
CAPITOLO V

PREGNANZA SIMBOLICA

Le considerazioni fin qui fatte ci hanno mostrato come la struttura del mondo sensibile si realizzi in quanto i singoli contenuti, che si offrono alla coscienza, si attuano con sempre piú varie e piú ricche funzioni sensoriali. Quanto piú questo processo avanza, tanto piú vasto è il campo che la coscienza può abbracciare e cogliere in un singolo momento. Ognuno dei suoi elementi è ora, per cosí dire, saturo di siffatte funzioni. Esso si trova in molteplici connessioni sensibili, che a loro volta si connettono fra loro sistematicamente, e in virtù di questo nesso costituiscono quel tutto che noi indichiamo come il mondo della nostra "esperienza". Qualunque complesso si isoli da questa totalità dell'esperienza — che si consideri la giustapposizione dei fenomeni nello spazio, o la successione nel tempo, o l'ordine delle cose e delle loro proprietà, o l'ordine delle "cause" e degli "effetti" — questi ordini presentano sempre una determinata "concatenazione" e un comune carattere formale fondamentale. Essi sono di tal natura che è sempre possibile un passaggio da ciascuno dei loro singoli elementi al tutto, giacché la costituzione di questo tutto è rappresentabile e rappresentata in ogni singolo elemento. In virtù del compenetrarsi di queste funzioni rappresentative la coscienza acquista la capacità di «apprendere l'alfabeto dei fenomeni, per poterli leggere come esperienze». Ogni fenomeno particolare è ormai soltanto una lettera, che non si coglie per essa stessa, che non viene considerata secondo i suoi propri elementi sensibili o secondo la totalità del suo aspetto sensibile, sulla quale invece lo sguardo sorvola e passa per rappresentarsi il significato della parola a cui la lettera appartiene e il senso della frase in cui questa parola

si trova. Il contenuto non si trova piú semplicemente "nella" coscienza, per riempirla mediante la sua semplice esistenza, ma parla alla coscienza, "dice" qualcosa per essa. La sua intera esistenza si è in certo qual modo convertita in pura forma; essa serve solamente a rendere un determinato significato e a riunirlo con altri nessi significativi in complessi sensibili.

Anche la psicologia sensistica, la cui tendenza fondamentale è di sciogliere gli elementi della coscienza dalle loro connessioni sensibili e di interpretarli nel loro puro "in sé", non ha potuto interamente tralasciar di vedere la differenza fra ciò che la singola percezione sensibile "è" come tale e la funzione che essa ha nella struttura sistematica dell'unità della coscienza e del tutto della coscienza. Senonché subito essa cancella di nuovo questa differenza, cercando di ricondurre la funzione stessa a una specie di esistenza. La psicologia sensistica pensa: come potrebbe la singola "impressione" darci un significato, se questo significato non "si trovasse" in essa medesima? E questo "trovarsi" può forse voler dire altro che questo: che il significato è c o n t e n u t o come elemento costitutivo nel tutto dell'impressione? Lo sguardo reso acuto dall'analisi psicologica dovrebbe essere capace di scoprire e di isolare questo elemento costitutivo. Il sensismo pertanto non pensa di ignorare e di negare l'elemento significativo della singola percezione, ma rimane fedele al suo orientamento fondamentale, in quanto cerca di comporre questo elemento partendo da singoli fatti sensibili e di "spiegarlo" mediante questa composizione. Si vuol rendere comprensibile la "forma" spirituale riportandola alla materia sensibile, mostrando cioè che il semplice trovarsi insieme, il riunirsi e l'empirico fondersi delle impressioni sensoriali bastano per produrre questa forma o magari l'immagine di essa. Così considerata, questa immagine rimane certamente un'immagine illusoria: non essa stessa possiede forma e verità, ma verità e realtà appartengono soltanto a certi elementi sostanziali dalla cui giustapposizione la forma risulta come un mosaico. Ma questo punto di vista, che il critico psicologico raggiunge, non può impedire o limitare l'uso che noi di quell'immagine facciamo nella vita psichica reale. Anche

se l'immagine viene riconosciuta come immagine illusoria ed essere, per così dire, smascherata dal punto di vista gnoseologico, basta che appunto come illusione abbia ancora realtà, vale a dire nasca secondo determinate e necessarie leggi della "immaginazione". Un necessario e uniforme meccanismo della coscienza la porta al di sopra delle esperienze sensibili e della loro connessione associativa. In tal modo l'immagine non viene ad avere certamente alcuna prerogativa logica, nessun contenuto specifico distinto dalla semplice sensazione; però le viene attribuita una funzione pratica, importante sotto l'aspetto biologico. In questa funzione consiste il suo carattere. Ciò che nelle precedenti considerazioni abbiamo chiamato "valore simbolico" della percezione, secondo la concezione sensistica non è che un puro valore economico. La coscienza non si può dedicare con eguale intensità in ogni momento a tutte le impressioni che sono in essa, non se le può rappresentare tutte con uguale chiarezza, in eguale concrezione e individualizzazione. Pertanto essa si crea degli schemi e delle immagini complessive, in cui entrano e confluiscono senza distinzione moltissimi contenuti singoli. Ma questi schemi e queste immagini non vogliono essere altro che semplici abbreviazioni, compendi d'impressioni. Quando è necessario vedere con chiarezza e con precisione, bisogna di nuovo mettere da parte queste abbreviazioni, e in luogo dei valori simbolici debbono essere messi i valori "reali", cioè i valori attuali della sensazione. Di conseguenza ogni pensiero e ogni percezione simbolica è un semplice atto negativo: un atto che trae origine dalla necessità di tralasciare certi particolari. Una coscienza che possedesse vastità ed energia sufficienti per vivere nei particolari stessi e per abbracciarli tutti ugualmente nella loro immediatezza, non avrebbe bisogno delle unitarie formazioni simboliche: essa sarebbe completamente "presentativa", invece di rimanere, in tutto o in parte, rappresentativa.

Finché questa concezione fondamentale era accettata, mancavano ancora i presupposti per ogni vera fenomenologia della percezione. Il sensismo e il positivismo, col loro attenersi per principio al "dato" sensoriale, si erano resi in certo qual modo non solo incapaci di intendere il "sim-

17. — CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*. III, 1.

bolo", ma perciò stesso incapaci d'intendere anche la "percezione": essi infatti avevano eliminato proprio l'elemento e il motivo caratteristico per cui la percezione si distingue dalla semplice "sensazione" e si innalza al di sopra di essa. Da due punti di vista viene compiuta una fondamentale trasformazione e rettifica metodologica di questa presa di posizione, e solo allora viene preparato il terreno per una piú profonda comprensione gnoseologica e fenomenologica della percezione. La *Critica della ragion pura* è in questo precorritrice, poiché riconosce nel concetto di "appercezione trascendentale" una "condizione della possibilità della percezione" stessa. Come essa afferma, ciò che in primo luogo ci viene dato è il fenomeno, che, se è legato alla coscienza, si chiama percezione: infatti, senza la relazione con una coscienza almeno possibile, il fenomeno non potrebbe mai diventare oggetto di conoscenza. «Siccome però ogni fenomeno racchiude una molteplicità e quindi diverse percezioni, in sé disperse e isolate, vengono incontrate nello spirito, è necessaria una loro connessione, che esse non possono avere nel senso medesimo». È ora respinto l'errore fondamentale del sensismo, che, secondo Kant, consiste nell'ammettere falsamente che «i sensi ci forniscono non soltanto impressioni, ma perfino le compongono e realizzano le immagini degli oggetti, per cui senza dubbio si richiede, oltre alla ricettività delle impressioni, ancora qualche cosa di piú, cioè la funzione che sia sintesi di esse»¹. Dal punto di vista critico e fenomenologico "immagini" e "impressioni" non appartengono piú alla stessa classe, né quelle si lasciano dedurre da queste: ogni genuina immagine, infatti, implica una spontaneità di connessione, implica una regola, secondo la quale l'attività formatrice si compie. Il complesso delle regole possibili, su cui poggia la struttura del mondo sensibile, è raccolto dalla *Critica della ragion pura* nel concetto di "intelletto". L'intelletto è la semplice espressione trascendentale per indicare il fenomeno fondamentale per cui ogni percezione, come percezione cosciente, deve sempre e di necessità essere percezione for-

¹ *Krit. der reinen Vern.*, 1ª ed., p. 120 sgg., 2ª ed., p. 129 sgg.; cfr. sopra, p. 12 sgg.

m a t a . La percezione non potrebbe essere pensata né come "appartenente" all'io, né riferirsi oggettivamente a "qualcosa", a un oggetto percepito, se queste due specie di relazione non fossero soggette a leggi universali e necessarie. Soltanto queste leggi conferiscono alla percezione tanto il suo significato "soggettivo" come il suo significato "oggettivo", la liberano dalla sua singolarità e le danno il suo posto nel tutto della coscienza e dell'esperienza oggettiva. Pertanto i concetti puri dell'intelletto, i quali non esprimono altro che questa coordinazione del singolo col tutto e le diverse direzioni di questa coordinazione, non si aggiungono alla percezione in un momento successivo, ma formano gli elementi costitutivi della percezione stessa. Questa sussiste solo in quanto si trova in determinate forme. L'analisi, in virtù della quale la psicologia sensistica giungeva a determinare degli elementi della coscienza, presuppone, presa oggettivamente, la struttura della coscienza come tale, presuppone quindi la sintesi: «Infatti, dove l'intelletto non ha in precedenza legato nulla, non può neppure sciogliere nulla, giacché ciò che è stato dato all'immaginazione come legato ha dovuto esserlo necessariamente in virtù di esso intelletto». L'unità analitica dell'appercezione, la scomposizione complessiva in elementi singoli è possibile soltanto se si presuppone una qualche unità sintetica¹. Che essa si trovi in quelle caratteristiche connessioni sensoriali, le quali sono espresse mediante le singole categorie: questo soltanto fa della percezione la determinata percezione, la espressione di un io, come la manifestazione di un oggetto dell'esperienza.

Qui certo però rimane ancora una difficoltà e un'ambiguità, che la *Critica della ragion pura* non poté del tutto chiarire ed eliminare. Infatti il pensiero essenzialmente nuovo che essa formula non trova subito in essa la sua espressione adeguata, in quanto Kant, proprio là dove si volge con la massima decisione contro i presupposti metodologici della psicologia, quale fino allora era stata, continua tuttavia a parlare il linguaggio di questa psicologia. Il

¹ *Krit. d. r. Vern.*, 2^a ed., pp. 130, 133.

nuovo punto di vista "trascendentale", che egli si sforza di raggiungere e di assicurare, si esprime nei concetti della psicologia delle facoltà propria del secolo XVIII. Può pertanto sembrare che "recettività" e "spontaneità", "sensibilità" e "intelletto" siano qui ancora pensate come "facoltà fondamentali" dell'anima, ciascuna delle quali sussista per sé come realtà psichica, e che poi nel loro reale cooperare, nella loro vicendevole azione causale generino l'esperienza come "prodotto". Che in tal modo il senso del "trascendentale" sarebbe distrutto, è certo evidente: infatti non aveva Kant stesso determinato questo senso, affermando che la questione trascendentale si deve occupare «non tanto di oggetti quanto della nostra maniera di conoscere in genere degli oggetti» per quanto ciò *a priori* può essere possibile? E non aveva egli sempre insistito nel dire che per lui non si trattava di spiegare la genesi dell'esperienza, bensì di analizzare quanto vi è in essa? Ma tutti questi chiarimenti non hanno potuto impedire che l'analitica kantiana dell'intelletto venisse interpretata come se si trattasse in essa soltanto di una nuova specie di psicologica "manifattura formatrice" del pensiero. Se questa interpretazione fosse esatta, la problematica kantiana non avrebbe certo rispetto al sensismo altro vantaggio che di aver modificato il rapporto delle facoltà nell'ambito della coscienza e di aver aumentato di una le facoltà dell'anima. Ma per quanto si volesse apprezzare questo cambiamento e questo aumento, la deduzione kantiana, dal punto di vista metodologico, si muoverebbe ancor sempre nello stesso piano dei tentativi di spiegazione del sensismo. Anch'essa rappresenterebbe allora soltanto un nuovo tentativo di chiarire e risolvere puri problemi riguardanti il valore convertendoli in problemi riguardanti la realtà, riconducendoli al reale accadere e alle "forze" causali che determinano quest'accadere. La validità oggettiva dei concetti puri dell'intelletto, che è quella che Kant da principio solamente ricerca, e che egli cerca di cogliere nelle "condizioni della loro possibilità", sarebbe anche qui di nuovo giustificata per il fatto che la si fa derivare da un "soggetto trascendentale", considerato come l'autore di questa validità. Certo però che in tal modo al problema critico-fenomenolo-

gico si sarebbe sostituito un problema ontico, alla considerazione concernente la pura funzione, una considerazione concernente la sostanza. L' "intelletto" somiglierebbe a un mago o negromante, che animi la "morta" sensazione e la risvegli alla vita della coscienza. Ma — si dovrebbe qui domandare — c'è ancora bisogno di questo misterioso processo, c'è ancora bisogno di questa magia dell'intelletto, non appena si sia riconosciuto che questa pretesa "morta" sensazione non è essa stessa una realtà, ma un semplice prodotto del pensiero psicologico? Si può ancora domandare in che modo dalla semplice *e s i s t e n z a* estranea al valore "derivati" qualcosa come il *v a l o r e*; in che modo dalla semplice "materia prima" della sensazione, ritenuta priva di significato, *n a s c a* un significato, una volta che si è visto come questa mancanza di significato sia essa stessa una semplice finzione? Se realmente, come Kant dichiara con la massima energia, «il fenomeno senza il rapporto con una coscienza almeno possibile non sarebbe nulla per noi e, siccome in se stesso non ha alcuna realtà oggettiva ed esiste solo nella conoscenza, non sarebbe nulla dappertutto»¹: con qual diritto sul terreno della filosofia critica si potrebbe indagare come questo "nulla" diventi "qualcosa", come venga accolto e, per così dire, trasfuso nelle forme della coscienza, dato che esso sussiste solo "in" queste forme e non "prima" di esse?

A una considerazione simile e a un'analoga questione metodologica ci conduce un'altra linea di pensiero, che nel suo punto di partenza storico non solo è diversa dal pensiero kantiano, ma sembra essere addirittura opposta ad esso. La moderna fenomenologia nella sua definizione e nella sua analisi della percezione si è ricollegata non tanto a Kant quanto a Brentano e alla sua determinazione concettuale della coscienza. La "Psicologia dal punto di vista empirico" di Brentano trova l'elemento piú chiaro della coscienza e dello "psichico" in genere nel carattere di "intenzionalità". Un contenuto è contenuto "psichico" in quanto ha in sé un particolare orientamento, una determinazione dell' "intendere" (*meinen*). «Ogni fenomeno psicologico è caratterizzato da ciò

¹ *Krit. d. r. Vern.*, 1^a ed., p. 120.

che gli scolastici del medioevo hanno denominato *inexistentia intentionalis* (o anche *mentalis*) di un oggetto, e che noi, sebbene servendoci di espressioni non del tutto univoche, chiameremmo rapporto con un contenuto, riferimento a un oggetto (con la qual denominazione non è qui da intendere una realtà) ovvero oggettività immanente... Questa *inexistentia intentionalis* è esclusivamente propria dei fenomeni psichici... E pertanto possiamo definire i fenomeni psichici dicendo che sono fenomeni i quali *intentionaliter* contengono in sé un oggetto»¹. Ancora una volta qui è stato visto e affermato nel modo piú netto che l'elemento psichico non esiste solo in sé, come un "dato" isolato, per entrare solo in un secondo momento in certi rapporti, ma il rapporto fa già parte della determinatezza della sua essenza. Esso è solo in quanto, appunto in questo essere, è in certo qual modo oltre se stesso, in quanto si riferisce a qualcosa di altro. D'altro lato anche qui, nell'espressione di questo stato di cose rimane una certa oscurità, in quanto anche Brentano, per indicare questa fondamentale direzione del rapporto, parla di una distinzione dell'esistenza: dall'esistenza reale della cosa egli distingue la sua *inexistentia* intenzionale o mentale. In tal modo ancora una volta si determina l'apparenza come se la funzione dell'"intendere" (*meinen*) dovesse essere chiarita e spiegata mediante un'esistenza sostanziale, come se la rappresentazione si potesse "volgere" all'oggetto solo per il fatto che questo si "trova" in essa in qualche modo, per il fatto che l'oggetto è "penetrato" nella rappresentazione e "contenuto" in essa. Ma proprio in questo modo la natura specifica dell'"intenzionale", che qui doveva essere messa in evidenza, viene di nuovo cancellata. Solo l'ulteriore sviluppo e il perfezionamento, che il pensiero fondamentale di Brentano ha trovato nelle *Logische Untersuchungen* e nelle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, hanno portato perfetta chiarezza. Infatti, quando Husserl parla di atti che conferiscono senso e significato e in virtù dei quali un oggetto si presenta alla coscienza, egli non lascia sussistere dubbio

¹ BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, Leipzig 1874, p. 115.

sul fatto che questo rapporto fra soggetto e oggetto della rappresentazione non va chiarito mediante alcuna analogia ricavata dal mondo delle cose. Della "mitologia delle attività", che negli atti vede la manifestazione di un reale soggetto psichico, non si parla più, e similmente il rapporto dell'atto col suo oggetto viene esplicitamente concepito in modo che non si può più parlare di un essere o di una presenza dell'uno nell'altro. Fra ciò che è contenuto in un atto come parte reale e ciò che esso idealmente "rappresenta" e a cui mira nel senso dell'intenzione viene ormai compiuta una netta distinzione. Quando questa distinzione non viene compiuta, oppure non viene tracciata in modo rigoroso, si finisce, come Husserl fa notare, inevitabilmente in un regresso all'infinito: infatti, se la rappresentazione si può riferire all'oggetto solo per il fatto che nasconde in sé come componente reale, per così dire, un pezzo di esso, un *eidolon* di esso, questo inserimento e incastonamento può essere sempre ripetuto. «La riproduzione come pezzo reale nella percezione psicologico-reale sarebbe ancora un reale: un reale che servirebbe come immagine per un altro. Ma potrebbe far ciò solo in virtù di una coscienza della riproduzione, in cui per la prima volta apparisse qualcosa — e con ciò avremmo una prima intenzionalità —; questo qualcosa a sua volta servirebbe, conformemente alle esigenze della coscienza, da oggetto immaginativo per un'altra cosa, e sarebbe perciò necessaria una seconda intenzione fondata sulla prima. Non meno evidente è però il fatto che ognuno di questi singoli modi della coscienza richiede già la distinzione fra oggetto immanente e oggetto reale, e quindi racchiude in sé lo stesso problema che doveva essere risolto mediante questa costruzione»¹. Ad antinomie di tal genere si giunge sempre e soltanto quando si dimentica che il rapporto fondamentale della "rappresentazione" o dell'"intenzione" è la condizione della possibilità di ogni conoscenza dell'oggetto e quindi nella sua descrizione non può essere accolto nulla che appartenga a ciò che è reso possibile da questo rapporto, che appartenga

¹ HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, p. 186; cfr. specialmente *Logische Untersuchungen*, II, p. 372 sgg.

al mondo stesso delle cose come parte reale di esso o come fatto reale in esso. Il limite nei confronti del sensismo è qui nettamente tracciato. Come testimonianza dello stato arretrato dell'analisi descrittiva Husserl indica il fatto che essa si rese incapace d'intendere la particolarità specifica dell'"atto che conferisce significato" e il fatto che essa credeva che la funzione di quest'atto dovesse consistere sempre e di necessità nel risvegliare certe immagini della fantasia costantemente coordinate all'espressione¹. Affinché sia possibile conoscere e determinare dal punto di vista terminologico il rapporto che qui sussiste, la corrente dell'essere fenomenologico viene distinta in un piano "materiale" e in un piano "noetico". In quest'ultimo rientrano tutti i problemi puramente funzionali, il che vuol dire i veri e propri problemi della coscienza e i veri e propri problemi del significato. Infatti "aver senso" ossia "avere nel senso" qualcosa è il carattere fondamentale di ogni coscienza, la quale pertanto non è solo esperienza vissuta in genere, bensì esperienza "noetica" avente un senso². «La coscienza è proprio coscienza "di" qualcosa; è la sua essenza celare in sé il "senso", che è per così dire la quintessenza dell'"anima", dello "spirito" e della "ragione". Coscienza non è un titolo per indicare "complessi psichici", "contenuti" fusi insieme, "fasci" o "correnti" di sensazioni, che, in se stessi privi di senso, neppure riunendosi in qualsivoglia maniera possono dare un "senso" ... La coscienza è *toto caelo* ... diversa da ciò che il sensismo vuole unicamente vedere, dalla materia effettivamente priva di senso e irrazionale in se stessa, ma tuttavia suscettibile di razionalizzazione»³.

Pertanto in due diversi movimenti e indirizzi di pensiero, dal concetto di "sintesi" e dal concetto di "intenzione" ci vediamo rinviati al nostro problema centrale. Ma ora, dal punto di vista di questo problema rimane ancora un dubbio, ancora un motivo di perplessità. Se in maniera netta e radicale, come fa Husserl, la sfera della coscienza viene fatta

¹ Cfr. HUSSERL, *Log. Untersuchungen*, II, 61.

² *Ideen*, §§ 85, 90 (pp. 175, 185).

³ *Ideen*, § 86, p. 176.

coincidere con la sfera del "significato", si può stabilire ancora nell'ambito della coscienza l'opposizione di materia e di forma come opposizione assoluta? Vi sono ancora due "piani", uno dei quali possa essere indicato come semplicemente materiale? O piuttosto nel discorso che parla di atti che vivificano e animano la materia della sensazione, che le conferiscono per la prima volta un determinato significato, non c'è ancora un residuo di quel dualismo che separa completamente "psichico" e "fisico", che considera "anima" e "corpo" come sostanzialmente diversi, invece di riferirli correlativamente l'uno all'altro? La necessità di questa correlazione ci si è già mostrata nella considerazione dei puri fenomeni dell'espressione¹ e sempre di nuovo ci si rivela a ogni passo che compiamo nella direzione dei problemi della rappresentazione. Essa esclude in linea di principio che "esistenza" e "coscienza", "materia" e "forma" si lascino separare come due diversi "piani". Husserl spezza la totalità dell'esperienza in due metà, nei "contenuti primari", che non hanno ancora in sé nulla che ne costituisca il "significato", e nelle esperienze vissute (*Erlebnisse*), ossia gli elementi dell'esperienza vissuta che fondano il carattere specifico dell'intenzionalità. Al di sopra delle "esperienze sensoriali vissute", al di sopra dei dati della sensazione, cioè dei dati cromatici, dei dati tattili, dei dati acustici, si trova, per così dire, un piano che conferisce anima e significato: «Un piano in virtù del quale dall'elemento sensoriale, che non ha in sé alcuna intenzionalità, sorge appunto la concreta esperienza intenzionale»². Ma — bisogna anche qui di nuovo domandare — questo "sorgere" appartiene esso stesso a ciò che si può indicare in modo puramente fenomenologico? La fenomenologia dato che, come tale rimane di necessità nella sfera del senso e dell'intenzionalità, può anche soltanto voler indicare ciò che è estraneo al senso? La «chiara dualità e unità di ὕλη sensibile e di μορφή intenzionale» si può qui effettivamente imporre: ma essa ci autorizza a parlare di "materia senza forma" e di

¹ Cfr. sopra pp. 123 sgg., 133 sgg.

² *Ideen*, § 85, p. 172.

“forme senza materia?” Questa separazione può in certo senso essere l’indispensabile mezzo della nostra analisi della coscienza. Ma ci è lecito portare questa distinzione analitica, questa *distinctio rationis* nei fenomeni, nei puri “dati della coscienza”? Possiamo noi parlare qui di un identico contenuto materiale, il quale entra in diverse forme, quando conosciamo soltanto la totalità concreta dei fenomeni della coscienza, quando, per parlare in termini aristotelici, conosciamo soltanto il σύνολον di “materia” e di “forma”? Dal punto di vista della considerazione fenomenologica non c’è né una “materia in sé”, né una “forma in sé”, ci sono sempre soltanto le esperienze vissute nel loro complesso, che si possono paragonare, determinare e classificare sotto l’aspetto della materia e della forma. Possiamo dire, per esempio, che si tratta della “stessa” melodia che riferiamo a noi stessi una volta nella diretta percezione e un’altra volta nel semplice ricordo: ma questo non significa che le due esperienze vissute, la percezione e il ricordo, si accordino in un qualche elemento costitutivo di carattere sostanziale, bensì semplicemente che vengono coordinate e riferite l’una all’altra sotto l’aspetto funzionale. Qui non si tratta del ritorno dello stesso contenuto sensibile in forme diverse, bensì del fatto che determinati complessi dell’esperienza vissuta, diversi dal punto di vista numerico e qualitativo, si riferiscono tuttavia a uno stesso elemento e rappresentano lo stesso “oggetto”. E in tal modo è data al tempo stesso quella relativizzazione, che come abbiamo sempre visto, scaturisce dal concetto stesso di rappresentazione. Infatti nessun contenuto della coscienza è in se stesso semplicemente “presente”, né è in sé semplicemente “rappresentativo”; piuttosto ogni esperienza vissuta attuale comprende in sé in un’unità inscindibile i due elementi. Tutto ciò che è presente ha la sua funzione nel senso della rappresentazione, come ogni rappresentazione esige la connessione con qualcosa che sia presente alla coscienza. Questo rapporto di azione reciproca, e non già la “forma”, l’elemento “noetico” soltanto, è ciò su cui poggia ogni animazione e “spiritualizzazione”.

Ciò che nondimeno induce a separare per via di astrazione l’elemento “iletico” da quello “noetico” e che sembra

giustificare tale separazione è il fatto che questi due elementi, anche se non sono mai separabili l'uno dall'altro in modo assoluto, sono in grande misura variabili in modo indipendente l'uno dall'altro. Certo la "materia" si deve sempre trovare in una qualche forma: ma non è legata ad alcuna specie particolare di significazione, e può passare dall'una all'altra, "convertirsi", in certo qual modo dall'una all'altra. Questo stato di cose si manifesta con la massima chiarezza se adduciamo esempi in cui questo passaggio cambia la modalità del significato. Se, per esempio, consideriamo un'esperienza vissuta della sfera ottica, osserviamo che questa non è mai composta di semplici "dati della sensazione", da qualità ottiche di chiarore e di colore. La sua visibilità pura non va mai pensata fuori di una determinata forma della "visione" e indipendentemente da essa; in quanto esperienza vissuta di carattere "sensoriale", è già portatrice di un "significato" e si trova in certo qual modo al servizio di esso. Ma proprio per questo essa può compiere funzioni molto diverse, e in virtù di queste funzioni può rappresentare mondi significativi molto diversi. Possiamo considerare un'immagine ottica, per esempio un semplice tratto di linea, secondo il suo puro senso espressivo. In quanto ci perdiamo nella forma del disegno e la costruiamo per noi, ci parla al tempo stesso in essa un particolare "carattere" fisiologico. Nella pura determinatezza spaziale si esprime un determinato stato d'animo: il salire e lo scendere delle linee nello spazio ha in sé un interno movimento, un andare e venire dinamico dell'onda, un essere spirituale e una vita spirituale. E qui noi non sentiamo soltanto la nostra interiore disposizione d'animo trasferita in modo soggettivo e arbitrario nella forza spaziale: bensì essa stessa ci si presenta come totalità animata, come indipendente manifestazione della vita. Il suo continuo e tranquillo degradare, oppure il suo brusco spezzarsi, il suo volgersi in tondo e il suo chiudersi oppure il suo procedere a salti, la sua durezza o la sua dolcezza: tutto questo si manifesta in essa come determinazione del suo proprio essere, della sua "natura" oggettiva. Ma tutto questo scompare immediatamente non appena prendiamo il tratto di linea in un altro "significato", non appena lo

intendiamo come formazione matematica, come figura geometrica. Esso diventa ormai il semplice schema, il semplice mezzo di rappresentazione di una generale legge geometrica. Ciò che non serve alla rappresentazione di questa legge, ciò che è dato in esso come semplice elemento individuale, perde di colpo tutto il suo significato e scompare dal campo visivo dello spirito. Non solo i colori e i gradi di chiarezza, ma anche le grandezze assolute che compaiono nel disegno subiscono questo annullamento: per la linea intesa come formazione geometrica sono assolutamente irrilevanti. Il suo significato geometrico dipende non da queste grandezze come tali, ma solo dai loro rapporti, dalle loro relazioni e proporzioni. Dove prima ci si presentava il salire e lo scendere di una linea ondulata e in essa la simmetria di una interiore disposizione di spirito, vediamo ora la rappresentazione grafica di una funzione trigonometrica, abbiamo dinanzi a noi una curva, il cui intero significato si risolve per noi in definitiva nella sua formula analitica. La forma spaziale non è più nient'altro che il paradigma di questa formula; essa è soltanto l'involucro in cui si avvolge un pensiero matematico in sé non intuibile. E quest'ultimo non sta per se solo, ma in esso si rappresenta una più vasta legge, la legge dello spazio in generale. Ogni singola figura geometrica è, sulla base di questa legge, collegata con la totalità delle altre possibili figure spaziali. Essa appartiene a un determinato sistema, a un complesso di "verità" e di "proposizioni", di "premesse" e di "conseguenze", e questo sistema indica l'universale forma di significato, mediante la quale soltanto ogni particolare figura geometrica diventa possibile, viene costruita e viene resa "intelligibile". E in un punto di vista ancora completamente diverso ci troviamo quando consideriamo il tracciato della linea come segno mitico oppure, per esempio, come ornamento estetico. Il segno mitico come tale ha in sé l'opposizione mitica fondamentale di "sacro" e di "profano". Esso è stabilito per dividere fra loro questi due campi, per ammonire e per incutere timore, per impedire al non iniziato di accostarsi a ciò che è sacro o di avere contatti con esso. Non agisce qui come semplice segno, per cui il sacro venga riconosciuto ma ha ogget-

tivamente in sé una potenza magica che costringe e che respinge. Di una simile costrizione il mondo estetico non sa nulla. Il disegno, considerato come ornamento, è sottratto tanto alla sfera del "significare", in senso logico, quanto alla sfera dell'avvertire e dell'ammonire mitico-magico. Esso possiede in se stesso il suo significato, che si manifesta come tale solo alla considerazione artistica, all' "intuizione" estetica. Ancora una volta l'esperienza vissuta della forma spaziale si compie solo in quanto rientra in un orizzonte complessivo e apre a noi quest'orizzonte, in quanto si trova in una determinata atmosfera, nella quale non semplicemente "è", ma per, così dire, respira e vive¹.

Troviamo che la stessa cosa avviene, limitatamente a un campo più ristretto, se noi, invece di contrapporre fra loro le diverse modalità della significazione, rimaniamo nell'ambito di una di esse. Anche qui si può ancora seguire lo stesso caratteristico processo di differenziazione, per cui un contenuto può assumere sfumature molto diverse di "significato" e passare dall'una all'altra. Abbiamo visto, per esempio, come il contenuto "colore" rappresenti solo in apparenza una qualità ottica assolutamente uniforme. A seconda che il colore venga colto come semplice e indipendente determinatezza o venga invece pensato come "colore di un oggetto" e riferito a quest'oggetto, acquista esso stesso una "valenza" diversa. Considerato in un aspetto, il mondo dei colori, conformemente al detto goethiano, non rappresenta per noi nient'altro che "l'agire e il patire della luce"; considerato invece nell'altro aspetto, esso appare legato al mondo delle cose, riferito e in certo qual modo attaccato ad esso. Da un lato i colori sono per noi, per così dire, formazioni e strutture di luce che si muovono liberamente, dall'altro lato essi non già rendono visibili se stessi, ma per mezzo di se stessi rendono visibile qualche altra cosa. E anche in questo caso non può essere indicato un sostrato indifferente del colore in genere, che in un

¹ Cfr. i maggiori particolari forniti nella mia conferenza al congresso di estetica tenuto in Halle (1927) *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, in «Zeitschr. für Ästhetik u. allgem. Kunstwissenschaft» diretta da Max Dessoir, XXI, p. 191 sgg.

secondo momento assuma diverse forme e venga così modificato in diverse maniere. Risulta invece piuttosto che i fenomeni cromatici stessi, nella loro pura natura fenomenica, sono già dipendenti dall'ordine in cui si trovano, che il loro puro modo di manifestarsi viene determinato proprio da quest'ordine¹. Noi cerchiamo di esprimere questo reciproco determinarsi, introducendo per esso il concetto e il termine di *pregnanza simbolica*. Per "pregnanza simbolica" si deve quindi intendere la maniera in cui un'esperienza vissuta della percezione, in quanto esperienza di "senso" racchiude in sé un determinato "senso" non intuitivo, e immediatamente lo esprime in modo concreto. Si tratta qui non di semplici dati "percettivi", in cui si siano successivamente innestati certi atti "appercezionali", che li interpretino, li giudichino e li trasformino. È invece la percezione stessa che, in virtù della sua propria struttura immanente, acquista una specie di "articolazione" spirituale, la quale, in quanto in se stessa ordinata, appartiene anche a un determinato ordine di significato. Nella sua completa attualità, nella sua totalità e vitalità essa è al tempo stesso una vita "nel" senso. Essa non viene accolta soltanto in un momento successivo in questa sfera, ma vi appare già in origine presente. L'espressione di "pregnanza" deve indicare questa ideale compenetrazione, questi rapporti del fenomeno percettivo dato qui ed ora con una caratteristica totalità di significato. Se noi, per esempio, in una fondamentale direzione della nostra coscienza del tempo, ci volgiamo al futuro e, per così dire, ci spingiamo innanzi in esso, questo slancio in avanti non significa che ora alla somma delle percezioni presenti, quali ci sono attualmente date, si associ una nuova impressione, un'immaginazione del futuro. Il futuro invece si presenta in un modo tutto particolare di "vedere": esso viene "anticipato" dal presente. Il *nunc* è pieno e saturo del futuro: *praegnans futuri*, come Leibniz lo ha chiamato. Che questa specie di *pregnanza* si distingua per caratteri innegabili da ogni accumularsi semplicemente quantitativo di singole immagini percettive, come pure dal loro unirsi e legarsi per via di associazione, e che

¹ Cfr. sopra, pp. 164-167.

neppure possa essere spiegata in quanto ricondotta ai puri atti "discorsivi" del giudizio e del raziocinio, ci è risultato ovunque evidente. Il processo simbolico è come un'unica corrente di vita e di pensiero che percorre la coscienza, e che in questo mobile fluire realizza per la prima volta la molteplicità e il nesso della coscienza, la sua ricchezza come la sua continuità e costanza.

Questo processo pertanto mostra da un lato nuovo come l'analisi della coscienza non possa mai ricondurre a elementi "assoluti", giacché la relazione, il puro rapporto è ciò che domina la struttura della coscienza e che si manifesta in essa come l'autentico *a priori*, come l'elemento essenziale primo¹. Solo nel passaggio da "rappresentante" a "rappresentato" e viceversa risulta un sapere dell'io e un sapere degli oggetti ideali come dei reali. Qui cogliamo il vero pulsare della coscienza, il cui segreto consiste proprio in questo, che in essa una sola pulsazione stabilisce migliaia di connessioni. Non vi è alcuna percezione cosciente che sia semplice "dato" e che come tale sostenga interamente la sua parte; ogni percezione invece ha in sé un determinato "carattere di tendenza", per mezzo del quale rinvia al di là dello *hic et nunc*. Come semplice differenziale della percezione, essa tuttavia comprende in sé l'integrale dell'esperienza². Per essere possibile e realizzabile, questa integrazione, questa

¹ In questo pensiero fondamentale del "primato della relazione" sono d'accordo con Natorp, il quale vede in esso addirittura il fondamento e il presupposto di ogni "psicologia critica". Egli nota: «La relazione sembra essere così essenziale alla coscienza, che ogni coscienza vera e propria è relazione, vale a dire però non la presentazione, bensì la rappresentazione costituisce l'elemento originario; la presentazione è rappresentata solo in virtù della coscienza rappresentativa, come elemento in essa racchiuso... Effettivamente, solo come fondamento per la rappresentazione, ciò che è presente alla coscienza sembra essere tratto fuori per via di astrazioni; solo per la ricostruzione teoretica esso precede, mentre in sé, nella vita reale della coscienza è piuttosto la relazione l'elemento primo e immediato, a cui sempre e in modo ugualmente essenziale... appartiene l'altro punto di riferimento» (*Allgem. Psychologie*, p. 56).

² Per questo concetto di "integrazione" cfr. vol. I, p. 46.

comprensione della totalità dell'esperienza in base a un singolo elemento esige determinate leggi che regolino il passaggio dall'uno all'altro. Il valore singolo della percezione momentanea — per rimanere nella similitudine matematica — deve necessariamente esser concepito in maniera tale che esso si trovi in una generale equazione funzionale e sia in base ad essa determinabile. Questa stessa determinazione non si può raggiungere mediante la semplice somma di valori singoli e mediante la loro connessione additiva, ma soltanto mediante un ordine che tali valori acquistano entro certe fondamentali forme di carattere categoriale. Il singolo, l'esistente viene determinato, riguardo al suo significato oggettivo, in quanto viene inserito nell'ordine spazio-temporale, nell'ordine causale e nell'ordine esprimente il rapporto di cosa e di proprietà. In virtù di ogni singolo ordine, in cui in tal modo rientra, esso acquista uno specifico senso di direzione, un vettore — per così dire — che rinvia a un determinato punto finale. Come, per parlare in termini matematici, grandezze orientate e grandezze non orientate non si possono semplicemente sommare fra di loro, così dal punto di vista fenomenologico e gnoseologico non si può ammettere che "materie" e "forme", "fenomeni" e "ordini" categoriali si "colleghino" fra loro. Tuttavia ogni dato particolare non solo può, ma deve essere determinato in "riferimento" a tali ordini, affinché l'esperienza sorga come struttura teoretica. Solo la "partecipazione" a questa struttura conferisce al fenomeno la sua realtà oggettiva e la sua determinatezza oggettiva. La "pregnanza simbolica" che esso acquista non gli toglie nulla della sua pienezza concreta; costituisce invece la garanzia che questa pienezza non semplicemente trascorre, ma si raccoglie in una salda forma in se stessa chiusa.