl discute evidenziando come sia proprio la 'scoperta' dell'io puro e delle sue funzioni a consentire a Husserl di recuperare un concetto di attività intenzionale più vicino alla prassi vivente (B. SHEREDOS, *Act Psychology and Phenomenology: Husserl on Egoic Acts*, in «Husserl Studies», 33, 3, 2017, pp. 191-209).

10 «Prinzipiell kann sich das reine Ich in alle unvollzogenen (in gewissen festen Sinne unbewussten, unerwachten) intentionalen Erlebnisse einleben oder die in den Hintergrund gesunkenen, in das Stadium des Nicht-mehr-Vollziehens hetretenen, zu neuem Vollzug und in das Licht des wachen Bewusstseins bringen» (F III 1/5b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 1, p. 2)

11 «Es kann auftreten, *muss* aber nicht auftreten» (F III 1/5a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 1, p. 2 corsivo mio)

12 «Voraussetzung von allem ist aber die Idee des reinen Ich als absolut zu gebenden und das monadische Bewusstsein in seiner absoluten Geschlossenheit, welche Geschlossenheit sich als solche in der Identität des reinen Ich ausweist» (F III 1/6a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 3, p. 4).

13 *Ibid.*

la relazione con l'io puro, con la sua unicità e il suo essere un centro di relazioni, che permette una «solida delimitazione»<sup>14</sup> (*feste Umgrenzung*) della coscienza e, quindi, la sua individuazione. Questa non avviene su un piano empirico, in virtù delle circostanze spaziali e temporali degli eventi della vita, ma sul piano immanente e trascendentale del rapporto interno con la struttura egologica.

Torneremo più avanti sulla caratteristica chiusura dell'io puro, che peraltro è anche il segno della sua irrealtà, della sua differenza rispetto agli io empirici e reali. Per il momento esploriamo brevemente l'altro polo della dialettica che caratterizza il rapporto tra l'io puro e la coscienza: la *Entfremdung* (estraniazione). Questo è il momento in cui l'io puro si allontana da una determinata costellazione di vissuti, distoglie lo sguardo, così che questi vissuti stessi assumono una caratteristica distanza, una estraneità; i vissuti estraniati non si danno più in pienezza ma scivolano su uno sfondo di indeterminatezza. Qui si trovano le noesi incompiute (*unvollzogen*<sup>15</sup>), in cui l'io puro non si è calato, e che quindi «sonnecchiano sullo sfondo» (*im Hintergrund schlummern*)<sup>16</sup>.

Tali vissuti restano certo nella coscienza, ma si sedimentano, si 'mineralizzano' e diventano, quindi, almeno in parte, corpi estranei nell'immanenza della coscienza. Questa condizione di oscurità, di stordimento, di oggettivazione, è lo stato di realtà. L'oggettivazione non ha a che fare qui, come indicato per esempio nelle ricerche della *Krisis*, con la convergenza di intenzioni condivise intersoggettivamente, ma con l'estraniarsi delle intenzioni, il loro essere afferrate 'dall'esterno', il loro sedimentarsi nella forma cristallizzata del carattere, delle abitudini, degli stati psicologici. L'io reale è caratterizzato da un afferramento dei propri vissuti non dall'interno, in modo immediato e immanente, ma dall'esterno, da una prospettiva in terza persona, oggettivante, naturalistica<sup>17</sup>. L'io reale ha i suoi vissuti, ma non li vive dall'interno. Essi vengono piuttosto descritti come modi di comportamento, stati mentali, relazioni causali, meccanismi psicologici, condizionamenti sociali ecc.

Tale condizione di dispersione ed estraneità non è, tuttavia, un mero ostacolo alla vita di coscienza. Al contrario, Husserl assegna ai vissuti estraniati e 'mineralizzati' una funzione essenziale: essi forniscono «il campo della libertà dell'io»<sup>18</sup>. L'attivo, libero agire dell'io si realizza sempre nella tensione con elementi passivi, incagliati sullo sfondo, che esigono uno sforzo per essere tratti alla luce e alla consapevolezza<sup>19</sup>. La libertà reale è

14 *Ibid.*

15 F III 1/5b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 2, p. 3.

16 F III 1/5b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 2, p. 3.

17 «Das Subjekt ist ein eigentümliches Substrat für Eigenschaften, die seelische (eventuell persönliche) Eigenschaften heißen, ganz ähnlich wie ein materielles Ding ein Substrat für dingliche Eigenschaften ist» (F III 1/7a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. II: *Die seelische Realität*, § 4, p. 7). Andrea Altobrando ha ricostruito la relazione tra io empirico e io puro e le diverse stratificazioni dell'unità dell'io empirico in A. ALTOBRANDO, *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino 2010, pp. 115-153.

18 «Potentiell gilt das aber von den Gegenständen der unvollzogenen Noesen, die im Hintergrund schlummern und die sozusagen das Feld der Freiheit des Ich ausmachen; und ihre Gegenstände bilden das Blickfeld des Ich» (F III 1/5b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 2, p. 3).

19 Ricostruendo il nesso tra libertà e soggettività, James Mensch ha messo in luce come la libertà dell'io si dispieghi attraverso le tappe successive della dialettica degli istinti, la volontà nel suo stadio passivo

sempre installata in un campo, radicata in una trama di possibilità irrealizzate, di pensieri non pensati, di esperienze rimaste mute, di scelte ancora da compiere. L'attività libera e presente a sé stessa dell'io reale si sviluppa attraverso la dinamica relazione con l'estraneazione che in tal modo si configura almeno in parte come la sfera del nostro potenziale non ancora dischiuso.

Lo statuto dell'io reale è quindi una condizione essenzialmente mista, in cui strutturalmente si intrecciano vissuti attivi e chiari (le *cogitationes* vere e proprie) e vissuti solo accennati, sedimentati, incompiuti<sup>20</sup>. Husserl nota persino che nella costituzione dell'io reale, così come di tutti gli oggetti reali nel mondo, convergono gli sguardi di molti soggetti. Una parziale estraneazione è necessaria all'auto-costituzione stessa dell'io, visto come membro del mondo naturale e sociale. L'io reale non può affidarsi solo a sé stesso, come avviene per l'io puro caratterizzato da una monadica chiusura, ma è costitutivamente riferito ad un contesto intersoggettivo. L'io non può cogliere il suo essere reale immediatamente, da sé stesso, ma deve ricostruirlo anche attraverso le opinioni di altri, le loro reazioni, i loro pregiudizi. Ciò che io sono all'interno della realtà che abito dipende anche dal posto che altri mi assegnano, dalle tradizioni che io supporto con i miei comportamenti o cui mi oppongo con le mie prese di posizione. Il mio essere reale include il colore della mia pelle e il modo in cui gli altri reagiscono ad esso<sup>21</sup>. In questo senso la condizione reale è anche sempre in parte una condizione di estraneazione.

Il riferimento al contesto intersoggettivo e il fatto che alla sua costituzione non contribuiscono solo le *cogitationes*, ma l'intero flusso di esperienze e contenuti della coscienza, porta a caratterizzare l'io reale in modo opposto rispetto all'io puro. Mentre quest'ultimo è identificato dalla sua chiusura, intesa come assoluta centralità, l'io reale si trova in una condizione di dispersione in cui i vissuti possono distendersi «*in infinitum*, ossia nelle due direzioni del tempo immanente»<sup>22</sup>. Alla *Geschlossenheit* dell'io puro si oppone una *Endlosigkeit* dell'io reale e delle sue caratteristiche reali.

### 3. L'io reale, le cose materiali e il corpo

L'analisi fenomenologica mostra come l'io reale si trovi in una condizione apparentemente paradossale. Esso è fissato dalle coordinate spazio-temporali della realtà empirica, ma allo stesso tempo la sua costituzione reale appare dispersa in una dimensione potenzialmente infinita. Husserl cerca di spiegare questa condizione proponendo un'analogia

e infine la ragione (cfr. J. MENSCH, *Freedom and Selfhood*, in «Husserl Studies», 14, 1, 1997, pp. 41-59).

20 «Die realen Ich sind sich in der Weise von Realitäten konstituierende Einheiten, und an dieser Konstitution ist der ganze Bewusstseinsfluss und nicht die bloßen *cogitationes* beteiligt» (F III 1/6a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 3, p. 4).

21 Cfr. L. MARTIN ALCOFF, *Towards a phenomenology of racial embodiment*, in «Radical Philosophy», 95, pp. 15-24.

22 «*In infinitum* und <zwar> nach den beiden Richtungen der immanenten Zeit» (F III 1/6a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 3, p. 5).

tra l'io reale le cose materiali<sup>23</sup>. L'io reale è un'unità psichica che raccoglie in sé determinate qualità psichiche, caratteriali, disposizioni intellettuali, emotive, aspetti pratici della personalità, i talenti, le difficoltà, le conoscenze, le ritrosie. L'elenco è potenzialmente infinito poiché si evolve con la storia personale, ma anche con il punto di osservazione, con la profondità della conoscenza che si ha di sé stessi. Husserl fonda qui l'analogia con le cose materiali sul modo in cui tali tratti caratteriali e le altre disposizioni si danno all'esperienza che li osserva.

Secondo la sua analisi, le caratteristiche dell'io reale non si danno immediatamente nel vissuto, ma 'si annunciano' (*sich bekunden*), appaiono mediatamente nei comportamenti e negli autoafferramenti dell'io che cambiano nel tempo e a seconda della situazione. Mentre, quindi, l'io puro si dà immediatamente e in un afferramento pieno e puntuale come polo immanente alla coscienza, l'io reale va esplorato per profili, nel tempo, nella dispersione, nelle diverse situazioni della vita. Come ci insegna l'esperienza, nelle sue caratteristiche empiriche e visto dall'esterno, l'io non si conosce mai del tutto, ma «impara a conoscersi» (*[sich] kennen lernen*<sup>24</sup>) per tentativi, in modo processuale. Nella realtà, la conoscenza che abbiamo di noi stessi e di altri è provvisoria, sempre soggetta ad aggiornamento e correzione. Questo ha una ricaduta sul piano morale: è il rapporto tra io reali che esige uno sforzo morale, lo sforzo di fiducia, la scelta dell'affidamento, l'impegno reciproco, ma mai simmetrico e apodittico. È questo che conferisce alle relazioni pratiche il loro carattere precario, ma anche la loro qualità propria, distinta dall'intuizione teoretica.

La conoscenza reciproca degli io reali è affidata ad un annunciarsi mediato attraverso le azioni e i comportamenti. Se per un verso tale modo di datità la distingue dall'immediatezza dell'io puro, per altro verso essa l'allontana anche dalle deduzioni teoretiche delle scienze empiriche e naturali. È un modo specifico di darsi della persona attraverso un peculiare rapporto con i propri vissuti. Per questo Husserl giunge alla conclusione che mentre «tutto il naturale è reale»<sup>25</sup>, perché si annuncia in un modo determinato di esperienza, non è affatto detto che tutto il reale sia natura. L'io psichico reale, infatti, presenta una modalità di datità che è solo analoga, ma non identica a quella delle cose materiali.

Questa osservazione ha una ricaduta importante per quell'elemento della sfera naturale che è a noi più prossimo: il corpo. Qui si origina la distinzione tra *Leib* e *Körper* che percorre poi tutta la letteratura fenomenologica<sup>26</sup>. Non è infatti in virtù di una relazione

23 «Die Analogie der seelischen Einheit mit der Einheit eines materiellen Dinges geht so weit, dass wir sagen können: Es besteht zwischen materiellen Eigenschaften, die sich in dem wechselnden physischen Verhalten des Dinges bekunden, und seelischen Eigenschaften, die sich in entsprechenden Erlebnissen als seelischen Verhaltensweisen bekunden, dem Formalen nach volle Analogie» (F III 1/7a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. II: *Die seelische Realität*, § 5, p. 8).

24 Husserl nomina il *Kennen lernen*, come modo specifico di conoscenza dell'umano, nel § 24 di *Ideen II*, nella versione pubblicata come volume IV della Husserliana e che nei manoscritti inediti rientra nell'Urtext 3.

25 «Alles Natürliche ist Reales» (F III 1/8b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. II: *Die seelische Realität*, § 5, p. 11).

26 Da Merleau-Ponty (*Fenomenologia della percezione*) sino ai più recenti tentativi di connettere la mente e il corpo attraverso l'osservazione delle reti neurali in quello che Zahavi chiama *neuro-representationalism*, secondo cui l'intero dell'esperienza non è solo mediato da rappresentazioni neurali, ma



estrinseca con un oggetto fuori di sé – il corpo materiale – che il soggetto si definisce come corporeo. Husserl non fa riferimento qui a una condizionalità psicofisica. Piuttosto il soggetto ha un corpo, o meglio è corporeo in virtù di sé stesso, dei suoi stessi vissuti e della loro struttura<sup>27</sup>. Si tratta di un approccio alla corporeità completamente immanente (e pertanto resistente ad ogni naturalizzazione). Alcuni vissuti dell'io sono strutturati in modo da includere il corpo vivente, operante, come loro punto di partenza, come loro fonte e orientamento. Il corpo è manifesto in questi vissuti come elemento pratico, operativo, cinestetico. Pensiamo ai vissuti legati al parlare in pubblico: il tendersi dei muscoli nella postura, lo sforzo dell'apparato respiratorio e dell'apparato fonatorio per modulare e sostenere la voce, il movimento costante degli occhi per tenere sotto controllo il testo e il pubblico.

Sono tutti aspetti fondamentalmente radicati nella corporeità che non si danno come semplicemente marginali e oscurabili nel vissuto, in sé certo più complesso e portatore di significati e contenuti teoretici e anche astratti del 'tenere una conferenza'. L'agire del corpo e l'agire dell'io non si possono però descrivere come due versanti separabili di questa esperienza. Essi sono piuttosto uno e insieme costituiscono l'esperienza dell'io. Il soggetto non è quindi psicofisico per via di un nesso con qualcosa di esterno, di non-ego-logico. L'interrelazione con il corpo è molto più profonda e soprattutto immanente, ossia fondata dall'interno sulla struttura e modulazione stessa dei suoi vissuti.

Questa relazione intrinseca con la corporeità e quindi con la propria collocazione nello spazio e nel tempo, nelle condizioni empiriche e materiali dell'esistenza, rappresenta però anche un punto di ricongiunzione dell'io reale con l'io puro per quanto concerne la sua caratteristica chiusura. Se per un verso, infatti, l'io reale è segnato dalla dispersione di una costituzione plurima, per altro verso, nella sua essenziale relazione con la corporeità si ripropone una relazione immanente, chiusa nei limiti della coscienza propria, non affidata a una causalità esterna e contingente. Del resto, come spiega Husserl, io puro e io reale sono lo stesso io e a ogni io reale corrisponde un io puro come suo centro fungente intenzionale. Si tratta quindi del medesimo soggetto, visto da due punti di vista diversi, che però in entrambi i casi presenta un tratto inequivocabile: la monadicità.

Ciò emerge particolarmente nel prosieguo dell'argomentazione in cui Husserl, sviluppando il confronto tra l'io reale e le cose materiali, si confronta anche con le loro

---

il mondo dell'esperienza sarebbe in sé stesso una rappresentazione neurale (D. ZAHAVI, *Brain, Mind, World: Predictive Coding, Neo-Kantianism, and Transcendental Idealism*, in «Husserl Studies», 34,1, 2018, pp. 47-61). Sul versante della cosiddetta nuova fenomenologia Hermann Schmitz ha elaborato a più riprese il concetto di corpo vivo (cfr. H. SCHMITZ, *Der Leib*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011). Infine di recente Maren Wehrle ha messo a fuoco la centralità della doppia relazionalità del corpo per la costituzione del tempo interno (M. WEHRLE, *Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 2019, pp. 1-23).

27 «Das Subjekt hat auch seinen Leib, und mit dem Leib, sagt man, sind die seelischen Erlebnisse „verbunden“. Es ist aber klar [...], dass das seelische Subjekt ist nicht primär auf den Leib (als das materielle Ding) bezogen ist und mittelbar auf die ihm angeknüpften Erlebnisse, sondern umgekehrt: Das seelische Subjekt hat ein materielles Ding als seinen Leib, weil dieser beseelt ist, d.h. weil es seelische Erlebnisse hat, die im Sinne der Menschapperzeption in eigentümlicher inniger Weise mit dem Leib eins sind» (F III 1/7a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. II: *Die seelische Realität*, § 4, pp. 7-8).

inevitabili differenze. Queste riguardano la peculiare ‘condizionalità’ delle due sfere, ossia i loro rapporti con l’ambiente circostante. Le cose materiali sono infatti determinate causalmente, ossia subiscono la loro determinazione esclusivamente dall’esterno. Pertanto esse sono «realità prive di storia»<sup>28</sup>. Al contrario la realtà psichica per essenza è dipendente solo dai suoi stessi vissuti e questi avanzano in modo irreversibile, si modificano, si saldano, degradano ed emergono secondo una logica immanente. Questo movimento dà vita a una «storia»<sup>29</sup> che è il modo caratteristico di auto-modificarsi proprio della realtà psichica.

La storicità interna della realtà psichica non è però solo il segno di una relativa indipendenza dal mondo esterno. Essa ci mostra piuttosto una specifica forma di dipendenza. L’io reale dipende essenzialmente, per la sua individuazione e quindi anche per la sua stessa possibilità di realizzarsi in modi sempre diversi, dall’evolversi dei suoi stessi vissuti. La relazione tra l’io e la coscienza assume una nuova connotazione, quella di una *dipendenza immanente*. Allo stesso tempo, la differenza essenziale tra le cose materiali e la realtà psichica è affidata non a una forma di *agency*, di autorialità del soggetto, alla sua libertà o spiritualità, ma primariamente a una sua peculiare forma di dipendenza: la dipendenza dal flusso di coscienza che costituisce il tratto essenzialmente immanente dell’io.

Il flusso di coscienza, tuttavia, come abbiamo visto prima, non è pienamente in luce e non si lascia interamente possedere dall’io. Quest’ultimo è quindi affidato per la sua stessa realizzazione, ad un flusso storico di esperienze che, almeno in parte, gli sfugge, gli si sottrae, resta per ampi tratti oscuro. Siamo giunti qui ad un punto cruciale. L’analisi dell’io reale per differenza con le cose materiali ci ha infatti svelato un significato ulteriore di ciò che Husserl aveva indicato come la ‘chiusura’ propria dell’io. Tale chiusura implica una dipendenza dai propri vissuti e questo fonda allo stesso tempo due tratti ineliminabili della soggettività: la sua storicità e la sua vulnerabilità.

#### 4. La vulnerabilità storica del soggetto

L’io è storico non semplicemente in quanto membro di un mondo sociale e culturale, ma per la sua struttura interna. In questo senso la sua è una storicità immanente e tale storicità, intesa come peculiare modo di determinarsi in modo immanente e irreversibile, costituisce la differenza essenziale tra il mondo delle cose e il mondo dell’io. Tale privilegio immanente dell’io, tuttavia, il suo dipendere solo da sé stesso, si rovescia subito in una peculiare vulnerabilità<sup>30</sup>.

Essere storici vuol dire che il nostro percorso esperienziale è irrevocabile e soprattutto

28 «Geschichtslose Realitäten» (F III 1/11b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. II: *Die seelische Realität*, § 4, pp. 7-8. *Hua IV*, § 33, p. 137).

29 *Ibid.*

30 Un’ampia prospettiva sui diversi significati della vulnerabilità colti grazie a una prospettiva fenomenologica è offerta da K. ZEILER, L. FOLKSMARSON KÄLL (eds.), *Feminist Phenomenology and Medicine*, SUNY, New York 2014.



è racchiuso tra la nascita e la morte, tra due momenti la cui irreversibilità è essenziale quanto evidente. In questo senso le analisi dedicate alla nascita e alla morte intorno agli anni Trenta e oggi pubblicate nel volume XLII della Husserliana non costituiscono un'incursione di Husserl nel terreno altrimenti estraneo della fatticità. Esse si possono piuttosto leggere come l'esplicazione di pensieri già impliciti nelle analisi del 1912 sulla specificità del soggetto rispetto alle cose. Coerentemente, anche negli anni Trenta, Husserl insiste sul fatto che nascita e morte non possono essere comprese come meri fatti biologici, ma «si devono poter tradurre nella lingua dei fatti assoluti»<sup>31</sup>. La vulnerabilità del soggetto costituente è dunque una vulnerabilità non meramente empirica, fattuale, biologica, ma *storica*.

Cosa implica però il concetto di una vulnerabilità storica? Per indicare alcune linee di comprensione bisogna ragionare sul concetto di tempo immanente. Nascita e morte, come eventi che riguardano il soggetto e non meramente il suo corpo, sono infatti inseriti nel tempo vissuto. Questo, insiste Husserl in particolare nei manoscritti del gruppo C, procede per temporalizzazioni (*Zeitigungen*)<sup>32</sup>, ossia per scansioni temporali, per cesure all'interno del vissuto. La temporalizzazione è il momento in cui il soggetto si cala e si ancora nel tempo, strutturandolo, riempiendolo con i propri vissuti e aspettative, rendendolo quindi storia vissuta<sup>33</sup>. È la struttura storica della temporalizzazione che consente di cogliere, dare senso, affrontare *das Ungezeitigte*, ciò che si sottrae alla temporalizzazione<sup>34</sup>.

Solo temporalizzandosi i fatti biologici diventano qualcosa 'per il soggetto', solo calandosi nel tempo e realizzandosi in esso la monade diventa sé stessa, si va definendo

31 HUSSERL, *Hua XLII*, § 17. In corso di stampa, per i tipi di Mimesis Milano-Udine, è la traduzione della prima sezione del volume XLII della Husserliana a cura di Gabriella Baptist, Angela Ales Bello, Mariannina Failla, Alice Pugliese con il titolo, E. HUSSERL, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*. La traduzione è frutto di un lavoro collettivo coordinato da Mariannina Failla, al quale, oltre alle curatrici, hanno collaborato giovani dottorandi, dottori di ricerca e studiosi husserliani di università italiane ed estere: Francesco Biazzo, Andrea Carroccio, Emanuela Carta, Marco Deodati, Andrea Marchesi, Teodosio Orlando, Fabio Pellizer, Giovanna Sicolo, Önay Sözer. Il volume sarà corredato da un glossario che ricostruisce l'evoluzione di alcuni termini husserliani fondamentali (*Affektion, Rückfrage, Sinngebung, Trieb, Vergegenwärtigung, Zeitigung*) lungo tutto il corso della produzione dell'autore.

32 «Dieses Strömen ist seine Zeitigung, und als Gezeitigtes hat alles Seiende, im Strömen seiner Gegebenheitsmodi verharrend, seine Weise, zeitlich zu sein, seine Zeitform und seinen Zeithalt, und hinsichtlich der Zeitform seine strömenden Zeitmodalitäten».

33 Nicola Zippel descrive la temporalizzazione in questi termini: «Che una struttura di coscienza si temporalizza, quindi, significa che essa realizza, "di fatto", la propria essenza temporale, ossia s'inscrive in una cornice materiale dove agisce concretamente nei modi di un presente, di un passato o di un futuro» (N. ZIPPEL, *Tempo e metodo. Il problema del soggetto nella fenomenologia di Edmund Husserl*, Nuova editrice universitaria, Roma 2007, p. 99).

34 «Mein "urschlafendes Ich" oder meine urschlafende Monade ist m.a.W. für sich nichts, aber sie soll doch nicht nichts, sondern etwas sein, etwas für mich selbst, der ich in der Zeitigung lebend für mich jetzt Menschen-Ich bin. Aber nur aus der Wachheit her gewinnt alles, was für mich irgendetwas ist, also auch dieser angebliche Vorzustand, seinen Seinssinn. Also, wach lebend und phänomenologische Konstitution enthüllend, vollziehe ich eine Zeitigung, die vom wachen Ich [...] her, das Ungezeitigte zeitigt» (*Hua XLII*, § 6).

e così esce dallo stato di oscurità e sonno e si mette a fuoco. A partire dalla conquista dell'auto-costituzione, che Husserl in queste pagine descrive semplicemente come lo stato di veglia, tutto acquista senso, anche ciò che sussiste ai margini della vita desta: il sonno, ma più radicalmente la nascita e la morte.

Si tratta di una rinnovata versione del 'principio di tutti i principi' la cui enunciazione caratterizza la fenomenologia come una filosofia dell'esperienza sin da *Idee I*: è solo l'esperienza che rende leggibile l'inesperibile. La nascita e la morte, ma anche la malattia, sono per Husserl deviazioni del corso del tempo e dell'esperienza che ad esso dà forma<sup>35</sup>. Insistendo sull'aspetto 'sensibile' della malattia, Husserl sembra suggerire che ciò che rende fragile e vulnerabile l'essere umano non sia tanto il casuale decadere delle forze, ma l'esperienza del loro venir meno. È la coscienza di una forzata deviazione delle modalità familiari dell'esperire e dell'agire a rendere la malattia un'esperienza che fa parte della vita soggettiva e della storia personale<sup>36</sup>.

La vulnerabilità è quindi consustanziale al modo in cui noi viviamo il tempo, per temporalizzazioni e anticipazioni, per cesure e fratture. Come riesce però il soggetto ad operare in modo così mobile sulla temporalità? Questo si spiega grazie alla struttura differenziata e plurale descritta sopra e che Husserl riprende in queste riflessioni sulla morte che sono al tempo stesso ricerche per una «piena realizzazione dell'idealismo trascendentale»<sup>37</sup>. Qui egli riparte dall'idea che l'io puro sia la fonte unica, monadica, della costituzione la quale, quindi, include in sé tutto, anche la morte e la malattia, le deviazioni e le interruzioni della vita desta costituente: «Dunque io trovo la mia morte come evento nel mondo, come datità di esperienza, attraversando altre morti; ma come io trascendentale sono io stesso a costituire il mondo con tutti i mortali, i morti e la mia morte umana»<sup>38</sup>.

Tuttavia, questa forza includente, capace di rielaborare tutto ciò che ci 'capita', è a sua volta radicata nel cuore della nostra umanità, non è quindi isolata, pura, separata: «Ma qui c'è qualcosa di strano, ossia che tutta la mia vita trascendentalmente ridotta, con l'esperire, il pensare, rientra essa stessa nell'appercezione della mia umanità [...]»<sup>39</sup>. Io puro e io reale, umano, si comprendono e si riprendono continuamente a vicenda in un movimento inesauribile attraverso cui l'uno rientra ed è ricompreso (*eintritt*) nell'altro. Questo costante rincorrersi e riprendersi dei diversi profili della soggettività produce le

35 «Ich werde irgendwie krank werden, es werden Krankheitserscheinungen, von innen erlebt als anomales Innenleben, verlaufen, irgendwelches Übelbefinden, Bewusstsein der Schwäche, wie Unfähigkeit, in normaler Weise mich zu bewegen, meine vertrauten Vermögen zu betätigen, meine Gedanken zu sammeln, ich fühle das Schwinden meines Bewusstseins» (*Hua XLII*, § 6).

36 Su questo è interessante la ricostruzione di Linda Fisher (L. FISHER, *The Illness Experience. A Feminist Phenomenological Perspective*, in L. KALL (ed.), *Feminist Phenomenology and Medicine*, SUNY, New York 2014, pp. 27-46, in particolare p. 34).

37 HUSSERL, *Hua XLII*, § 17.

38 ID., *Hua XLII*, § 3: «Also meinen Tod als Weltvorkommnis, als Erfahrungsgegebenheit, finde ich auf dem Wege über andere Tode; aber als transzendentales Ich bin ich es doch, der Welt mit allen Sterbenden, Toten und meinen menschlichen Tod konstituiert».

39 ID., *Hua XLII*, § 4: «Aber hier ist das Merkwürdige, dass all mein transzendental reduziertes Leben, Erfahren, Denken etc. selbst in die Auffassung meiner Menschlichkeit eintritt [...]».

temporalizzazioni, frammenta il tempo, ne annoda la continuità, consentendo al tempo stesso lo svolgersi della vita costituente della coscienza e fondando la peculiare vulnerabilità storica dell'io<sup>40</sup>.

In conclusione, l'analisi della vita di coscienza contenuta nel *Bleistiftmanuskript* presenta il vantaggio di un'estrema compattezza, grazie a cui i profili dell'io (puro e reale) emergono con chiarezza nella loro vicinanza e differenza. Si tratta di analisi che condensano molti profili poi dipanati dalla ricerca fenomenologica successiva fino alle analisi degli anni Trenta. Lungo tutto il percorso husserliano emerge un unico arco, volto a mettere in chiaro la dinamica interna della soggettività, senza oscurarne le fragilità e i momenti opachi.

---

40 Nella sua analisi del problema fenomenologico della nascita e della morte James Mensch parte appunto dal paradosso della soggettività descritto da Husserl nella *Crisi*. La possibilità di esperire la nascita e la morte, quindi di temporalizzarle, è strettamente connessa al doppio statuto del soggetto come costituente e costituito (J. MENSCH, *Birth, Death, and Sleep: Limit Problems and the Paradox of Phenomenology*, [https://www.academia.edu/39153093/Birth\\_Death\\_Sleep\\_Limit\\_Problems\\_and\\_the\\_Paradox\\_of\\_Phenomenology\\_lecture\\_version\\_](https://www.academia.edu/39153093/Birth_Death_Sleep_Limit_Problems_and_the_Paradox_of_Phenomenology_lecture_version_)).