

Bollettino Filosofico

XXXIX (2024)

IL CONFRONTO DI EDMUND HUSSERL
CON LA STORIA DELLA FILOSOFIA



Bollettino Filosofico

XXXIX (2024)

IL CONFRONTO DI EDMUND HUSSERL
CON LA STORIA DELLA FILOSOFIA

A CURA DI
STEFANO BESOLI VINCENZO COSTA CARMINE DI MARTINO

Pubblicata da:
FedOAPress – Università di Napoli Federico II
Piazza Bellini 59-60 – 80136 Napoli
Realizzato con Open Journal System
ISSN: 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670

Bollettino Filosofico è indicizzata in:
The Philosopher's Index
Google Scholar
Google Libri
EBSCO
DOAJ
ROAD
SCOPUS
Jurn - EZB - Elektronische Zeitschriftentbibliothek
ESCI - Clarivate Analytics
Web of Science

La rivista è in Fascia A Anvur per i settori concorsuali 11/C1, 11/C3, 11/C4 e 11/C5

BOLLETTINO FILOSOFICO

Editor in Chief

Pio COLONNELLO

Steering Committee

Pio COLONNELLO (Università della Calabria) · Maurizio FERRARIS (Università di Torino) · Sergio GIVONE (Università degli Studi di Firenze) · Eugenio MAZZARELLA (Università degli Studi di Napoli Federico II) · Carlo SINI (Università degli Studi di Milano)

Scientific Committee

John ABBARNO (University of Buffalo - New York) · Mauricio BEUCHOT PUENTE (IIFL-UNAM - México) · Horacio CERUTTI GULBERG (CIALC-UNAM - México) · Carmine DI MARTINO (Università degli Studi di Milano) · Enrique DUSSEL (UNAM - México) · Roberto ESPOSITO (Scuola Normale Superiore di Pisa) · Raül FORNET BETANCOURT (Bremen Universität) · Carlo GENTILI (Università degli Studi di Bologna) · Patrizia GIAMPIERI DEUTSCH (Karl Landsteiner University of Health Sciences - Krems) · Sergio GIVONE (Università degli Studi di Firenze) · Enrica LISCIANI PETRINI (Università degli Studi di Salerno) · Eugenio MAZZARELLA (Università degli Studi di Napoli Federico II) · David ROBERTS (University of Georgia - USA) · José Javier SAN MARTÍN SALA (UNED - España) · Harald SEUBERT (Die Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel) · Thomas SHEEHAN (Stanford University - USA)

Consulting Editors

Roberto BONDÌ (Università della Calabria) · Fortunato M. CACCIATORE (Università della Calabria) · Silvano FACIONI (Sapienza Università di Roma) · Felice MASI (Università degli Studi di Napoli Federico II) · Fabrizio PALOMBI (Università della Calabria)

Editorial Staff

Ingrid BASSO - CAPOREDATTORE (Università Cattolica del Sacro Cuore) · Vincenzo BOCHICCHIO (Università della Calabria) · Gualtiero LORINI (Università Cattolica del Sacro Cuore) · Luca LUPO (Università della Calabria) · Caterina MARINO (Università della Calabria) · Maria Lida MOLLO (Università della Calabria) · Valentina SURACE (Università degli Studi di Messina)

La Rivista sottopone i contributi a *double blind peer review*

Indice

Focus

7 Angela Ales Bello

Tracce agostiniane negli scritti di Husserl

26 Andrea Altobrando

Giudizio e realtà. Dalla kantiana Confutazione dell'idealismo alla fenomenologia trascendentale

42 Stefano Besoli

Una requisitoria a tratti simpatetica. Il corpo a corpo tra la fenomenologia trascendentale husserliana e il trascendentalismo di Kant

99 Vincenzo Costa

La nozione di filosofia prima in Husserl e nella tradizione filosofica

114 Julien Farges

Immanence, idéalité et inclusion: Husserl lecteur de Berkeley

130 Sebastian Luft

Phenomenology as First Philosophy and Metaphysics. Some Thoughts on Husserl's Method and System

144 Claudio Majolino

Il filosofo e il suo doppio. Husserl tra fenomenologia, sofistica e contro-storia della filosofia

160 Dominique Pradelle

Empirisme et phénoménologie: Husserl et l'empirisme humien

180 Inga Römer

Il campo di battaglia di ragione e sentimento. Husserl sulla storia della filosofia alla ricerca di un'etica fenomenologica

194 Andrea Sebastiano Staiti

Hegel and Husserl on Perception. A Phenomenological Dispute

209 Emiliano Trizio

Filosofia "more geometrico" e metafisica della sostanza. Husserl e l'oggettivismo di Cartesio

Forum

226 Lorenzo Biagini

Una storia di fantasia. Sul metodo storico-filosofico di Husserl e sulla storicità produttiva

243 Daniela De Leo - Giorgio Rizzo

La monadologia husserliana

261 Stefano Franchini

Husserl e la storia della filosofia. Descartes come caso di studio esemplare

274 Edoardo Fugali

Husserl e l'empiriocriticismo. L'interrelazione tra io, corpo e mondo nella costituzione dell'esperienza

289 Nicoletta Ghigi

La historische Besinnung del vero essere. L'attualità della teleologia fenomenologica di Husserl

301 Luigi Laino

Husserl, Cohen e Cassirer

321 Felice Masi

Husserl e la storia della logica

344 Alessandro Poltronieri

Edonismo, sentimentalismo morale e riflessione emotiva. Husserl e la storia del dibattito in etica

361 Carlo Serra

Husserl storico delle idee, fra foreste e ontologie regionali



FOCUS

Abstract: *Augustinian Traces in Husserl's Writings*

The aim of my paper is to examine the presence of certain philosophical arguments of Augustine of Hippo in Husserlian phenomenology. This investigation is made possible by the citation of Augustine's famous saying, "noli foras te ire, in interiore homine habitat veritas", in three of Husserl's works concerning the transcendental reduction, the theme of time, and ethical-religious questions. In addition to these three fundamental aspects of phenomenological analysis, one must also consider philosophical anthropology and the relationship between the Divine and the human being. There are numerous traces of Augustine in Husserl's analyses: some are explicitly referenced, while others can be uncovered through a comparative study of the two thinkers' works. The connection with Augustine is therefore particularly significant in relation to theories of knowledge, anthropology, and Husserl's unique "metaphysics".

Keywords: Ethical-Religious Questions, Interiority, Time, Transcendental Reduction, Truth

«Tardi ti ho amato, Bellezza tanto antica e tanto nuova; tardi ti ho amato! Tu eri dentro di me e io stavo fuori, ti cercavo qui, gettandomi deforme, sulle belle forme delle tue creature. Tu eri con me, ma io non ero con te»¹, si legge nelle *Confessioni* di Agostino. «Gli istinti nel senso corrente, i presentimenti originari "istintivi", come quello originario *dell'essere presente di Dio nell'interiorità, come il presentimento senza una visione intuitiva, che sta alla base di ogni religione effettiva*. Si deve, perciò, considerare particolarmente ciò che segue: nella preghiera intensa, reale, quella autentica, l'io che prega non è rivolto verso l'esterno, ma verso l'interiorità». Così fissa le sue riflessioni Husserl il 27.11.1931 in uno scritto privato, ora pubblicato nel volume *Grenzprobleme der Phänomenologie*².

Questo testo di Husserl potrebbe essere considerato un commento alla preghiera di Agostino sopra riportata, nella quale egli invoca il divino. La prima parte del brano husserliano citato dà la giustificazione filosofica del perché la preghiera sia un colloquio interiore, infatti, l'originario essere presente di Dio nell'interiorità è considerato da Husserl al pari di un istinto, anzi un "presentimento originario istintivo", al quale non corrisponde un'intuizione chiara, riempita, cioè, una conoscenza, eppure tale presentimento alberga in tutti gli esseri umani ed è alla base di ogni religione: è strutturalmente presente nell'umano. Così commenta Husserl: «In ogni istinto ancora da scoprire è presente, quando è *in actu*, la direzione intenzionale, ma in un orizzonte vuoto, del tutto privo di forma, diretto ad uno scopo che non ha una struttura conoscitiva predesignata. In ciò consiste la comunanza fra la coscienza religiosa e l'istinto»³.

Data questa premessa, che è frutto di una constatazione, ne consegue che, se ci si rivolge al divino, come fa Agostino, ci si rivolge alla propria interiorità, nella quale abita il divino. Agostino, in effetti, nella sua preghiera sta affermando la stessa cosa: invoca Dio riconoscendo che Egli è dentro di sé, è sempre stato dentro, era dentro, mentre quell'essere umano deforme, così si definisce, lo cercava fuori. In verità, non cercava Dio, ma cercava la bellezza delle forme terrene senza sapere che tale bellezza derivava dalla Bellezza suprema, che è una delle caratteristiche del divino.

* Università Lateranense - Roma.

¹ Agostino (2016), pp. 106-107.

² *Atteggiamento interiore della preghiera e orientamento fenomenologico verso l'interiorità*, in Husserl (2014), p. 246 (trad. it., p. 160).

³ Ivi, p. 161.

L'accostamento fra Husserl e Agostino non è arbitrario, perché in tre punti delle opere edite Husserl nomina Agostino, non solo riguardo alla questione del tempo, cosa abbastanza nota, contenuta nel vol.10 della *Husserliana*, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*⁴, non solo alla fine del vol. I, *Cartesianische Meditationen*⁵, ma nel vol. 34, *Zur phänomenologischen Reduktion*⁶ e ciò potrebbe stupire. Come legare, infatti, un'operazione squisitamente fenomenologica, qual è quella della riduzione, in particolare, la riduzione trascendentale, che si inserisce nel filone della filosofia moderna e specificamente kantiana, con le proposte filosofiche di Agostino?

La risposta si trova, paradossalmente, proprio nel testo husserliano dal quale è stato tratto il brano sopra citato, infatti, all'interno di quel testo si stabilisce un paragone inaspettato: «La direzione della religione verso l'interiorità, rispettivamente di colui che prega, cercando e trovando Dio, e della comunità orante che si unisce in comunità in comunione con Dio, non vuol dire, dunque, come già mostrano queste parole, un essere rivolto all'interiorità come qualcosa di mio, privato. *Questo orientamento verso l'interiorità è parallelo all'essere rivolti in senso fenomenologico verso l'interiorità*, nel quale, attraverso la mia interiorità, la via conduce verso tutti gli altri (come altri considerati nella loro interiorità, non come esseri umani nella loro esteriorità, cioè, come esseri umani reali nel tempo e nello spazio) e, perciò, innanzi tutto, verso il mondo e verso l'esserci umano proprio e altrui»⁷.

Ho messo in corsivo l'affermazione di Husserl secondo la quale egli stabilisce un parallelo fra la preghiera e l'indagine fenomenologica della soggettività. Quel ritorno su se stessi che i discepoli di Husserl avevano considerato una sorta di tradimento è nobilitato da Husserl fino ad essere equiparato al colloquio più alto che l'essere umano possa sperimentare: quello con il divino che abita in noi.

La questione tanto tormentata del rapporto fra idealismo e realismo è qui da Husserl ripresa e risolta in un modo molto sorprendente nella sua semplicità: per cogliere la verità bisogna entrare nel soggetto umano. Questa affermazione sembrerebbe blasfema: se la Verità nella sua oggettività ci trascende, è paradossale sostenere che la dobbiamo cercare in noi stessi. Chi siamo noi per contenere la Verità?

1. Alle sorgenti dell'indagine fenomenologica

Questo è il fondo dell'obiezione che durante l'insegnamento di Husserl a Gottinga i suoi discepoli pongono a Husserl: Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius e, in parte, anche Edith Stein, la quale si era avvicinata a Husserl nel 1913 dopo la lettura del secondo volume delle *Ricerche Logiche*⁸. Tali ricerche costituivano il ritorno ad una filosofia che con i suoi *Prolegomeni a una logica pura* combatteva i pregiudizi psicologistici rivendicando il momento ideale e, attraverso la critica all'empirismo inglese e al nominalismo, metteva in crisi le tesi del Positivismo a quel tempo dominante.

La fase più acuta di questo contrasto si ha tra il 1913 e il 1916, perché dal 1900-1901, anni della pubblicazione delle due prime *Ricerche logiche*, fino al 1913, era avvenuto un cambiamento nella ricerca husserliana: erano state tenute da Husserl lezioni che sembravano andare in una direzione diversa da quella fino ad allora tenuta. Nel 1907 Husserl dà cinque lezioni ricapitolative ed esplicative sull'idea di "fenomenologia": *Die Idee der Phänomenologie*⁹, come introduzione alle lezioni sulla cosa *Ding und Raum*¹⁰ e al 1908 risale l'importante manoscritto dedicato alla dottrina del significato, *Bedeutungslehre*¹¹. La sua analisi procede nell'ottobre del 1910 con le significative lezioni sull'intersoggettività

⁴ Husserl (1969).

⁵ Husserl (1973a).

⁶ Husserl (2002).

⁷ *Ibidem*.

⁸ Husserl (1900), (1901).

⁹ Husserl (1973b).

¹⁰ Husserl (1973d).

¹¹ Husserl (1987).

Grundprobleme der Phänomenologie completate nel 1911¹², anno di pubblicazione del famoso articolo *Philosophie als strenge Wissenschaft* e si conclude, proprio nel 1913, con la sintesi del suo percorso decennale costituita dalle *Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*¹³.

In questi testi e in altri, nei quali iniziava il confronto con la filosofia trascendentale di Kant¹⁴, non si trattava di elaborare solo l'idea di scienza in generale che va al di là di tutte le scienze come teoria di tutte le teorie, né di individuare il concetto di oggetto in generale, quindi, di elaborare un'ontologia formale come scienza a priori degli oggetti possibili e un'ontologia materiale come dominio teorico del flusso della realtà empirica, ma appare sempre più chiaro a Husserl che l'obiettivo della fenomenologia è di analizzare come l'oggettivo si mostri alla coscienza e come l'oggettività pura possa essere indagata nel suo manifestarsi, dopo la neutralizzazione di ogni posizione empirica.

Per le notizie che riguardano il dissenso di alcuni discepoli rispetto a questa svolta della ricerca husserliana, definita da loro, appunto, svolta idealistica, prezioso è il testo di J. Hering, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, pubblicato nello "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" vol. IV¹⁵, diretto da Husserl. Hering apparteneva al cosiddetto "Gruppo di Gottinga", che poi si riunirà a Bergzabern presso la casa di Hedwig Conrad-Martius¹⁶, e testimonia che in occasione della pubblicazione delle *Idee per una fenomenologia pura* nel 1913 inizia la discussione tra Husserl e Reinach. Un'altra testimonianza concordante con la prima è data da Edith Stein, la quale era appena giunta a Gottinga per completare i suoi studi provenendo dall'Università di Breslavia ed era stata ammessa, grazie alla sua conoscenza delle *Ricerche logiche*, al seminario tenuto da Husserl sul nuovo libro delle *Idee*; ella dichiara, infatti, di aver "preso posizione" nei seminari privati che si tenevano parallelamente a quelli universitari nella casa del maestro¹⁷.

Il testo di Hering è particolarmente significativo, perché, a mio avviso, rappresenta una sorta di "compromesso" fra le indagini husserliane contenute nelle prime due *Ricerche Logiche* e le nuove proposte husserliane sul metodo fenomenologico. Per giustificare tale ipotesi è opportuno esaminare ancora una volta i passi indicati da Husserl per raggiungere la meta.

2. Il metodo fenomenologico

Il nuovo inizio, la nuova sfera d'essere, come la chiama Husserl nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* del 1913, sarà rintracciato attraverso molti percorsi, che egli chiamerà "vie della riduzione", dove il termine riduzione ha il senso di eliminazione di ciò che è superfluo per giungere, appunto, alla meta. La via che è scelta in questa opera di Husserl è quella da lui definita "cartesiana", delineata, appunto, attraverso un serrato confronto con il metodo proposto dal filosofo francese. E, prima di intraprendere il cammino, molte cose sono messe da parte: l'eliminazione non è distruzione, ma è accantonamento e non utilizzazione. Husserl, che era un matematico, assimila il suo percorso ad un procedimento usato nel calcolo matematico, quello della messa in parentesi, che indica, appunto, la sospensione del giudizio, *epoché*, dove, però, ciò che è tra parentesi continua a vivere, anche se non è attivato.

Preliminare è, infatti, procedere a sgomberare il terreno dall'atteggiamento di ricerca prevalente alla fine dell'Ottocento in tutta Europa e certamente molto presente in Germania, quello proprio del Positivismo, che rivendicava, in nome della ricerca scientifica di tipo sperimentale, il primato di ciò che è concreto, nel senso di sperimentabile, di accertabile fattualmente. Il "fatto" costituiva, secondo la mentalità positivista, il punto iniziale di avvio per qualsiasi ricerca e ciò poteva essere anche un avvio valido – si pensi

¹² Husserl (1973c).

¹³ Husserl (1977), (1988).

¹⁴ Questi testi si trovano in Husserl (1956). Ho commentato questo testo in Ales Bello (2005a), pp. 135-164.

¹⁵ Hering (1923), pp. 495-543.

¹⁶ Per una descrizione di questo gruppo si veda Feldes (2015).

¹⁷ Ales Bello (2021), p. 40.

all'importanza attribuita nella storiografia al documento, come fatto concreto dal quale iniziare una ricerca – ma, se il fatto era considerato come punto di partenza nell'ambito della filosofia, si tradiva il significato stesso dell'indagine filosofica, che ha sempre avuto di mira il senso del fatto e non la semplice constatazione fattuale.

La prima riduzione è, pertanto, secondo Husserl, quella che mette fra parentesi tutto ciò che ostacola l'evidenziazione di ciò che è essenziale, perciò, ogni “cosa”, materiale, intellettuale, spirituale, ha un'essenza che si offre alla visione, propria dell'intuizione intellettuale. Certamente le cose del mondo fisico non si offrono immediatamente a tale intuizione nella loro totalità, perché sono colte per adombramenti, ora da un lato, ora dall'altro e, quindi, è necessario procedere per approssimazioni, ma ciò non significa che non possano essere comprese. Tuttavia, sia che la visione sia adeguata o non adeguata, può essere trasformata in un vedere eidetico che è, appunto, offerente attraverso l'intuizione – Husserl usa per indicare l'essenza, che, a suo avviso, è l'obiettivo della conoscenza umana, il termine greco *eidos* e quelli tedeschi *Wesen* ed *Essenz* ed anche *Sinn*. Questo è il primo passo del metodo fenomenologico proposto da Husserl.

Il secondo passo è quello che applica la riduzione all'essenza all'io stesso nel tentativo di ricercare il punto d'avvio dell'indagine relativa alla nuova sfera d'essere. Ci si avvicina a questa sfera attraverso la constatazione della presenza, rilevata già a livello dell'atteggiamento naturale dell'io, degli *Erlebnisse* di cui abbiamo coscienza; infatti, ognuno di noi, ogni io, vive una serie di esperienze sempre mutevoli, ma continue, di cui ha un'immediata consapevolezza¹⁸. Rispetto ad esse è possibile procedere ad un'analisi essenziale, per coglierne il senso.

Questa nuova sfera d'essere, allora, è la sfera delle “vivenze”, che non è toccata dalla messa fra parentesi del mondo, né dalla messa fra parentesi dell'io concreto, empirico, esistente in senso psicologico, come afferma Husserl. Tale sfera rimane come il terreno ultimo dal quale iniziare per risalire, dopo averlo analizzato, alla concretezza esistenziale ed empirica del mondo fattuale che riceve, in tal modo, il suo senso proprio. Questo nuovo territorio può essere compreso attraverso l'immagine di una lastra di vetro, sulla quale si fissa ciò che viviamo, in un continuo fluire d'iscrizioni. Uso il termine lastra per indicare che tale sfera esiste, ma non è facilmente individuabile, anzi proprio a causa della sua trasparenza, è finora sfuggita alla ricerca, anche se è sempre presente. Per tale ragione Husserl si è spesso chiesto se la sua proposta innovativa fosse valida. Sulla superficie della lastra si danno, in un primo momento, i prodotti “finiti”, le vivenze già configurate che, però, sono il frutto di un processo genetico, che deve essere studiato attraverso uno scavo “archeologico”. Delle vivenze configurate abbiamo consapevolezza e ciò giustifica il termine “coscienza”, che non vuol dire conoscenza di secondo grado, cioè riflessione; l'essere-cosciente-di-se-stesso, usando la bella e precisa espressione di Edith Stein, si presenta come una luce, che accompagna il flusso dei vissuti e che lo illumina per farlo presente¹⁹.

La riflessione, che è un'operazione di secondo grado, si fonda sulla “coscienza originaria”; attraverso di essa è possibile la conoscenza della coscienza di primo grado che accompagna le vivenze. La coscienza, pertanto, non è una scatola che contiene le vivenze, piuttosto, è la modalità che caratterizza la lastra, su cui esse s'iscrivono progressivamente nella loro purezza. Esse rimandano agli atti umani concreti, ma sulla lastra appaiono nella loro struttura qualitativa di atti vissuti a diversi livelli e in varie modalità dall'io, che può essere esaminato in modo essenziale e strutturale come presente in ogni io concreto.

¹⁸ Il termine italiano “vissuto” tenta di rendere la parola tedesca *Erlebnis*, intraducibile nella lingua italiana. Per questa ragione il primo traduttore di Husserl, Enrico Filippini, nella traduzione delle *Idee* del 1965 ha introdotto il termine “vissuto” attraverso il quale si indica sinteticamente l'espressione più ampia: “ciò che è da me vissuto”, quindi l'atto che sto vivendo; vissuto in questo caso non ha il significato di atto relativo al passato, ma è piuttosto grammaticalmente un passivo, il quale, tuttavia, si riferisce ad un'attività del soggetto colta nel momento in cui si presenta. Tuttavia, per rendere comprensibile il senso del vocabolo tedesco, propongo di usare un neologismo, cioè *vivenza*, coniato in assonanza con il vocabolo spagnolo, *vivencia*, e quello portoghese *vivência*, peraltro proposto da Ortega y Gasset come traduzione di *Erlebnis*.

¹⁹ Stein (1998), pp. 151-152.

Per comprendere che cosa siano le vivenze è necessario procedere ad alcune esemplificazioni. Nell'atteggiamento naturale noi abbiamo esperienze che iniziano a livello percettivo; se isoliamo essenzialmente il nostro modo di vivere questa esperienza mettendo tra parentesi tutti gli elementi contingenti, ci rimane il puro percepire come è da noi vissuto, anzi, che tutti vivono. Prendere la vivenza del percepire nella sua purezza vuol dire esaminarla in se stessa, così come è registrata sulla lastra, accompagnata dalla coscienza della sua presenza.

La vivenza percettiva – come altre vivenze che possono essere isolate nell'analisi, quali quella rimemorativa, quella immaginativa, quella giudicativa, ad esempio – si presenta come caratterizzata dall'essere coscienza di, quindi, dall'essere rivolta intenzionalmente a qualcosa di percepito. Il qualcosa, al quale si è diretti, può essere immanente, nel caso in cui la cosa, a cui si è diretti, sia la stessa percezione interna, oppure può essere trascendente, nel caso in cui sia diretto a cose esterne. Il rapporto con la cosa esterna è particolarmente significativo perché, mentre la vivenza percettiva è immanente, la cosa verso cui è diretto (in un esempio proposto da Husserl il foglio di carta percepito) è trascendente ed è colta attraverso il rapporto percepire-percepito, che risulta immanente; tale rapporto è denominato da Husserl con i termini greci, usati in modo del tutto nuovo di *noesis* e *noema*. È opportuno notare che immanenza e trascendenza si spostano continuamente seguendo l'andamento analitico; le vivenze, perché tali, sono tutte immanenti, possono essere dirette a ciò che è immanente, quando hanno per oggetto altre vivenze o a ciò che è trascendente, quando si riferiscono ad oggetti esterni, a loro volta, trascendenti, ma l'oggetto si scinde in oggetto trascendente esistente e immanente, in quanto noema presente nella coscienza, cioè, percepito, ricordato e così via.

Questo è un punto d'arrivo dell'indagine sui fenomeni, cioè, su ciò che ci si presenta, che costituisce un'acquisizione definitiva per Husserl e su questo terreno egli è seguito senza ombra di dubbio da Edith Stein. Ma sono proprio le due fenomenologhe, Stein e Conrad-Martius, che attribuiscono importanza al libro di Hering sopra citato, nel quale l'attenzione si ferma al primo passo del metodo fenomenologico, cioè, l'individuazione dell'essenza. In questo senso il momento essenziale, colto intuitivamente, stabilisce una sorta di anello di congiunzione fra le *Ricerche Logiche* e le *Idee*. E la riduzione all'essenza sarà la caratteristica della ricerca fenomenologica che si può definire "realistica", di cui, a mio avviso, Conrad-Martius è la maggiore esponente. Già dal titolo dell'opera di Hering si evince che l'essenza apre la via ad un'indagine molto articolata, infatti, accanto alla *Wesen* si trova la *Wesenheit* e l'*Idee*. L'opera della Conrad-Martius *Realontologie* è caratterizzata da un confronto serrato con la posizione di Hering che si riferisce alla tradizione platonica e aristotelica²⁰. L'argomento sarà ripreso da Edith Stein, in particolare, nella sua ultima opera teoretica, *Endliches und Ewiges Sein*²¹, tuttavia, anche in questa opera ella continua ad esaminare la soggettività umana secondo le indicazioni husserliane, mettendo in evidenza la dimensione degli *Erlebnisse* attraverso la quale è possibile individuare la tripartizione dell'essere umano in *Leib*, *Psyche* e *Geist*.

3. La questione della conoscenza

Ho ritenuto opportuno soffermarmi sulla genesi del metodo fenomenologico per comprendere la ragione della citazione di Agostino nelle analisi raccolte nel volume di Husserl *Zur phänomenologischen Reduktion*, contenente testi che vanno dal 1926 al 1931 prevalentemente rivolti ad indagare la necessità di operare l'*epoché*, ma anche a giustificare il valore delle riduzioni e, in particolare, della riduzione trascendentale. Il testo alla fine del quale si trova il riferimento ad Agostino è molto denso, sembra quasi una sintesi di un lungo percorso, quello che Husserl ha compiuto dalle *Idee* fino al 1930, l'anno in cui è stato scritto. Il titolo è indicativo: *Die transzendente Intersubjektivität. Das transzendente Ich als die absolute menschliche Person*. Si tratta della descrizione

²⁰ Conrad-Martius (1923). Ho descritto l'incontro/scontro della Conrad-Martius con Hering in Ales Bello (1992).

²¹ Stein (1994).

fenomenologica dell'io e dell'evidenziazione della struttura trascendentale egologica, di cui si è parlato sopra, che serve per risolvere la questione gnoseologica. Husserl si augura, infatti, di essere riuscito a portare a termine il compito di una *Erkenntnistheorie* che sia convincente. Accanto a questo egli ricorda anche la sua analisi dell'intersoggettività, che considera necessaria non solo per l'indagine sulla modalità della conoscenza dell'altro, ma anche per la conferma dell'iter conoscitivo della soggettività, che rimane a suo avviso il punto di riferimento primo e indispensabile. Addirittura, egli si riferisce all'io come "persona", tema sviluppato del secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura*, non a caso trascritto e sistemato da Edith Stein²². In questa direzione si trova un altro interessante riferimento a quella che qui egli francamente definisce la sua "antropologia", ma prima di esaminare questo aspetto, è opportuno analizzare il brano finale di questo testo, nel quale appare il riferimento ad Agostino.

Scriva Husserl: «L'io Trascendentale è nient'altro che l'assoluta persona umana, che si presenta in quanto tale oggettivamente, ma che comporta, in questa modalità oggettivata, la possibilità essenziale dell'auto-scoprimiento trascendentale attraverso la riduzione trascendentale»²³. Qui Husserl si riferisce al fatto che la struttura trascendentale degli *Erlebnisse*, presi in se stessi, quindi, "puri", rimanda ad un io che ha coscienza di essi, per lo meno nella fase attiva della nostra conoscenza - esiste anche una fase passiva che può essere portata a coscienza che Husserl denomina "inconscio"²⁴. Tale struttura è presente in ogni essere umano, pertanto, in ogni persona. Ma non si può iniziare dall'analisi della persona, come egli ci ricorda nel secondo volume delle *Idee*; l'incontro tra le persone avviene nell'atteggiamento naturale, ma quando diciamo persona che cosa intendiamo? Questo termine a che cosa ci rimanda? Appunto alla struttura universale trascendentale che è data "oggettivamente" come struttura essenziale della persona data nella sua assolutezza e questa assolutezza è un'assolutezza *quoad nos*, relativamente a noi, infatti, l'assoluto per Husserl si declina in relazione al punto di vista assunto, rispetto a noi che siamo un assoluto punto di partenza, ma tale assoluto non ha niente a che fare con l'assoluto in sé che è il divino. Ciò è chiaramente espresso da Husserl nel § 58 delle *Idee I*.

Allora il cammino che conduce alla scoperta del senso della persona umana, direbbe Edith Stein - distinguendo persona umana e persona divina -, inizia dalla riduzione trascendentale che conduce a cogliere la struttura dell'io, non a caso scritto con la lettera maiuscola, indicando con ciò il momento dell'universalità presente in ogni io "empirico". Proprio perché si tratta di una struttura universale riguarda tutti gli esseri umani che si riconoscono reciprocamente tali, ecco il passaggio dalla soggettività all'intersoggettività, cioè, alla *Menschengemeinschaft*, alla comunità degli esseri umani, che è dal punto di vista trascendentale la comunità delle persone, *Personengemeinschaft*. È noto che tale passaggio è fondato sul *riconoscimento* della comune umanità attuato attraverso l'*Erlebnis* dell'*Einfühlung*, cioè, dell'empatia.

Tutto ciò riguarda, secondo Husserl, una genuina (*echt*) antropologia, ben diversa da quella ingenua, che permane nell'atteggiamento della positività, dove questo termine potrebbe avere a che fare con il Positivismo, cioè, come si è già indicato, con il rimanere legati alla fattualità, senza poter cogliere il "senso della cosa". Infatti, questo è uno dei pochi luoghi in cui Husserl utilizza il termine "antropologia" per definire la sua descrizione dell'umano e la ragione della sua difficoltà nei confronti di questo termine è da ricercarsi nell'uso di esso in riferimento alle scienze naturali nel contesto culturale del tempo. Edith

²² La struttura dell'umano era già stata indagata nel vol. II delle *Idee per una fenomenologia pura* - trascritto dagli appunti stenografici husserliani da Edith Stein; fra le opere editate questo è, infatti, il testo più completo per la delineazione di un'antropologia filosofica. E ciò rimane valido anche dopo la recente operazione di rintracciare i testi originari husserliani, compiuta da Fonfara, riandando alle fonti dei materiali che erano stati organizzati da Edith Stein nella composizione delle *Idee II*: Husserl (2020b). Edith Stein aveva solo reso più organico il percorso husserliano, ma, a mio avviso, non aveva alterato né il senso, né la scrittura dei testi del maestro.

²³ Husserl (2002), p. 246.

²⁴ Il tema è trattato in particolare nei *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Husserl (2014), pp. 1-81.

Stein, sulle orme di Max Scheler, parlerà francamente di un'antropologia filosofico-fenomenologica, quella che, appunto, il suo maestro sta qui proponendo.

Si tratta di un'antropologia che muove da quell'aspetto dell'esperienza che riguarda l'interiorità: le pure vivenze di cui abbiamo coscienza. Tale antropologia «chiarisce il senso assoluto dell'esistenza (*Dasein*) umana e della mondanità e giustifica il senso metafisico, assoluto della proposizione agostiniana "*in interiore homine habitat veritas*", in un senso rigorosamente (*streng*) scientifico»²⁵.

Ogni termine di questo brano ha una particolare risonanza: l'aggettivo "assoluto" usato due volte, il termine *Dasein* e il "senso metafisico" dell'affermazione agostiniana. Chiarire in senso "assoluto", vuol dire che non c'è altro da aggiungere, così come non c'è altro da aggiungere all'affermazione di Agostino, secondo la quale se si vuole scoprire la verità è necessario entrare in se stessi. Di quale verità si parla nel caso di Husserl e nel caso di Agostino, ci si riferisce alla stessa cosa? Direi che a questo punto è opportuno distinguere la Verità e le verità. Fermiamoci alle verità, cioè, alla dottrina della conoscenza all'interno della quale si trova l'affermazione riportata da Husserl. Se si esamina il brano agostiniano del *De vera religione* che contiene il riferimento alla Verità, si nota un contrasto fra la mutevolezza dell'essere umano, empirico, direbbe Husserl, e la presenza di qualcosa che lo supera, che trascende l'anima razionale; si giunge alla verità con la passione della ragione, in tal modo, la Verità e le verità e l'intreccio dell'una e dell'altra, sono una scoperta dell'anima razionale. Teoria della conoscenza e metafisica sono strettamente connesse. Questa è la posizione agostiniana. Per Husserl questa connessione non è immediata, per lui dal punto di vista conoscitivo si giunge ad oggettività ideali e sovratemporali.

Tuttavia, è interessante che tutte le vie della riduzione proposte da Husserl per giungere alla soggettività trascendentale, a questo nuovo territorio, conducono in ultima istanza al divino. Delle cinque vie proposte da Rudolf Boehm nella Introduzione all'opera *Erste Philosophie* e le tre indicate da Iso Kern²⁶, nell'antologia di testi husserliani da me tradotti, ho fissato la mia attenzione sulla via cartesiana, sulla via oltre le ontologie e ho aggiunto quella sull'intersoggettività che mi è sembrata particolarmente importante.

Fra queste, la via cartesiana mi sembra quella più vicina alla posizione agostiniana, mi riferisco alla Annotazione al § 51 del primo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, nella quale Husserl compie due operazioni che potrebbero sembrare contraddittorie: l'una di apertura verso il divino e la seconda di chiusura. Afferma, infatti, che se si esamina il corso della coscienza nelle sue singolarizzazioni e si mette in evidenza la teleologia presente in esse, è necessario chiedersi il fondamento di tale ordine, pertanto, è ragionevole supporre che ci sia un "principio teleologico" ordinativo che mostra l'immanenza di Dio nella coscienza ben diversa dall'immanenza nel senso dell'essere vissuto che conduce alla conoscenza del mondo, pertanto, ci devono essere "correnti di coscienza" e, quindi, un annunciarci di un ordine intuitivo che rende intellegibile la "potenza" unitaria del principio teologico. Ma egli aggiunge: «Tuttavia, tutto questo non ci può interessare qui oltre. Immediatamente noi non miriamo alla teologia, ma alla fenomenologia, per quanto questa possa avere una grande importanza per quella»²⁷.

È vero che Husserl nelle *Idee I* propone questa argomentazione come un inciso, perché la sua attenzione è rivolta al tema alla questione della conoscenza delle cose, ma è necessario non sottovalutare che sente l'esigenza di riferirsi alle correnti di coscienza che portano a Dio. Non si tratta, pertanto, di un'esclusione della questione, ma di una sospensione, perché tale questione sarà ripresa molte volte nei suoi scritti, soprattutto quelli privati ora pubblicati. Nell'interiorità, pertanto, è presente il divino. Come ho già detto, Husserl per giungere a tale principio usa numerose argomentazioni, che ho indicato come "vie verso il divino" in *Pensare Dio Credere in Dio*²⁸ e fra queste anche una via

²⁵ Husserl (2002), p. 276.

²⁶ Ho descritto tutto ciò nell'antologia husserliana: Ales Bello (2023), p. 23.

²⁷ Husserl (1988), (trad. it., p. 128).

²⁸ Ales Bello (2005b).

oggettiva in senso tomasiano che muove dalle teleologie presenti nel “mondo”, ma nei suoi scritti etico-religiosi la presenza del divino nell’interiorità umana è confermata.

Certamente Husserl non condivide la teoria dell’illuminazione proposta da Agostino in riferimento alla conoscenza delle idee, tuttavia, non a caso la sua insistenza sull’intuizione delle essenze gli aveva procurato l’accusa di essere un “realista platonico”. Sappiamo che egli si difende da tale accusa nel § 22 del primo libro delle *Idee per una fenomenologia pura*, sostenendo di distinguere l’oggetto e la realtà, di fermarsi al “concetto di oggetto in generale”, tuttavia, dichiara – a mio avviso in funzione anti positivista – che non si tratta di una sua invenzione, aggiungendo che la cecità nei confronti delle idee è una cecità dell’anima, perché tutti vedono, o meglio intuiscono ininterrottamente “idee” ed “essenze”; chi nega ciò lo fa sulla base di un pregiudizio, ma le idee, intese come “dati evidenti”, rimangono quelle che sono, tollerano anche di non essere comprese e aspettano che qualcuno colga il loro vero senso. Gli stessi positivisti che distinguono i diversi campi del sapere scientifico lo fanno sulla base di quelle che Husserl chiamerà “ontologie regionali”, classificate secondo l’affinità essenziale di ciò che contengono.

Si è visto sopra che questa è la nota caratterizzante la scuola fenomenologica, anche nel suo versante “realistico”. D’altra parte, che su questa linea di pensiero la fenomenologia husserliana si avvicini al “platonismo” è affermato anche da Edith Stein, la quale in un articolo pubblicato nel 1924 dal titolo *Che cosa è la fenomenologia*²⁹, sostiene che la fenomenologia si allontana dalla tradizione aristotelico tomista, mentre si trovano punti di contatto con Platone e con la corrente neoplatonica-agostiniana-francescana.

A conferma di tale interpretazione sempre riguardo al tema gnoseologico si può constatare che un altro punto di contatto con Agostino si trova nella discussione sul senso del “dubbio”. Husserl sostituisce al tentativo di dubbio universale di Cartesio, l’*epoché*, la messa fra parentesi, la sospensione del giudizio riguardante la tesi dell’atteggiamento naturale che accetta acriticamente il fatto dell’esistenza del mondo, al fine di mettere in evidenza il senso di questo mondo. Se sei certo di dubitare, afferma Agostino nel § 73 del *De vera religione*, cerca l’origine di questa certezza e sarai sempre rimandato alla verità. In entrambi i casi non si tratta di un dubbio scettico. Husserl non nega la funzione importante che ha il dubbio, come si evince dalla trattazione di questo argomento nell’*Analisi delle sintesi passive*³⁰, ma è d’accordo con Agostino sull’assurdità di ogni presa di posizione scettica, che alla fine cade in contraddizione.

Altrettanto non puoi negare, continua Agostino, che hai coscienza di vivere, infatti, è necessario constatare che un’*intima scientia est qua nos vivere scimus*” e che cosa sono gli *Erlebnisse* di cui parla Husserl se non la coscienza del *leben*, cioè del vivere? E Husserl afferma che l’*intima scientia* è quella che conduce a riconoscere noi stessi come punto di riferimento di tutte le esperienze vissute, ma, come si è già notato, anche delle correnti di coscienza che conducono a Dio.

E ancora, se importante è la ragione, più importante è l’intuizione per entrambi i pensatori. È sulla via dell’intuizione intellettuale che si coglie in senso ultimo delle cose, ma anche si giunge a Dio (Husserl), alla Verità che illumina (Agostino).

4. La questione dell’antropologia

Il passaggio dalla gnoseologia al discorso su Dio può apparire quasi un corto circuito, sembra mancare qualcosa, in particolare, la via attraverso l’antropologia, che spesso siamo abituati a percorrere per affrontare questioni di tipo metafisico. Eppure, Husserl aveva già citato l’antropologia filosofica nel testo sopra riportato come il primo punto d’arrivo della riduzione fenomenologica; anche Agostino aveva sviluppato questo tema. È possibile trovare coincidenze fra i due pensatori riguardo all’interpretazione dell’essere umano? Una prima coincidenza è quella sopra indicata, riguardante il passaggio diretto dalla gnoseologia alla questione di Dio, almeno in alcune opere dei due pensatori. La seconda grande coincidenza riguarda la tripartizione dell’essere umano.

²⁹ Stein (1924).

³⁰ Husserl (1966), Sezione I, cap. II, *Il modo del dubbio*.

Questa tripartizione, già presente in Paolo di Tarso, è riproposta da Agostino in particolare nel *De Trinitate*. Attraverso l'affermazione dell'autocoscienza espressa nell'affermazione già ricordata: "*intima scientia est qua nos vivere scimus*" scavando in se stesso Agostino scopre tre momenti che indica la presenza della trinità nell'essere umano: *mens*, *amor et notitia sui* (I, IX, n. 4, n.4). Importante per la comprensione della complessità dell'umano è la *mens*, che non è propriamente l'anima, ma la parte eccellente dell'anima, denominata *spiritus* o *animus*, ciò che è propriamente umano e che lo distingue da tutte le altre creature, dimensione in cui "*intelligentia praeminet*", infatti, dello spirito fanno parte la *ratio* e l'*intelligentia*, con la sua capacità intuitiva, in particolare, della verità che abita in noi, mentre attraverso la *ratio* si conoscono le cose sensibili, che sono colte, in primo luogo, attraverso la sensazione. Questo ultimo punto ci rimanda all'analisi del corpo, che per Agostino è strettamente legato alla parte inferiore dell'anima, che è un'energia vitale, senziente e intelligente. Ecco il terzo momento accanto al corpo e all'anima che è divisa in due parti: quella inferiore e quella superiore, *spiritus*.

Mi fermo a questo punto perché, mentre sto seguendo l'indagine agostiniana sull'essenza dell'essere umano come composto, non posso fare a meno di pensare a Husserl, alla sua descrizione dell'umano contenuta nel secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura*³¹. In questa opera si trova, infatti, l'analisi del corpo vivente (*Leib*) come corpo animato dalla psiche, che potrebbe essere considerata come quella parte dell'anima che Agostino definisce inferiore. È chiaro che la trattazione di questo tema ci sollecita a ripercorrere a ritroso la storia della filosofia occidentale per giungere al tempo in cui i termini psiche, anima, corpo sono stati conati.

Se ci domandiamo, infatti, quale sia il senso di tali termini, giunti ad Agostino e poi a Husserl e con quale valenza siano usati nella tradizione, scopriamo attraverso le loro etimologie interessanti notizie che è opportuno mettere in evidenza. Esaminando l'origine della parola greca "psiche" e della parola latina "anima", notiamo una straordinaria coincidenza: entrambe derivano da radici indoeuropee che rimandano a "soffio", "alito", ma non riferito all'essere umano, bensì al soffio e all'alito cosmico dal quale l'essere umano è nato. Psiche viene dalla radice *apsu* e anima dalla radice *an* (da cui deriva anche *anemos*, vento), entrambe indicano che l'essere umano è stato generato dalle acque primordiali divine – alle quali molto probabilmente si riferiva Talete. Eraclito ci lascia il famoso frammento, il n. 43 nella numerazione di Diels e Kranz, citato anche da Husserl in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (§ 49): «I confini dell'anima (*psyché*), per quanto tu ne vada in cerca, non li trovi, anche se percorri tutte le strade, così profondo è il senso (*logon*) che essa ha»³².

Questa è la psiche che ha origine nelle acque divine, che troviamo anche nei dialoghi di Platone, ma la psiche di cui ci parla Husserl è ancora quella? Mi sembra che non sia così, è accaduto qualcosa che ne ha alterato il significato: Aristotele definendola puramente "razionale" ha eliminato la sua origine divina e la sua essenza divina. Di questo si erano accorti i padri della Chiesa, quando, per ripristinare tale origine, hanno introdotto il termine "pneuma", ma "psiche", avendo perso quel riferimento, poteva essere usata delle nuove scienze umane oramai naturalizzate come dimostra la sua presenza nel vocabolario dei primi "psico-logi" quali Gustav Theodor Fechner e Wilhelm Wundt. Husserl trova il termine nella nascente psicologia e lo utilizza per indicare il territorio di alcune vivenze che hanno caratteristiche specifiche; si tratta di:

una continua riformazione e riplasmazione di disposizioni che vanno sotto i titoli noti di associazione, abitudine, memoria, oltre che modificazione sensoriale motivata delle convinzioni, delle direzioni del sentimento (disposizioni o prese di posizione nell'ordine del sentimento oppure corrispondenti astensioni), delle direzioni della volontà che

³¹ Husserl (1952).

³² Husserl (1976), (trad. it., p. 196).

certamente non possono venir ridotte, per il senso stesso dell'apprensione, alla mera associazione³³.

È delineato, pertanto, un ampio territorio che sarà ulteriormente specificato in modo puntuale e convincente proprio da Edith Stein, la quale aveva trascritto testi husserliani confluiti nelle *Idee II* e li aveva preparati per la pubblicazione, nel suo libro *Psicologia e scienze umane. Contributi per una fondazione filosofica*³⁴.

Husserl, al contrario degli psicologi, non si ferma alla dimensione psichica. Proprio l'analisi delle vivenze lo conduce a delineare un altro territorio, quello del *Geist*, dello spirito. Tali territori, quello corporeo-psichico del *Leib* e quello dello spirito, sono individuati sulla base della qualità delle esperienze vissute. Tutto ciò si comprende molto bene nel § 59 del capitolo III delle *Idee II*, dove si legge, infatti: «Nella genesi originaria, l'io personale non si costituisce soltanto come una personalità determinata dagli *impulsi*, trascinata cioè fin dall'inizio soltanto da “*istinti originari*”, passiva nei loro confronti, ma anche come *io superiore, autonomo, che agisce liberamente*, guidato specialmente da *motivi razionali*, e non semplicemente trascinato e prigioniero»³⁵. Qui la dimensione psichica è all'opera con alcune peculiari vivenze che la contraddistinguono: impulsi, istinti; rispetto al testo sopra riportato in cui si descrive la psiche, qui siamo di fronte ad un'esemplificazione che serve a connotare tale dimensione e a distinguerla da quella spirituale. Se ci sono abitudini nella sfera spirituale, queste sono diverse da quelle indicate nella sfera psichica, perché sono legate con la *libera motivazione*: ci si abitua a lasciarsi determinare da un motivo di valore e di resistere ad una pulsione – sembrerebbe di sentire l'eco dell'*habitus* di Tommaso d'Aquino. Ciò che caratterizza la sfera dello spirito è la libertà, inoltre, questo esempio serve per mostrare l'intreccio fra la dimensione psichica e quella spirituale, ribandendo in tal modo l'unità dell'essere umano, unità che durante il procedimento analitico sembra frammentata, ma ciò accade solo per esigenze di approfondimento del senso della “cosa” (*Sache*).

Tale unità si trova anche in Agostino. Studi ritenuti “classici” sull'antropologia di questo pensatore sono quelli di Nello Cipriani, confluiti ora in un volume, *La dottrina antropologica di Agostino. Tra fonti filosofiche e fede cristiana*³⁶. La tesi di Cipriani è che, riguardo all'antropologia, non si possa sostenere un'adesione piena di Agostino al platonismo e al neoplatonismo; infatti, la sua interpretazione della corporeità è da far risalire ai filosofi romani Cicerone e Varrone: «Mi sembra quindi di poter legittimamente concludere» scrive l'autore che

sia nella descrizione del corpo umano sia nell'enumerazione dei beni propri della natura umana o dei gradi degli esseri, il Vescovo di Ippona non si ispiro affatto al modello antropologico dei filosofi neoplatonici, bensì a quello dell'Antica Accademia, nella particolare versione data da Antioco d'Ascalona, cioè frammisto a tanti elementi peripatetici e stoici e trasmesso alla cultura latina da Cicerone e Varrone³⁷.

In effetti, l'importanza data all'unità di corpo e di anima è ribadita in molti punti dell'opera di Agostino, anzi egli esplicitamente afferma che si tratta dell'unione sostanziale di corpo, anima e spirito, essendo l'anima, la parte inferiore dell'anima presa nella sua complessa unità e lo spirito la parte superiore. Questa descrizione è presente anche in Husserl, come si è già notato, e sarà ribadita da Edith Stein: la *Seele* presenta una parte psichica e una spirituale. Si può affermare che tutto ciò è ripreso da Agostino? È suggerito al luterano Husserl da Paolo di Tarso? Per quanto mi consta, non ci sono prove in questa direzione. Che i due pensatori siano arrivati autonomamente allo stesso risultato? È possibile. Certamente Husserl era stato aiutato dalla nascente psicologia, soprattutto da quella

³³ Husserl (1952), (trad. it., p. 139).

³⁴ Stein (1999).

³⁵ Husserl (1952), (trad. it., p. 265).

³⁶ Cipriani (2024).

³⁷ Ivi, p. 136.

qualitativa proposta da Brentano, da lui considerato sempre il suo “maestro”; ma come arriva Agostino a questa tripartizione?

Paolo di Tarso, che potrebbe essere la fonte comune, nella parte finale della prima Lettera ai Tessalonicesi, 5, 23 scrive: «Il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo». Le parole che si trovano nel testo greco sono *pneuma*, *psiche* e *soma*, al linguaggio neoplatonico si è aggiunto il termine *pneuma*, perché *psiche* aveva già perso la connessione con il divino che Paolo invece aggiunge attraverso il “soffio divino”.

5. Il tempo e l'eternità

L'antropologia non potrebbe essere completa se non fosse accompagnata da un'indagine sul tempo. Questo vale sia per Agostino sia per Husserl. «La proprietà essenziale che il titolo “temporalità” esprime per i vissuti in generale, non indica soltanto qualcosa che universalmente appartiene a ogni singolo vissuto, ma anche una *forma necessaria che unisce i vissuti fra loro*», così scrive Husserl nel § 81 delle *Idee* I³⁸. Ogni vissuto, quindi entra in una corrente, in un flusso, ed è colto dall'Io puro come esistente nel tempo che è definito “fenomenologico” in contrapposizione con il tempo “oggettivo”, ossia cosmico. Questo testo è del 1913, ma la riflessione di Husserl sul tempo era iniziata da molti anni, come si può constatare nel libro sulla coscienza interna del tempo *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* 1893-1917, in cui sono riportate in apertura dal curatore, Rudolf Boehm, le lezioni del 1905. Esse si aprono con la ben nota affermazione husserliana: «L'analisi della coscienza del tempo è un'antichissima croce della psicologia descrittiva e della teoria della conoscenza. Il primo che abbia profondamente sentito la forza delle difficoltà qui contenute e che vi si sia affaticato fin quasi alla disperazione, fu Agostino»³⁹. Segue l'invito di Husserl di leggere i capitoli 14-28, delle *Confessioni*, perché le ricerche in essi contenute sono “definitive”; con ciò Husserl vuole affermare che le ulteriori ricerche non hanno fatto progressi degni di nota, data la difficoltà dell'argomento, lapidariamente sostenuta con le parole spesso ripetute: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio* che appaiono nel libro XI, cap. 14.

Tuttavia, nonostante la difficoltà, sia Agostino sia Husserl danno una giustificazione del tempo facendo appello all'esperienza. Agostino si appella alla luce interiore della divinità per essere aiutato a comprendere, Husserl si appella ad Agostino. Costui afferma che il tempo tende al non essere, infatti, il passato non è più, il futuro non c'è ancora, il presente: «se rimanesse sempre presente e non diventasse passato, non sarebbe più tempo, ma eternità»⁴⁰. Dopo un lungo percorso fatto di domande e di obiezioni, si affaccia la riposta, secondo la quale sarebbe giusto dire che i tempi sono tre, tuttavia si riducono al presente: il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro. In realtà, si tratta delle tre esperienze interiori: la memoria, la visione e l'attesa, perciò, sono nella mente, afferma Agostino nel § 20, anzi nella mente avviene la misura del tempo attraverso quelle che Husserl chiama *vivenze*: il ricordo, l'attenzione e l'attesa e propone l'esempio dell'ascolto della melodia, tanto caro anche a Husserl.

Per questo Agostino sostiene che il futuro non è un tempo lungo, ma è l'attesa di un futuro che è lunga, e quando inizia la canzone che ho atteso rivolgo ad essa la mia attenzione, ma posso anche ricordare ciò che è passato e aspetto che finisca e, quando è finita per me, vuol dire che non può più essere sottoposta alla mia attenzione, ma rimane nel ricordo. Con linguaggio fenomenologico Husserl dice la stessa cosa. La sua scoperta della dimensione trascendentale degli *Erlebnisse* gli consente un'accurata analisi del fenomeno. Egli parla di ritenzione e protensione, per intendere in passato e il futuro, ma non è solo una questione di linguaggio, egli aggiunge importanti specificazioni.

Nella sezione seconda delle sue lezioni, intitolata “Analisi della coscienza del tempo”, il § 26 è dedicato alla differenza tra ricordo e aspettazione. Così si legge: «Bisogna stabilire

³⁸ Husserl (1988), (trad. it., p. 204).

³⁹ Husserl (2020a), (trad. it., p. 43).

⁴⁰ Agostino (2016), p. 348.

poi se ricordo ed aspettazione stiano sullo stesso piano. Il ricordo intuitivo mi offre la viva riproduzione del flusso durativo di un evento, e non-intuitive restano soltanto quelle intuizioni che rimandano, indietro, al “prima” e, in avanti, su su fino all’ “ora” vivente⁴¹. Qui Husserl aggiunge in modo molto interessante alcune specificazioni importanti attraverso un lavoro di scavo che rendono più comprensibile l’andamento del fenomeno, in particolare, mette in evidenza la funzione dell’intuizione; mentre il ricordo intuitivo ci consente di ricostruire un evento, ci sono altre intenzioni che si presentano non intuitive, quelle che riguardano il passato e anche il presente. Ciò significa che, se nell’intuizione rimemorativa le intenzioni dell’ora seguono il processo, in quella aspettativa si tende verso l’ora vivente: «In questo senso – scrive Husserl – l’intuizione aspettativa è il rovescio dell’intuizione rimemorativa»⁴². Tutto ciò riguarda la differenza fra la riproduzione di ciò che si è percepito (rimemorazione) e il riempimento che si attende da una percezione che sopravviene (aspettazione).

Le analisi di Husserl sul tempo, molto estese, sono riprese anche tra il 1917 e il 1918 e sono state raccolte sotto il titolo *Die Bernauer Manuskripten über Zeitsbewusstsein*⁴³; tuttavia, la questione del tempo accompagna, come è il caso di altre indagini, gran parte della ricerca di Husserl e anche se i risultati raggiunti sono nel 1918 sono quelli fondamentali; si tratta soprattutto di ulteriori precisazioni.

L’indagine sul tempo richiama la questione del superamento del tempo stesso nella direzione dell’immortalità e dell’eternità. Agostino affronta tale questione immediatamente nel cap. XI delle *Confessioni*. Nel § 11 mostra come la conoscenza dell’eternità di Dio sia posta in noi stessi: è la voce di Dio che ce lo dice con “la forza all’orecchio del mio animo”. Si potrebbe osservare che, se noi parliamo di eternità, ma non la sperimentiamo, ciò vuol dire che interiormente intuiamo che cosa sia l’eternità, che non è un tempo dilatato, ma quello che Parmenide indicava con il *nun*, istante, e Edith Stein indica con il termine *Augenblick*. L’essere umano che coglie il senso dell’eternità sa, però, di non essere coeterno a Dio, tuttavia, non va soggetto ad alcun avvicinarsi del tempo e in ciò consiste la sua immortalità. Perché, se la verità incorruttibile risiede nell’anima, anche l’anima deve partecipare all’eternità, per lo meno nel senso che non può morire; le due opere dedicate a questo argomento sono i *Soliloquia* e *De immortalitate animae*. D’altra parte, se noi abbiamo la possibilità di descrivere il tempo vuol dire che non siamo totalmente dispersi in esso, ma in noi c’è già una trascendenza rispetto ad esso che indica la nostra eccedenza.

La questione dell’immortalità dell’anima è affrontata anche da Husserl in relazione alla valutazione dell’io trascendentale, all’utilizzazione della nozione di monade in dialogo con Leibniz e nella riflessione sui “problemi di confine” riguardanti la nascita e la morte. Anche quest’ultima questione era presente in Agostino, che si domandava se l’anima sia infusa da Dio alla nascita o derivi dalla generazione da parte dei genitori. Husserl sembra propendere per la preesistenza di capacità presenti potenzialmente, che si mostrano nel bambino quando nasce. Nel testo *Das Kind. Die erste Einfühlung*⁴⁴ Husserl afferma che l’io ha già l’orizzonte del mondo, anche se in modo implicito.

Il tema è ripreso da Husserl in modo ampio in testo del 1930 dedicato ai casi limite di cui non abbiamo coscienza, cioè, il sonno e la veglia, la nascita e la morte⁴⁵. Egli si domanda, come aveva già fatto Agostino, se il flusso di coscienza possa venire dai genitori e gli sembra una necessità positiva che non abbia alcuna fine e che possa continuare in una vita caratterizzata da un sonno senza sogni. In ogni caso, l’andamento della ricerca non ha nulla di assertorio, egli pone a se stesso domande sempre più incalzanti che emergono dalla distinzione, da lui proposta, fra “essere umano nella sua concretezza esistenziale”, indicato con l’io minuscolo e il soggetto nella sua universalità, indicato con l’Io maiuscolo. Il primo è caratterizzato dalla corporeità, nasce dall’embrione, ma la vita

⁴¹ Husserl (1969), (trad. it., p. 86).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Husserl (2001).

⁴⁴ Husserl (1973e).

⁴⁵ Husserl (2014).

psichica può nascere da questo incontro di elementi fisici? Come può scaturire da essa ad un certo punto? Tale questione è connessa, a mio avviso, alla diversità qualitativa fra corpo e psiche, i quali, pur riuniti nel *Leib*, non sono riducibili l'uno all'altro. Se la coscienza sta dalla parte della vita psichica e la coscienza caratterizza l'essere umano in quanto "soggetto" o Io, scritto con la maiuscola, cioè, in quanto Io trascendentale e non io empirico, allora, non potendoci essere una riduzione a ciò che è corporeo, bisogna pensare ad una fonte diversa, fino a far sostenere a Husserl che vengono prima i soggetti e poi gli esseri umani nella loro concretezza. Conclusione che conduce ad una differenza di validità. Che cosa vale di più? Se l'essere umano deve svilupparsi, ha bisogno della coscienza, ma come può nascere una coscienza senza passato, se la caratteristica della coscienza è la temporalità, come capacità di ricordare? Si è visto sopra che Husserl nomina anche una coscienza "oscura", quale tipo di oscuramento è questo?

Qui sembra che Husserl stia lottando contro se stesso, sta ponendosi il pro e il contro di fronte ad una sorta di pre-esistenza della dimensione trascendentale/coscienziale, quasi preesistenza dell'anima, in senso tradizionale. D'altra parte, è esplicito il riferimento all'immortalità delle monadi in senso leibniziano e all'equivalenza fra coscienza e anima, anche nel § 3 del testo n.10 dei *Grenzprobleme*⁴⁶. E questo porterebbe anche ad una sopravvivenza dopo la morte. Forse egli non vorrebbe sostenere questa tesi, ma sembra quasi costretto a farlo a causa della qualità stessa della dimensione psichica/coscienziale dell'umano che non può provenire "dalla carne e dal sangue".

Il mondo, infatti, è per Husserl non solo quello fisico, ma anche quello umano e culturale che non può essere confuso con il primo, anche se ha bisogno di esso per concretizzarsi. Siamo qui di fronte ad una soluzione platonica del problema dell'origine del destino dell'anima? Forse a questo punto egli potrebbe dire che è proprio la descrizione fenomenologica della costituzione dell'umano che conduce a quella conclusione e, d'altra parte, anche se in forma interrogativa, contempla, addirittura, *l'ipotesi di una trasmutazione delle anime*⁴⁷.

È azzardato ipotizzare che Husserl sostenga tale tesi, probabilmente gli viene in mente mentre sta riflettendo. In ogni caso, afferma che l'Io non muore e che l'inizio di una vita senza ricordo non è contraddittoria in se stessa, se si ammette che in questa coscienza latente non è possibile alcuno sviluppo; si tratta, infatti, di un sonno senza sogni. E, se tutto ciò è vero, non valgono per quella situazione le regole dello "stile dell'esperienza" che conosciamo, in questo caso la morte non sarebbe un "nulla" e ciò spiegherebbe anche perché il pre-inizio possa avere potenzialità senza rimemorazione. Si tratta di una sospensione del tempo, allora, di un'eternità? Ma tale eternità o continuazione di vita riguarda l'anima singolare, oppure Io trascendentale nella sua purezza? Si tratta di una sorta di permanenza simile all'intelletto attivo teorizzato da Aristotele? Anche se la dimensione trascendentale comprendendo tutte le vivenze psichico-spirituali non si identifica solo con le vivenze intellettuali?

Sempre nel §3 del testo 10 già citato Husserl sembra riferirsi all'esperienza personale: "Ammettiamo che la coscienza sia eterna, ma nel seguente modo: afferriamo ciò che posto nel luogo del flusso senza fine, luogo che corrisponde all'ora attuale (l'ora nel quale io scrivo). Si tratta delle coscienze attuali viventi (anime) e reale (*reell*) si deve porre perciò il loro contenuto di vivenze, dunque ciò che mi si presenta, i miei sentimenti, tutto il vago sfondo di vivenze"⁴⁸; qui sembra che si tratti del mio io e delle altre coscienze, definite *Seelen*, quindi anime, di cui si ipotizza l'immortalità⁴⁹.

Husserl utilizza contemporaneamente due termini: eternità, *Ewigkeit*, e immortalità *Unsterblichkeit*; in realtà, fra i due c'è una differenza, perché eternità significa che le anime, come sosteneva Platone, sono fuori del tempo e si incarnano di volta in volta, mentre

⁴⁶ Ivi, Testo n. 10, *Monadologia*, § 3, *Presupposto dell'eternità della coscienza, di ogni coscienza*, p. 145.

⁴⁷ «Come si deve pensare il venire alla vita di un Io senza rimemorazione? È una trasmutazione delle anime?» (ivi, Testo n.1, Appendice III, *Morte e inizio della vita (nascita)*, p. 19).

⁴⁸ Ivi, p. 146.

⁴⁹ Ivi, p. 147.

l'immortalità prevede l'inizio, ma non la fine e si accorda con l'ipotesi di un creatore che le genera, o per lo meno con un momento in cui non esistevano.

Si può osservare che, pur non soffermandosi su questa distinzione, Husserl riferendosi a Leibniz, il quale sostiene l'origine delle monadi dalla Monade Somma, usa il termine immortalità⁵⁰, che si accorda con altri suoi testi in cui ammette l'esistenza di un Creatore. Esemplificando, Husserl ha sostenuto questa tesi in un testo del 1922, nel quale si domanda se sia pensabile un Io (che ricorda l'Io di Fichte), che è presente nei singoli io, che agisce in essi, ma che li supera perché li comprende tutti, che "crea" la natura e il mondo nel senso dell'"idea del bene"⁵¹. In ogni caso ciò che sembra escludere è che le coscienze o le anime abbiano un inizio o una fine che coincida solo con la nascita e la morte.

A Husserl non interessa che tutto ciò sia "reale", gli basta che sia possibile, cioè, non contraddittorio con ciò che sappiamo. Non è contraddittorio, a suo avviso, che la coscienza sia "sospesa" e che si attivi a contatto con la sfera corporea, perché questo avviene anche nel sonno senza sogni. E ciò potrebbe valere sia nel caso della situazione pre-nascita, sia in quella post-mortem. D'altra parte, non conosciamo le leggi che regolano quella condizione di sospensione e aggiunge che in quella condizione c'è più di quanto comprendiamo: si tratta di un territorio sconosciuto a noi che viviamo, ma non è impossibile che ci sia, perché non c'è alcunché di contraddittorio che impedisca la realizzazione di quella possibilità. E che, quindi, si possa parlare di verità che riguardano la morte e l'immortalità⁵².

6. Le questioni etico-religiose

Scriva Husserl nelle pagine finali delle *Meditazioni cartesiane*:

In conclusione, per non lasciare spazio ad alcun fraintendimento, vorrei rimarcare che la fenomenologia che noi abbiamo portato avanti in precedenza esclude ogni metafisica ingenua che opera con assurde "cose in sé", ma non *la metafisica in quanto tale*. La fenomenologia non fa violenza ai motivi problematici che animano internamente l'antica tradizione portandola a porre interrogativi distorti e a usare metodi distorti e, inoltre, non dice che essa debba arrestarsi dinanzi alle questioni "ultime e più rilevanti"⁵³.

Husserl enumera tali questioni: l'intersoggettività trascendentale, la totalità delle monadi e i problemi che sono ad esse connessi: la morte, il destino, la vita umana "autentica", una vita che pretende di essere "pienamente sensata", e ancora *il senso della storia*. Questi che ha indicati sono solo alcuni argomenti, che egli raggruppa sotto il titolo di *problemi etico-religiosi*.

L'intento è di affrontarli analiticamente in modo filosofico iniziando dalla conoscenza di sé, e, poiché egli si pone sulla scia della tradizione, i pensatori ai quali si riferisce sono Socrate e Agostino, accomunati dall'universale presa di coscienza di se stessi; si tratta del motto delfico: "*conosci te stesso*" e dell'invito agostiniano: *Noli foras te ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*. È il terzo richiamo ad Agostino, almeno nelle opere husserliane finora edite.

Il richiamo è fatto questa volta in un contesto metafisico molto ampio, sono considerate metafisiche le questioni che riguardano la descrizione trascendentale dell'essere umano, ma anche le questioni etiche concernenti la vita autentica e anche quelle squisitamente

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ La traduzione italiana di questo testo che è la Beilage XLI in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, Husserliana XIV, pp. 300-302, si trova in Ales Bello (1985), pp. 78-81; il commento in Ales Bello (2005b).

⁵² «Ho sempre l'impressione che in questa sfera innanzitutto siano certamente da considerare possibilità; e se le possibilità sono diventate pienamente comprensibili, si possono profilare anche verità in riferimento alla morte e all'immortalità. Può aiutare qui la teoria dell'inconscio e del risveglio?» (Husserl, 2014, Appendice III, *Morte e inizio della vita (nascita)*, p. 19). Ho analizzato il rapporto possibilità e realtà in Ales Bello (2010), pp. 217-229. Degli argomenti relativi alla immortalità nella scuola fenomenologica si è interessata Hedwig Conrad-Martius, come ho mostrato in Ales Bello, Sciacca (2023).

⁵³ Husserl (1973a), (trad. it., p. 240).

religiose, come si già visto all'inizio di questa trattazione e come cercherò di mettere in evidenza. La rigida partizione tradizionale di gnoseologia, antropologia filosofica, etica, metafisica, non è rispettata alla lettera e questo è un ulteriore motivo di avvicinamento ad Agostino, il quale nelle *Confessioni*, ad esempio, invoca il Signore affinché lo illumini nella comprensione di sottili questioni filosofiche, stabilendo un circolo virtuoso fra esperienza religiosa e ricerca filosofica. Certamente Husserl non arriva a questo punto, ma, dopo aver elaborato in modo rigoroso la sua *Erkenntnistheorie*, entra nella "filosofia fenomenologica" – come recita il titolo completo delle *Idee* – con grande libertà di movimenti.

Fermiamoci sulle questioni etico-religiose in senso più specifico. Mi sembra veramente straordinaria a proposito della vita etica all'interno della comunità umana la concordanza dei due pensatori nella loro riflessione sull'amore. È possibile leggere parallelamente i paragrafi 87-92 del *De vera religione* e i paragrafi 5-7 del testo husserliano del 1921 dedicato a *Gemeingeist I* ⁵⁴.

Sia Agostino e sia Husserl distinguono diversi gradi di amore. Si tratta, in primo luogo, di un amore personale che è così descritto da Husserl: «Un provare piacere attivamente, suscitato dalla personale individualità dell'amato, da tutto il suo modo di comportarsi attivo e passivo in relazione con il suo mondo circostante, dalla espressione della sua individualità nell'amore, in generale dalla corporeità vivente spiritualizzata»⁵⁵. Ciò comporta il desiderio di una vita in comune – probabilmente Husserl si riferisce qui all'amore fra due persone:

Un tendere non solo verso un'attivazione quanto più possibile ricca di questa gioia, ma verso il "contatto" personale con l'essere amato e verso la comunione nel vivere e nello stesso tendere, in modo tale che la sua vita sia accolta nella mia, cioè, il suo tendere nel mio tendere, fino al punto che il mio tendere il mio volere si realizzano nel suo volere nell'agire realizzante di lui, come il suo nel mio⁵⁶.

La comunione e la condivisione è molto profonda, ma proseguendo egli contempla anche il caso in cui essi condividano tutte le responsabilità, che viviamo "l'uno nell'altro" e siano «legati solidamente, pure nel peccato e nella colpa»⁵⁷. Ed è questo che Husserl definisce: "amore etico"; si può dire che percorre la via dall'*eros* alla *filia* per giungere alla *caritas*, infatti, sostiene che questo amore è l'infinito amore di Cristo per tutti gli esseri umani e che «...il cristiano deve suscitare in sé e senza il quale non può essere un vero cristiano»⁵⁸. Continua osservando che l'amore precedentemente descritto non raggiunge quel vertice che è caratterizzato dall'amore per il nemico:

Nella nostra precedente descrizione dell'amore non si parlava dell'amore etico. I genitori amorevoli castigano i figli, e non assumono nella loro vita e nel loro tendere la vita e il tendere del figlio nel modo sopra descritto. L'amico è contristato se l'amico rinnega il "vero se stesso". Il cristiano, che esercita l'amore verso il nemico, non ama il male nel nemico e l'agire malvagio non è ciò che egli vuole approvare. In ogni anima umana si trova – così si crede – una vocazione verso il bene, un germe che è da sviluppare in modo spontaneo. In ognuno si trova un io ideale, il "vero" io della persona che si realizza soltanto nel comportamento "buono". Ogni uomo desto (desto in senso etico) pone intenzionalmente in se stesso il suo io ideale come "compito infinito"⁵⁹.

L'argomentazione di Agostino è la stessa nella sostanza anche se invertita nello svolgimento; nel § 87 del *De vera religione* si trovano, infatti, queste parole: «Questa è la regola, la regola dell'amore» – il termine qui usato è *dilectio* – «volere che i beni che vengono

⁵⁴ *Gemeingeist I*, in Husserl (1973c), pp. 172-175; trad. it. in Ales Bello (2023), pp. 80-84.

⁵⁵ Ivi, pp. 80-81.

⁵⁶ Ivi, p. 81.

⁵⁷ Ivi, p. 83.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, p. 83.

a noi, vengano anche all'altro, e che i mali che non vogliamo per noi, non li vogliamo neanche per l'altro: e conserva questa disposizione d'animo verso tutti gli uomini [...]. Amiamo, dunque, come è comandato, anche i nemici, se vogliamo davvero essere invincibili»⁶⁰. L'affermazione sembra paradossale, dal punto di vista umano, ma Agostino spiega che questa è la realizzazione della libertà, infatti, non ci può essere tolto quello che si ama e questo ci rende perfetti e invincibili.

Poi paragona l'amore per il nemico con quello umano, con l'amore per i fratelli o i figli o i coniugi, i parenti gli affini i concittadini, ma questo è un amore temporale, che non è sufficiente. Perché, se si ama il figlio di un amore temporale, si ama ciò che appartiene a noi, non ciò che appartiene a Dio. Dobbiamo amare come si amava prima del peccato dell'origine e arriva ad affermare che dobbiamo odiare i legami familiari, aggiungerei, se l'amore umano per costoro è assolutizzato e se nel familiare non si scorge anche l'essere umano che deve essere amato, in ogni caso, con un amore assoluto. Per entrambi l'autentico comportamento morale ha bisogno di un sostegno che viene dalla fede.

Come si può notare le due argomentazioni di Husserl e di Agostino si possono sovrapporre, perché entrambi si riferiscono all'amore di Cristo, che giunge all'amore per il nemico, come ciò che deve essere imitato per essere veri cristiani. Da tutto ciò nasce per entrambi la vita morale buona, nasce la giustizia e, quindi, potremmo dire che nasce la pace e la concordia. Usando il linguaggio umano legato alla guerra e alla vittoria, Agostino sovverte la mentalità comune, affermando: «Sembra, dunque, che vinca, mentre è vinto, chi è giunto, trionfando, a possedere quel che perderà con dolore; mentre vince, seppure sembra essere vinto, chiunque raggiunge, con la rinuncia, ciò che può non perdere se non vuole»⁶¹.

L'atteggiamento di Agostino è radicale nel condannare le cose del mondo, quali gli spettacoli e la poesia. Questo non si trova in Husserl, ma ciò non significa che egli non colga il male presente nel mondo, ad esso contrappone l'affidamento al divino. È il tema della fede, che emerge sempre più fortemente negli scritti privati degli anni Trenta: «La fede rende beati, la fede è propriamente la forza vincente, perché è la sorgente di tutta la forza al cospetto delle forze insensate della morte, del destino, della miseria immensa, della debolezza e del peccato che trascinano in basso. Il male è qui. L'essere umano pecca se di fronte ad esso chiude gli occhi»⁶². E ribadisce tutto ciò affermando che la fede è la forza di Dio, cioè, la forza che Dio mi dà.

7. Un tentativo di bilancio

Quando ho progettato di rintracciare i momenti di convergenza fra Husserl e Agostino, ritenevo che fosse sufficiente esaminare in una prospettiva filosofica i punti in cui il fenomenologo cita il famoso richiamo all'interiorità. Si è visto, infatti, che Husserl inizia la sua ricerca dall'indagine sulla soggettività e che in questa scelta si sente confortato e sostenuto da Agostino. È opportuno notare, però, che il fenomenologo penetra più profondamente nel soggetto umano, giungendo a mettere in evidenza ciò che la via agostiniana aveva solo indicato, cioè, gli *Erlebnisse*, le esperienze vissute; tuttavia, anche nell'analisi di questa dimensione i motivi di convergenza sono notevoli. Proseguendo nella ricerca, infatti, mi si sono schiuse ulteriori possibilità di accordo. Se valida è la scoperta delle strutture trascendentali, queste possono giustificare quella tripartizione dell'umano che Agostino aveva indicato. Inoltre, non ci sono solo le strutture che consentono di cogliere l'umano, ma, sempre nell'umano, c'è, anche secondo Husserl, la presenza del divino. Questo è un ulteriore motivo di vicinanza non previsto dal rimando che Husserl aveva fatto ad Agostino in occasione della riduzione trascendentale e in occasione dell'indagine sulla temporalità.

Infine, ciò che, andando avanti nella comparazione, mi è sembrato straordinario e non prevedibile, consiste nel fatto che alla questione della verità si sono legate argomentazioni

⁶⁰ Agostino (2020), pp. 159-161.

⁶¹ Ivi, p. 169.

⁶² Husserl in Ales Bello (2023), p. 132.

di tipo etico-religioso veramente interessanti. Ci si può domandare se la descrizione dell'“amore etico” possa essere stata ispirata dalla lettura da parte di Husserl del libro di Agostino. Indubbiamente la citazione molto volte ripetuta del “*noli foras te ire*” dimostra la sua conoscenza del *De vera religione*. E non bisogna sottovalutare l'osservazione di Edith Stein sopra riportata riguardante la vicinanza della fenomenologia alla tradizione neoplatonica-agostiniana-francescana, ribadita anche da un'altra interprete di Husserl, Sofia Vanni Rovighi che rimprovera Husserl, a mio avviso a torto, di rimanere chiuso nella soggettività anche in riferimento alla conoscenza di Dio – motivo agostiniano – e di non praticare la via oggettiva, tomasiana, che dalla natura porta a Dio⁶³. Dico a torto, perché l'affermazione secondo la quale tutte le teleologie, anche quelle che riguardano la natura, conducono a Dio è presente in Husserl nel § 58 delle *Idee I*, come si è già accennato sopra; tuttavia, ciò che è interessante nella lettura proposta dalla Vanni Rovighi è che ella coglie molto acutamente la vicinanza del fenomenologo alla tradizione platonica di cui Agostino è un esponente.

Un ulteriore motivo di interesse che nasce da questo confronto riguarda il legame di Husserl con la speculazione del passato che si mostra più forte di quanto non si ritenga solitamente. Ciò ci consente di notare l'ampiezza delle sue analisi che forniscono, nel presente, una lettura approfondita della realtà umana, mostrando aspetti non messi in evidenza precedentemente tali da aprire la via alla speculazione filosofica del futuro. Ritengo, infatti, che le indagini fenomenologiche nel campo dell'antropologia filosofica, in particolare, le sottili analisi delle “vivenze”, rappresentino ormai un'acquisizione imprescindibile, non ultimo in quanto hanno consentito e consentono di fornire un terreno stabile alla psicologia e alle scienze umane contemporanee. Inoltre, le indicazioni husserliane sulle ontologie, formali e materiali, hanno sollecitato molte prese di posizione filosofiche contemporanee, anche di tipo non metafisico. Senza dimenticare tutte le ricerche nel campo dell'ermeneutica che si sono in gran parte ispirate alla fenomenologia di Husserl. Quest'ultima rappresenta, pertanto, un crocevia del pensiero filosofico del nostro tempo e, tra le molte vie che la incrociano, troviamo anche quella agostiniana.

Bibliografia

- Agostino d'Ipbona (2016), *Confessioni*, a cura di A. Landi, Paoline, Cinisello Balsamo.
- Agostino d'Ipbona (2020), *De vera religione*, a cura di M. Vannini, Mursia, Milano.
- Ales Bello, A. (1985), *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma.
- Ales Bello, A. (1992), *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma.
- Ales Bello, A. (2005a), “Husserl interprete di Kant”, *Aquinas*, n. 1-2, pp. 135-164.
- Ales Bello, A. (2005b), *Edmund Husserl. Pensare Dio Credere in Dio*, Edizioni del Messaggero di Padova, Padova.
- Ales Bello, A. (2010), “L'impossibile *reductio ad unum* dell'essere umano”, *Archivio di Filosofia*, n. 1, pp. 217-229.
- Ales Bello, A. (2021), *Assonanze e dissonanze. Dal diario di Edith Stein*, Mimesis, Milano-Udine.
- Ales Bello, A. (2023), *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, Studium, Roma.
- Ales Bello, A., Sciacca A.M. (2023), *Ti racconto l'aldilà. Fenomenologia della vita umana ante mortem e post mortem*, Castelveccchi, Roma.
- Cipriani, N. (2024), *La dottrina antropologica di Agostino. Tra fonti filosofiche e fede cristiana*, a cura di M.A. Agostinone e R.R. Conti, Marcianum Press, Venezia.
- Conrad-Martius, H. (1923), “Realontologie”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. IV.
- Feldes, J. (2015), *Das Phänomenologenheim - Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*, Verlag Traugott, Bautz GmbH.

⁶³ Vanni Rovighi (1939).

- Hering, J. (1923), "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. IV, pp. 495- 543.
- Husserl, E. (1900), *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*, Text der 1. und der 2. Auflage, Halle; rev. ed. 1913, hrsg. von Elmar Holstein, *Husserliana* 18, Martinus Nijhoff, The Hague 1975.
- Husserl, E. (1901), *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in zwei Bänder, hrsg. von Ursula Panzer, Halle; rev. ed. 1922, Martinus Nijhoff, The Hague 1984; trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, vol. I, II, il Saggiatore, Mondadori, Milano 1968.
- Husserl, E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von Marly Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague; trad. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von Rudolf Boehm, *Husserliana* 7, Martinus Nijhoff, The Hague; trad. it. a cura di C. La Rocca, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Introduzione di G. Funke, Postfazione di M. Barale, il Saggiatore, Milano 1990.
- Husserl, E. (1966), *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, hrsg. von Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, The Hague; trad. it. a cura di V. Costa, *Lezioni sulla Sintesi Passiva*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- Husserl, E. (1969), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von Rudolf Boehm, *Husserliana* 10, Martinus Nijhoff, The Hague; trad. it. e cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2020.
- Husserl, E. (1973a), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, *Husserliana* 1, Martinus Nijhoff, The Hague; trad. it. a cura di A. Canzonieri, *Meditazioni Cartesiane e i Discorsi Parigini*, Introduzione di V. Costa, La Scuola, Brescia 2017.
- Husserl, E. (1973b), *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Husserl, E. (1973c), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, hrsg. von Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Husserl, E. (1973d), *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. von Ulrich Claesges, *Husserliana* 16, Martinus Nijhoff, The Hague; trad. it. a cura di A. Caputo e M. Averchi, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Introduzione a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.
- Husserl, E. (1973e), *Das Kind. Die erste Einfühlung*, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana* XV, Beilage XLV, Martinus Nijhoff, The Hague; trad. it. e cura di A. Ales Bello *Il bambino. La genesi del sentire e del conoscere l'altro*, testo a fronte, Fattore Umano Edizioni, Roma 2019.
- Husserl, E. (1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague; trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1987.
- Husserl, E. (1977), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck, hrsg. von Karl Schuhmann, *Husserliana* 3-1, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Husserl, E. (1987), *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, hrsg. von Ursula Panzer, *Husserliana* 26, Martinus Nijhoff, The Hague; trad. it. e cura di A. Caputo, *La teoria del significato*, Prefazione di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2008.
- Husserl, E. (1988), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 2.

- Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929), hrsg. von Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, The Hague; trad. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- Husserl, E. (2001), *Die Bernauer Manuskripten über Zeitsbewusstsein*, hrsg. von R. Bernet e D. Lohmer, *Husserliana* 33, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2002), *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, hrsg. von Sebastian Luft, *Husserliana* 32, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Husserl, E. (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1098-1937)*, hrsg. von R. Sowa e Th. Vongher, *Husserliana*, vol. XLII, Springer, Dordrecht; trad. it. a cura di G. Baptist, A. Pugliese, A. Ales Bello, M. Failla, in E. Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, a cura di M. Failla, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- Husserl, E. (2020a), *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano.
- Husserl, E. (2020b), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution und Wissenschaftslehre. Die drei Teilentwürfe und Thematische Ausarbeitung sowie das „Nachwort zu meinen Ideen“ (1908-1930)*, hrsg. von D. Fonfara, *Husserliana*, Bd IV/V, Springer, Dordrecht, in corso di stampa.
- Stein, E. (1924), *Was ist Phänomenologie?* in *Wissenschaft Volksbildung – Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfälzsischen Landes Zeitung*, n. 5, Mai, ora in ESGA 9; trad. it a cura di A.M. Pezzella, *La ricerca della verità – dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova 1997.
- Stein, E. (1994), *Essere finito e Essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, trad. it. a cura di L. Vigone, Rev. e Presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova.
- Stein, E. (1998), *Introduzione alla filosofia*, trad. it. a cura di A. Maria Pezzella, Prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma.
- Stein, E. (1999), *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, trad. it. a cura di A.M. Pezzella, Prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma.
- Vanni Rovighi, S. (1939), *La filosofia di Husserl*, Vita e Pensiero, Milano.

GIUDIZIO E REALTÀ
DALLA KANTIANA CONFUTAZIONE DELL'IDEALISMO ALLA FENOMENOLOGIA TRASCENDENTALE

Abstract: *Judgement and Reality. From Kant's Refutation of Idealism to Transcendental Phenomenology*

Why did Husserl never offer a "Refutation of Idealism"? The theoretical confrontation with Kant's transcendental philosophy is certainly one, and one of the few, that seriously and repeatedly engaged Husserl throughout his philosophical career. Moreover, at least since the first volume of the "Ideas", Husserl has again and again had to confront accusations of solipsism, subjectivism, and idealism. Would it not, therefore, have been natural to take up the Kantian lesson precisely in this regard, to possibly correct or modify it according to the phenomenological viewpoint?

In this contribution I try to show the reasons why Husserlian transcendental phenomenology would not, in fact, need a refutation of idealism, provided, however, and contrary to what Husserl often seems to do, one does not "internalize" (all) sensations, and, especially, not their "contents".

Keywords: Judgement, Reality, Refutation of Idealism, Sensations, Transcendental Phenomenology

1. *Fenomenologia e confutazione dell'idealismo*

Nei lavori pubblicati da Husserl durante la sua vita non troviamo nulla di propriamente paragonabile alla *Confutazione dell'idealismo* di Kant. La pubblicazione che più si avvicina a tale lavoro kantiano è probabilmente costituita dai *Prolegomeni alla logica pura*. Tuttavia, in quest'opera non sono in discussione l'esistenza o la conoscibilità del mondo esterno, bensì la validità oggettiva delle leggi logiche. Dall'altro lato, la notoria espressione di Husserl nel primo volume delle *Idee*, secondo la quale la coscienza sarebbe qualcosa che «*nulla re indiget ad existendum*», suggerirebbe che Husserl non tema di finire in una forma di idealismo "dogmatico" quale quella che Kant ritiene di aver esorcizzato con l'*Estetica trascendentale*. Anzi, sembrerebbe quasi che Husserl sia propenso ad abbracciarla. Quest'ultima impressione può essere rafforzata da quanto Husserl critica esplicitamente di Kant in alcune note che Husserl scrive negli anni Venti a margine della propria copia del primo volume delle *Idee*:

Die mögliche Welt ist untrennbar bezogen auf ein mögliches Ich und Icherleben; [...]¹.

Ein mögliches Ich gehört also zur Möglichkeit der Wahrheit, bzw. eines wahrhaft Seienden, hier wie bei irgendwelchem wahrhaft Seienden sonst².

Non è una tale affermazione di chiaro sapore berkeleyano? Nelle pagine seguenti vorrei provare a comprendere perché Husserl non offra una propria confutazione dell'idealismo e se tale mancanza possa davvero significare che Husserl, in ultima istanza, intenda abbracciare una qualche forma di idealismo assimilabile a quelle confutate da Kant nella *Critica della ragion pura* o se, invece, l'approccio fenomenologico-trascendentale non renda semplicemente superflua tale confutazione in quanto in grado di evitare "a priori" tali forme di idealismo.

* Università degli Studi di Padova.

¹ Husserl (1976), p. 498.

² Ivi, p. 602.

2. Perché non confutare l'idealismo?

Si può provare a spiegare l'assenza di una confutazione dell'idealismo nell'opera husserliana in almeno tre modi:

A) La questione dell'idealismo non è rilevante per una prospettiva fenomenologica, in quanto quest'ultima si pone su di un piano di neutralità metafisica.

B) La fenomenologia non ha i problemi che Kant si trova a dover affrontare in quanto la fenomenologia è una filosofia di stampo realista.

C) La fenomenologia, dopo una fase iniziale neutrale o realista, diviene una forma di idealismo trascendentale, dunque, può semplicemente appoggiarsi alla *Confutazione* offerta da Kant e non ha bisogno di ripeterla.

Nessuna di queste risposte è soddisfacente, sebbene tutte colgano alcuni punti del rapporto tra fenomenologia e confutazione dell'idealismo che, come vedremo, saranno importanti per comprendere la posizione fenomenologico-husserliana rispetto sia all'esistenza che alla conoscibilità del mondo "esterno". Consideriamole, dunque, tutte e tre singolarmente.

Ad A): si tratta di una prospettiva sulla questione tutt'altro che insensata e sarebbe, in effetti, possibile sostenere che la fenomenologia debba sempre mantenersi in una posizione di neutralità metafisica per la quale il mondo esterno *non* è un problema, nel senso che non si dovrebbe neppure considerarlo al di là della coscienza che ne si ha. Tuttavia, una tale risposta non è in grado di rendere conto del perché Husserl non proponga una confutazione dell'idealismo, né di quello dogmatico, né di quello problematico, anche dopo che, con la pubblicazione delle *Idee*, la fenomenologia viene esplicitamente dichiarata una forma di idealismo trascendentale. Inoltre, visto il ruolo che la riflessione ricopre già nelle *Ricerche logiche*, per quanto si voglia dichiararne la neutralità metafisica, è indubbio che i risultati delle «Ricerche sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza» che ne costituiscono la seconda parte non potrebbero non esporsi almeno al sospetto di «idealismo problematico»: come poter sostenere che le forme della nostra conoscenza sono le forme della "realtà" *in sé* se sulla realtà "in sé" si sospende il giudizio e se ciò che si indaga è ciò che emerge attraverso riflessione? Se ciò che si vede è ciò che emerge dalla riflessione, non è forse qualcosa di "interno"? A maggior ragione, come rivendicare l'oggettività delle nostre forme conoscitive dopo che, con le *Idee*, l'oggetto diviene una X, vale a dire una «idea in senso kantiano»?³ In generale, sia prima che oltre la svolta trascendentale della fenomenologia, come poter asserire l'oggettività delle nostre categorie, apparentemente conquistata con l'intuizione categoriale, senza affrontare seriamente la questione dell'idealismo, almeno di quello problematico?

Ad B): tale ipotesi, oltre a essere in aperto contrasto con l'auto-attribuzione di trascendentalismo alla propria fenomenologia da parte di Husserl almeno a partire dal 1906/07, offrirebbe una visione troppo semplicistica e piatta della fenomenologia da un punto di vista sia metafisico che epistemologico. Si finirebbe, infatti, con lo svalorizzare e limitare la portata stessa della ricerca fenomenologica, in quanto non sarebbe in grado di indagare appropriatamente la problematicità dei giudizi di esistenza né la coscienza di trascendenza, di realtà e di oggettività. In effetti, come in parte si proverà a mostrare nelle pagine che seguono, è proprio anche per effettuare in modo rigoroso un'indagine fenomenologica di tali concetti ed esperienze che la fenomenologia husserliana giunge a comprendersi come trascendentale.

Ad C): anche questa risposta non è in grado di cogliere la specificità della posizione che una fenomenologia rigorosa deve assumere nei confronti della domanda sulla realtà esterna e sull'oggettività delle nostre forme di conoscenza del mondo "in sé". La prospettiva fenomenologica non può accettare acriticamente neppure i presupposti stessi della confutazione kantiana dell'idealismo e deve, anzi, interrogarne le condizioni di possibilità, ossia deve chiedersi e indagare che cosa provochi l'esigenza di una confutazione dell'idealismo e quale sia l'orizzonte concettuale ed esperienziale che la guida.

³ Husserl (2002), vol. I, § 143.

Tutti e tre i tentativi di risposta qui sopra considerati sono dunque insufficienti e tendenzialmente errati. Sono anche apparentemente fuorvianti, in quanto si sposerebbero con comprensioni della fenomenologia che ne limiterebbero la portata filosofica generale, oltre che l'originalità e la specificità rispetto ad altre posizioni filosofiche. D'altro canto, tali risposte ci consentono di far emergere alcuni elementi della posizione che la fenomenologia può, e probabilmente deve, assumere rispetto alla domanda sul mondo esterno. Dal confronto con le risposte sopra considerate emerge che non si possa rispondere seriamente alla domanda sul mondo esterno, sia che la si intenda come relativa alla sua esistenza, sia che la si intenda come relativa alla sua conoscibilità, se innanzitutto e primariamente non si chiarisce che cosa si intenda con l'espressione "mondo esterno", o "mondo in sé", e in quale orizzonte di pensieri ed esperienze essa si situi. In questo senso, la situazione è analoga a quella da cui l'indagine critica di Kant prende le mosse: per Kant, che ci sia conoscenza è un "fatto" e la riflessione critico-trascendentale deve indagarne la legittimità e le condizioni di possibilità. Similmente, la fenomenologia deve prendere come un "fatto" che si creda nell'esistenza di un mondo esterno e deve indagare che cosa conduca a tale credenza e quale ne sia la validità: che cosa ci porta a credere che ci sia un mondo "esterno"? E come giungiamo a credere che possa *non* essere come lo "vediamo", o che, addirittura, non esista? L'apparente ovvietà del mondo esterno deve essere "dedotta", vale a dire compresa nella sua sensatezza e nella sua specifica validità. Le domande sulla "realtà esterna" e sulla sua "reale" fisionomia devono essere sempre motivate da qualche esperienza. In caso contrario, ogni dubbio sarebbe puramente ozioso e, in ultima istanza, insensato e indegno di essere preso in seria considerazione⁴. Dobbiamo "dedurre" fenomenologicamente l'idea del mondo esterno e della sua (possibile) diversità rispetto a quello di cui abbiamo esperienza diretta. Proprio in quanto siamo "credenti" in un mondo esterno, dobbiamo anche chiederci in che modo lo distinguiamo da altri "mondi" e, soprattutto, da quello cosiddetto "interno".

A tutto ciò dobbiamo aggiungere che, in prospettiva fenomenologica, non possiamo facilmente accettare la confutazione dell'idealismo dogmatico che Kant crede di aver raggiunto con l'Estetica trascendentale. L'Estetica trascendentale non sembra davvero in grado di scongiurare un idealismo ontologico, in quanto, in fondo, pone gli oggetti "in sé" oltre le loro manifestazioni e pone una distinzione tra la manifestazione dell'oggetto e l'oggetto stesso che rischia di risultare di carattere ontologico. Ciò porterebbe a quella duplicazione del mondo "martellata" da Nietzsche (2012, p. 59) e, in modo meno virulento, ma non per questo meno deciso, criticata da Husserl sotto il nome di *Bildertheorie*⁵. D'altra parte, si deve anche riconoscere che Kant nella prima *Critica* rifiuta espressamente una prospettiva ontologica su quanto discute, dunque anche relativamente alla distinzione tra fenomeni e cose in sé. La distinzione tra ciò che appare e ciò che è non sarebbe affatto da intendersi in senso ontologico e non sarebbe corretto considerare i fenomeni qualcosa d'altro rispetto alle cose di cui sono, appunto, fenomeni (B 69)⁶. Tuttavia, se è così, perché allora preoccuparsi di confutare l'idealismo? Per poter comprendere la prospettiva kantiana a questo riguardo e come considerarla dal punto di vista fenomenologico, è necessario vagliare un po' più attentamente quanto Kant scrive relativamente alla distinzione tra *phaenomena* e *noumena*.

3. I fenomeni delle cose

[S]e denominiamo certi oggetti, in quanto ci appaiono, enti sensibili (*phaenomena*),

⁴ Già Descartes aveva chiara l'esigenza che ogni dubbio debba essere razionalmente motivato, sebbene l'ipotesi "iperbolica" del genio maligno tendano a far irrimediabilmente perdere l'esperienza come terreno di base e ultimo della sensatezza dei nostri dubbi.

⁵ Husserl (1984), pp. 436 ss.

⁶ Nel presente contributo i riferimenti alla *Critica della ragion pura* si limiteranno a segnalare le corrispondenti pagine nelle edizioni A e B della *Akademie Ausgabe*. La traduzione utilizzata è quella di Costantino Esposito riportata nei riferimenti bibliografici alla fine del contributo.

distinguendo il modo in cui li intuiamo dalla loro natura in se stessa, sarà già insito nel nostro concetto il fatto di contrapporre loro, per così dire, o gli oggetti stessi secondo questa loro ultima natura, sebbene non li intuiamo in essa, oppure anche altre cose possibili, che non sono affatto oggetti dei nostri sensi, in quanto oggetti pensati semplicemente tramite l'intelletto, e che chiamiamo enti intelligibili (*noumena*) (B 306).

Questo passo della seconda edizione della *Critica della ragion pura* ci permette immediatamente di comprendere sia quale sia la profonda distanza tra la prospettiva kantiana e quella fenomenologica, sia quale possa essere la fenomenologia della “cosa in sé”, vale a dire come il pensiero di quest’ultima possa nascere e come lo si debba propriamente intendere e sviluppare. Prima di passare alla riflessione fenomenologica, però, proviamo a capire perché e come Kant ponga in campo l’idea di cosa in sé e di noumeno. Innanzitutto, notiamo che quello citato è uno dei passi che permettono di distinguere i due concetti. La cosa in sé sarebbe la cosa che percepiamo, ma considerata rispetto a una sua intima natura che non possiamo né intuire, né pensare. In questa accezione, però, la cosa in sé non è neppure considerata come oggetto di una ipotetica (e, per noi, inconoscibile) intuizione intellettuale. Il noumeno, invece, sarebbe un qualche genere di oggetto sovrasensibile e puramente intelligibile, sebbene non per il nostro intelletto⁷. Kant, dunque, distingue la natura in sé delle cose, per poi, però, legarla a una possibile capacità di intellesione intuitiva che, intuendole intellettualmente, come sappiamo già dall’*Estetica trascendentale*, le creerebbe (B 72). Kant, infatti, nell’*Estetica trascendentale* – che, non a caso, viene esplicitamente richiamata come luogo in cui avviene la confutazione dell’idealismo dogmatico (B 274), così che nella *Confutazione dell’idealismo* vera e propria resti da confutare solo quello problematico – mette in rilievo che le forme dello spazio e del tempo, senza le quali l’intuizione sensibile non può avvenire, non possono cogliere ciò che non è spazio-temporale. Prima Kant difende l’idea secondo la quale spazio e tempo sono solamente la forma delle nostre intuizioni che non si possono derivare dall’esperienza, altrimenti non sarebbe mai possibile alcuna conoscenza a priori di quanto può accadere nell’esperienza, in quanto non si potrebbe determinare a priori la forma rispetto alla quale debbano *necessariamente* avvenire (B 41 ss.). In quest’ottica, il senso esterno è ideale e non empirico (B 45) – non deriva, cioè, dalle sensazioni, le quali, invece, vengono informate dalle sue, appunto, forme. Kant poi anticipa quello che dirà nella *confutazione dell’idealismo*, vale a dire che la conoscenza di sé dipende dal senso esterno, dal che si evincerà poi nella *Confutazione* che ciò che ci pare “cartesianamente” più evidente e certo, vale a dire quello che troviamo nel senso interno, presuppone il senso esterno e che si sia soggetti a sensazioni non autoprodotte (B 275 ss.). Dopo di che, Kant ci dice che il modo in cui gli oggetti ci appaiono (*erscheinen*) non è mera parvenza (*Schein*). Ciò nonostante, esso deriva «unicamente dal modo di intuire del soggetto – nella relazione che intercorre tra esso e l’oggetto dato» (B 69). Dunque, nei fenomeni noi vediamo sì le cose stesse⁸, però non come queste sono *al di là* del loro apparirci. Questo, di per sé, sembra evidente e anche tendenzialmente tautologico: ciò che le cose mi mostrano nel loro apparirmi è come esse appaiono. Chi mai oserebbe dire il contrario? La vera questione che ora si pone è, piuttosto, da dove derivi l’idea di queste stesse cose come giacenti “al di là”

⁷ Questa distinzione richiama il dilemma che Descartes affronta nella Sesta meditazione. Secondo quanto scrive Descartes, dopo averle differenziate da quelle dell’immaginazione, le nostre idee “percettive” o non corrispondono ad alcunché (sono, cioè, materialmente false) e, quindi, sono poste in noi da Dio, o derivano dalle “cose stesse” che rappresentano, sebbene senza farcene intuire la vera natura. Nel primo caso, Dio ci avrebbe creato in modo tale da ingannarci sempre e necessariamente, senza possibilità di correggerci, in quanto “per natura” tendiamo a credere alle idee sensibili, ovvero che esse stiano per delle cose “reali” e non che siano immagini create in noi da Dio. Questa ipotesi è contraria alla perfezione divina, ed è quindi da scartarsi. Nella seconda ipotesi, ciò che vediamo sensibilmente è puramente soggettivo ed è unicamente utile per orientarci nel mondo materiale in modo da perseguire ciò che ci è di beneficio ed evitare ciò che ci è dannoso. Si può facilmente notare che questa via lascia, per altro, spazio a una possibile lettura “evoluzionistica” dell’utilità delle idee sensibili.

⁸ Anche perché, se così non fosse, ci ritroveremmo nella “falsità materiale” di cui abbiamo parlato nella nota precedente.

del loro apparire – di *ogni* loro apparire sensibile: perché affermare che «la qualità dello spazio e del tempo [...] si trovano nel mio modo di intuire, e non in questi oggetti in sé» (B 69)? La risposta è che, se fossero «in sé» come mi appaiono, allora la loro esistenza dipenderebbe dalle *mie* condizioni di intuibilità e si farebbe di due *forme* di intuizioni la *sostanza stessa* delle cose. A questo proposito, Kant chiama esplicitamente in causa Berkeley, riconoscendo che, se le nostre forme dell'intuizione fossero le condizioni non solo di intuibilità, bensì di esistenza delle cose stesse, allora il mondo esterno – così come quello interno, considerato che, come si è visto, quest'ultimo dipende da quello – non sarebbe che parvenza (B 55).

Dal punto di vista fenomenologico, si può riconoscere una certa legittimità al discorso kantiano. Come abbiamo detto sin dall'inizio, noi non esperiamo gli oggetti come coincidenti con il loro apparire. Noi “naturalmente” crediamo sia che continuino a esistere quando non le vediamo, sia che il loro diverso modo di apparirci non coincida (sempre) con un loro effettivo mutamento. Ci risulta, però, più problematico pensare che quell'oggetto che percepiamo sia *in sé* al di là di spazio e tempo. Di questo è difficile farci fenomenologicamente alcun concetto. Tale difficoltà, in realtà, è riconosciuta e affermata a più riprese anche da Kant, il quale proprio per questo ritiene che la concezione di noumeno che *noi* possiamo avere è meramente negativa. Così, però, Kant ha già spostato la nostra attenzione dall'idea di cosa in sé, come quella natura “intrinseca” delle cose che percepiamo che *non* appare, che non è, in altri termini, manifesto né manifestabile, all'idea di noumeno come quel *pensabile* che un intelletto diverso dal nostro potrebbe intuire *producendolo*. Certo, sia la cosa in sé che il noumeno sono, per noi, meramente pensabili. La cosa in sé, però, potrebbe non essere intuibile per niente e nessuno – almeno non direttamente.

Torniamo allora a quanto detto precedentemente: l'in sé non ha nulla a che fare con come noi intuiamo la cosa. Che cosa può davvero significare questa negazione? Nel complesso del quadro kantiano ciò ha piuttosto chiaramente a che fare con le entità «ultime» della realtà, che Kant non intende lasciare alla determinazione delle scienze naturali, fisica inclusa. È sensato ritenere che questo non derivi solo da esigenze morali, spirituali, religiose o esistenziali di Kant, bensì da un'effettiva problematicità «logica»: la riconduzione alle forme di spazio e tempo di qualcosa che dovrebbe *anche idealmente* porsi oltre di esse. Non è questo, però, il luogo in cui affrontare tale problematica. Torniamo piuttosto alla questione da cui è cominciato questo confronto con la confutazione dell'idealismo presente nell'Estetica trascendentale, vale a dire l'idea che l'intuizione intellettuale produca il suo oggetto e che solo rispetto a questa tipologia di intuizione si possa avere una concezione di noumeno *positiva*. Il seguente passo dell'Estetica trascendentale spiegherebbe perché per Kant sia necessario passare dalla semplice concezione della cosa in sé come riferita a ciò che di un oggetto non si può intuire a quella di una realtà noumenica:

Se dunque non li [*scil.* spazio e tempo] si vuol trasformare nelle forme oggettive di tutte le cose, non rimane nient'altro che renderle forme soggettive del nostro modo di intuire, sia esterno che interno: un modo che si chiama sensibile in quanto *non è originario*, cioè non è tale che per il suo tramite venga data l'esistenza stessa dell'oggetto dell'intuizione (il che, per quanto ci è dato capire, può spettare soltanto all'essere supremo), ma è dipendente dall'esistenza dell'oggetto, ed è possibile perciò solo nella misura in cui la capacità rappresentativa del soggetto venga affetta dall'oggetto (B 72).

Secondo quello che Kant qua scrive, se non ascrivessimo a un intelletto intuitivo la capacità di intuire-produrre le entità noumeniche, queste potrebbero rimanere, in fondo, una nostra mera costruzione euristica e, quindi, saremmo costretti a considerare che le cose si esauriscono nel loro apparire spazio-temporalmente. Kant, invece, esplicitamente ritiene che la realtà noumenica è altrettanto certa di quella fenomenica:

Agli enti sensibili corrispondono certamente degli enti intelligibili, ed è anche possibile che si diano degli enti intelligibili con i quali la nostra facoltà di intuizione sensibile non abbia alcuna relazione; e tuttavia, i concetti del nostro intelletto, in quanto semplici forme del pensiero per la nostra intuizione sensibile, non possono minimamente raggiungerli. Dunque, ciò che denominiamo *noumenon* dev'essere inteso in quanto tale soltanto in senso *negativo* (B 308-309).

Questo passo di Kant è, a ben vedere, piuttosto paradossale: inizia affermando che vi sono «certamente» enti intelligibili e chiude asserendo che per noi la nostra concezione di *noumenon* è meramente negativa e non può che essere tale. Tale apparente paradosso può, in realtà, condurci a una revisione fenomenologica del rapporto fenomeno-noumeno che sia anche in grado di rendere conto della futilità della confutazione dell'idealismo. Per giungere a comprendere come ciò sia possibile, dobbiamo tornare ad analizzare fenomenologicamente la domanda sull'esistenza (e sulla fattura) del mondo esterno.

4. Deduzione fenomenologica del mondo esterno

La domanda fondamentale per una «deduzione fenomenologica» del (concetto di) «mondo esterno» è: come giungiamo a credere o supporre che ciò che direttamente esperiamo *non* è la realtà stessa? Notiamo, a questo proposito, che anche per Kant il giudizio di realtà, vale a dire il giudizio assertorio, in cui si giudica che qualcosa è “reale” (*wirklich*), in senso proprio si fonda sull'intuizione (B 266) e, dunque, si potrebbe dire che è asseribile come reale solo ciò che corrisponde a sensazioni, in quanto sono le sensazioni a far sì che le forme a priori dell'intuizione acquisiscano un contenuto. D'altro lato, rimane il fatto che per Kant ciò che intuiamo non sono le cose in sé. A questo riguardo, è importante soffermarci brevemente a considerare come Kant caratterizzi l'idea di «noumeno». Solo dopo di ciò, e dopo aver visto come la fenomenologia possa offrire una prospettiva diversa sulle effettive questioni che hanno portato Kant a distinguere fenomeni e noumeni, potremo tornare a considerare il rapporto tra sensazioni e realtà e provare a comprendere sia perché dalla fondazione del giudizio di realtà sull'intuizione sensibile Kant non derivi che in quest'ultima si entri in contatto con la realtà *tout-court*, sia se e come la prospettiva fenomenologica, pur rispettando la distinzione tra l'apparire delle cose e il loro “essere in sé”, possa comunque evitare la conclusione secondo la quale non percepiamo il “mondo in sé”.

Dopo aver distinto il mondo fenomenico, quello che effettivamente intuiamo, dal mondo noumenico, quello che pensiamo ma non possiamo intuire, Kant, come già ricordato, effettua un'ulteriore distinzione tra un'idea negativa di noumeno e una positiva. La prima corrisponde alla comprensione delle cose in sé come noumena inconoscibili e puramente negativi, non-intuibili, unicamente pensabili come ciò che *non* è colto dalle nostre intuizioni. Le cose *non* ci appaiono per come sono in sé (B 307 ss.). La seconda, vale a dire l'accezione positiva di noumeno, corrisponderebbe a come un intelletto intuitivo coglierebbe le cose in sé. Per Kant questo è per noi impossibile, in quanto la nostra intuizione non produce i propri oggetti, bensì sono gli oggetti a produrre parzialmente le nostre intuizioni. Per poter cogliere le cose in sé, l'oggetto dovrebbe essere prodotto dal pensiero stesso che ne si ha. Ritengo che la riflessione fenomenologica possa proporre una terza modalità di comprensione del rapporto tra gli oggetti e le loro apparizioni. Questa terza modalità prende ispirazione dalla già ricordata affermazione husserliana secondo la quale l'oggetto delle nostre intenzioni è da intendersi come una “idea in senso kantiano”. È molto probabile che, oltre a essere senz'altro lontana dalla lettera kantiana, la proposta “fenomenologica” che vorrei qui avanzare relativamente alla realtà noumenica sia anche ben lontana dallo spirito e dalle intenzioni di Kant. La concezione fenomenologica del noumeno che vorrei proporre, infatti, considererebbe le cose in sé sì intuibili, ma “impensabili”. Secondo questa prospettiva, ogni pensiero andrebbe oltre quanto l'intuizione sensibile, con tutto il suo materiale sensoriale, ci offre, e, selezionandone una parte *in vista di* ulteriori apparizioni (adombramenti), perde sempre e necessariamente

almeno parte del materiale sensibile di volta in volta contenuto nell'intuizione. In altre parole, la sensibilità mostra *realmente* ciò che l'intelletto non può mai pienamente comprendere. Questo non è, però, un mero limite dell'intelletto, bensì dipende dalla sua capacità *positiva* di trascendere il bruto, ma "integro", dato esperienziale, per così dire, e selezionarne alcuni aspetti per potere stabilire secondo quali "leggi" comprenderlo. Certo, si potrebbe obiettare che già la percezione semplice inquadra il materiale sensibile di volta in volta dato in una direzione piuttosto che in un'altra, ovvero prende ciò che appare come adombramento di un intero più ampio di quanto è "propriamente" dato e, in questo senso, va sempre oltre il materiale sensibile di volta in volta a disposizione. Tuttavia, la percezione semplice può magari trascurare parte del materiale sensibile, ma non propriamente ignorarlo o escluderlo dal proprio orizzonte. Ciò che si mostra in uno scorcio percettivo rimane in vista, sebbene non vi si porga attenzione⁹. Il pensiero, invece, non può che "inquadrare" il materiale sensibile secondo uno schema piuttosto che un altro e ogni schema riduce quanto percepito a una versione più povera, sebbene in vista di un orizzonte di sviluppo e comprensione più ricco. In questo senso, ogni volta che iniziamo a *comprendere* un oggetto dato nella percezione, il pensiero che costituisce tale processo di comprensione non può mai effettivamente rappresentare la cosa in sé che intuiamo *in quanto tale*, la quale potremmo invece considerare, ricordando quanto Husserl propone nelle *Idee* riprendendo Aristotele, un *tode ti* cognitivamente inesauribile. Ad esempio, per pensare un oggetto di percezione come "cavallo", si deve selezionarne solo le parti essenziali alla "cavallinità" ed escludere sia tutto ciò che potrebbe condurre in un'altra classificazione dell'oggetto (quel "cavallo" *sembra* avere un corno: sarà un'illusione ottica o uno scherzo della natura), sia ciò che non è essenziale al suo riconoscimento come cavallo, vale a dire tutte le sue proprietà accidentali. Secondo questa modalità di comprensione dell'inconoscibilità delle cose in sé *individuali*, noi saremmo *sensibilmente* in contatto con queste ultime, sebbene la loro esperienza non corrisponda, né possa mai corrispondere, alla loro *piena* conoscenza. L'esperienza sensibile di qualunque oggetto ne esorbita la conoscenza e la conoscenza va sempre oltre ogni singola esperienza di un oggetto, ma anche oltre ogni serie di esperienze dello stesso oggetto. Come detto, questa non è altro che la celebre idea di Aristotele secondo la quale dell'individuo non si dà conoscenza – idea, appunto, esplicitamente ripresa da Husserl nelle *Ideen*. A questo proposito, ricordiamo che Husserl propone l'uso del termine *tode ti* piuttosto che quello del termine "individuo" in quanto quest'ultimo esclude ogni composizione e divisibilità, mentre il *Dies da!* non è qualcosa di necessariamente privo di forma¹⁰. Questo sembra andare perfettamente d'accordo con l'idea che la percezione semplice ci possa offrire sì qualcosa di complesso "in sé", sebbene sia poi solo il pensiero discorsivo-concettuale a determinare in quale forma di complessità inscrivere l'oggetto e, così, a renderne esplicite *alcune* componenti di tale complessità a scapito di altre e portando a coscienza la relazione tra tali componenti¹¹. In quest'ottica, tuttavia, più che considerarlo inconoscibile in senso assoluto, sarebbe forse possibile, come sopra suggerito, parlare di una *inesauribilità* dell'oggetto singolare.

Se tutto quanto fin qui detto è corretto, possiamo dire che degli oggetti singolari non è possibile conoscenza piena e che in ogni processo conoscitivo si va sempre oltre la singolarità di volta in volta data. Tutto ciò non implica, però, che non si conoscano, né, tantomeno, che non si esperiscano *direttamente* le "cose in sé", ma solo che le cose in sé non sono mai conosciute, né propriamente esperite, in modo completo. Allo stesso tempo, siccome sia a livello conoscitivo in senso proprio, vale a dire concettuale-discorsivo, che esperienziale-percettivo, il senso con cui si vede ciò che si presenta va sempre oltre la datità sensoriale effettiva, vi è sempre uno scarto essenziale – verrebbe quasi da dire

⁹ Per la dinamica tra sensazioni e *Auffassung* delle stesse che precede la coscienza più propriamente predicativo-categoriale, mi permetto di rinviare ad Altobrando (2023).

¹⁰ Husserl (2002), § 14.

¹¹ Un'idea simile, sebbene in una cornice nettamente "naturalistica", è stata proposta da Fred Dretske, il quale differenzia la codifica degli input dal mondo esterno a livello di mera sensibilità e quella che avviene invece a livello di pensiero concettuale: cfr. Dretske (1981), Part II, pp. 83-168.

“trascendentale” – tra ciò che della realtà intesa è effettivamente dato e ciò che è solo presunto (*vermeint*).

A tutto ciò dobbiamo aggiungere che, in una prospettiva fenomenologica che si muova sulla linea tracciata dalle *Ricerche logiche* e, almeno per questo aspetto specifico, confermata e proseguita dalle *Idee*, la realtà è quella delle entità individuali spaziotemporalmente localizzate¹². Di conseguenza, è quella parte delle nostre esperienze sensibili che sussiste al di qua e al di là del senso noematico in cui la sistemiamo che funge da zoccolo duro, per così dire, del nostro rapporto con la realtà e a cui anche tutti i nostri pensieri debbono in ultima istanza rinviare per acquisire sensatezza. La conclusione a cui credo che lo sguardo fenomenologico sulla questione dell'idealismo “kantiano” ci possa condurre e che nelle prossime pagine proverò a sostenere in modo più solido e articolato, può essere enunciata così: le sensazioni ci offrono la *cosa in sé*, sebbene non siamo sempre in grado di comprendere, e forse non saremo mai in grado di comprendere, *che cosa* tale cosa sia. Quella che vorrei suggerire è, dunque, una modalità di comprensione della realtà noumenica *positiva* che sia in grado di tener conto della *finitezza* tanto della considerazione “intellettuale” della realtà che del nostro accesso sensibile alla stessa. Inoltre, la mia proposta vuole contemplare i rapporti e le differenze interne specifiche tra diverse modalità di intenzionalità, tra diverse dimensioni sensoriali, e tra le modalità sensoriali e quelle intellettuali. Va da sé che l'idea positiva della realtà noumenica che propongo non riguarda un ipotetico *intellectus archetypus*, bensì l'intelletto finito in rapporto a una sensibilità altrettanto finita.

Per comprendere come si possa ragionevolmente giungere a sostenere una tale tesi, è necessario primariamente chiarire alcuni dei termini in gioco. Innanzitutto, è necessario riconoscere che il dominio della sensibilità contiene al suo interno sia le forme di organizzazione del materiale sensibile, sia il materiale sensibile stesso. Non intendo qui trattare l'annoso problema delle forme dell'intuizione kantiane e del loro rapporto con l'intuizione sensibile secondo Husserl¹³. Quello che mi importa rilevare è che, nell'ottica fenomenologico-husserliana, le forme con le quali si “inquadra” il materiale sensibile sono comunque sempre forme *finite* e capaci di raccogliere al loro interno un orizzonte che nell'ipotesi più estrema può considerarsi *indefinito* ma non propriamente *infinito* di materiale sensibile¹⁴. Il contenuto di ogni percezione, in quanto, oltre al materiale sensibile, include sempre anche una forma di apprensione dello stesso, anche già a livello “puramente” sensibile, ante-predicativo e pre-concettuale, si sporge, per così dire, sempre oltre la pura sensorialità o datità sensoriale e, così, si potrebbe dire che il contenuto percettivo non è mai coincidente con certezza con la realtà *tout-court*, con la cosa in sé vera e propria che *si sta*, di fatto, percependo¹⁵. Come dicevamo, alcuni aspetti dell'oggetto che si percepisce possono rimanere nascosti o trascurati, sebbene non esclusi. Ciò nonostante, in ogni percezione c'è un nucleo “reale” che coincide con le sensazioni, vale a dire che le sensazioni ci presentano sempre, seppure solo parzialmente, la “cosa in sé” – l'unica cosa di cui, a questo livello, sia sensato, ed effettivamente possibile, parlare. È questo nucleo “sensoriale” dell'esperienza percettiva che rende ogni contenuto percettivo, per quanto erroneo, incompleto, o inadeguato, comunque “reale”. Se c'è percezione, c'è realtà, sebbene quest'ultima possa essere fraintesa *già* a livello puramente percettivo. Non solo c'è realtà, ma la realtà è almeno *parte*, se non la totalità, di ciò che si intuisce e non qualcosa che starebbe *totalmente* oltre il suo presentarsi fenomenico.

Se si accetta quanto detto nelle righe precedenti come valida connotazione della sfera

¹² Lascio qui da parte la questione degli oggetti, o unità, “ideali”, per i quali rimando a: Pradelle (2020) e (2023).

¹³ Su questa questione, si vedano almeno i lavori di Summa (2014), Lohmar (1998), De Palma (2001), Kern (1964), Pradelle (2000).

¹⁴ Si tratta di una nota distinzione operata da Descartes nelle *Meditazioni metafisiche* (2009), pp. 749; 829. Ho provato a sostenere che in un'ottica fenomenologica si possa dar conto dell'idea di infinito a livello esperienziale, sebbene non della sua intuizione, né sensibile, né categoriale, in Altobrando (2013).

¹⁵ La determinazione del *ti esti* non è necessaria alla percezione, sebbene ogni contenuto percettivo sia una pre-delineazione di un possibile *ti esti*.

sensibile della nostra coscienza del mondo, sembra piuttosto scontato che si debba ritenere che anche il pensiero, vale a dire la nostra coscienza discorsivo-concettuale, non può che rivolgersi a quel mondo che l'intuizione sensibile, sebbene solo parzialmente, offre. Si può certamente ritenere che il pensiero abbia la capacità di intendere tale mondo e di porlo *oltre* ciò che si percepisce, ma non come un mondo *altro* rispetto a quello che si percepisce. Siccome, tanto per Kant, quanto per Husserl, un pensiero può rivendicare validità oggettiva solo se passibile di riempimento intuitivo, è possibile concludere che è solo in quanto c'è coscienza diretta di realtà, vale a dire percezione, che si può porre il problema della realtà. In altre parole: è solo perché la realtà stessa si presenta che la domanda sulla corrispondenza delle nostre rappresentazioni con la realtà si può porre. Ciò vale tanto per le rappresentazioni sensibili (le percezioni) che per quelle concettuali (i pensieri).

A questo punto, si potrebbe forse obiettare che la conclusione a cui giungiamo non sia poi molto distante dall'*esse est percipi* di Berkeley. Non è, tuttavia, propriamente così. Innanzitutto, come vedremo nel prossimo paragrafo, l'idealismo *à la Berkeley* sembra presupporre l'internalismo dei dati di sensazione, il che, per quanto si è detto fin qui, non sembra necessario alla prospettiva fenomenologica. In secondo luogo, l'idea che la realtà *in sé* si manifesti nella percezione *non* implica che tutto ciò che rientra nel contenuto di percezione sia reale (il senso apprensionale intende sempre uno scorcio *reale* come parte di un intero potenzialmente irreali, nel senso che non è effettivamente in linea con gli altri scorci che si legano a quello presente), né che ciò che è effettivamente reale si esaurisca nel suo essere parte di una percezione, vale a dire che la sua esistenza coincida con il suo manifestarsi. Soprattutto questo secondo aspetto è decisivo per smarcare la prospettiva fenomenologica da quella dell'idealismo dogmatico e, come si può facilmente comprendere, è nuovamente legata alla questione delle sensazioni e del loro contenuto: se ciò su cui si ha sensazione è interno al soggetto percipiente, allora l'idealismo, innanzitutto quello dogmatico e di conseguenza quello problematico, è inaggirabile. Per scongiurare non solo la caduta in una qualche forma di idealismo dogmatico o problematico, bensì la necessità stessa di una sua confutazione, è dunque infine necessario affrontare direttamente la questione relativa allo statuto sia fenomenologico che, nel senso che vedremo, ontologico delle sensazioni.

5. Il "luogo" delle sensazioni

La necessità di una confutazione di un idealismo dogmatico sorge solo se riteniamo che quanto *effettivamente* ci si presenta "in carne e ossa" sia parte della carne e delle ossa, letterali o metaforiche, di chi percepisce. Già Asemisen (1957) aveva notato che l'internalizzazione delle sensazioni è una delle mosse fondamentali del sensualismo e, quindi, dell'idealismo di matrice berkeleyana¹⁶. Comprendere le sensazioni come "interne" non può che condurci in una prospettiva idealista in cui il mondo è, in un qualche modo, una nostra rappresentazione. Anche il suo essere posto come "esterno" non sarebbe che un nostro modo di rappresentarlo e, quindi, non si potrebbe che almeno dubitare che esso sussista realmente oltre il nostro pensarlo come tale¹⁷. La coscienza intenzionale del mondo come "esterno" non può ritenersi giustificata sulla base di se stessa, cioè del fatto che, appunto, intende il mondo come esterno, altrimenti si finirebbe in una forma insostenibile di infallibilità e le questioni stesse relative alla realtà del mondo e alla verità dei nostri giudizi su di esso perderebbero qualunque senso. Inoltre, continuerebbe a rimanere piuttosto oscuro in che cosa l'esteriorità del mondo propriamente consista, soprattutto se il suo esserci dato come "sensibilmente" diverso da noi non è considerato come la chiave di volta del *pensiero* della sua trascendenza. In altre parole: se le sensazioni

¹⁶ La questione era stata già chiaramente segnalata da Sartre nell'Introduzione all'*Essere e il nulla*: cfr. Sartre (1943). Preferisco, tuttavia, qui evitare il confronto con l'ontologia fenomenologica sartreana e con i meandri della relativa "prova ontologica".

¹⁷ A questo proposito, è stato giustamente notato (Stroud, 1968) che l'argomentazione "trascendentale" di Strawson (cfr., in particolare, 1966, pp. 97-112), dichiaratamente ispirata da Kant, non riesce davvero a distanziarsi dalla componente idealistica di quest'ultimo.

fossero «interne», ogni rapporto «sensibile» con il mondo non potrebbe che averne coscienza come qualcosa di interno e la sua trascendenza sarebbe pressoché esclusivamente un fatto di pensiero: il mondo è esterno *in quanto* lo si pensa e pone come esterno. Quale forma di «idealismo» potrebbe essere più estrema di questa?¹⁸

Sappiamo che Kant non vuole proporre una forma di idealismo di questo tipo. Kant ritiene che sia falsa sia la posizione di chi nega l'esistenza degli oggetti nello spazio «esterno» (A 368), sia chi ne dubita (B 70 ss.). Ciò nonostante, come efficacemente mostrato da Förster (1985), Kant stesso non è probabilmente mai stato soddisfatto delle proprie confutazioni dell'idealismo, sia di quello dogmatico che di quello problematico. Prova ne sarebbero i ripetuti ritorni su tale questione sia in opere successive alla prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, sia in molti scritti postumi. Si può, a questo proposito, ritenere che ci sia una dipendenza tra la confutazione del primo tipo di idealismo e quella del secondo. Infatti, se si riesce a confutare l'idealismo dogmatico, si può poi più agilmente confutare quello problematico. Se, invece, non si confuta quello dogmatico, risulta impossibile confutare quello problematico. Infatti, fino a che la confutazione dell'idealismo dogmatico consiste solo nell'affermazione che le cose esistono «nel mondo esterno», ma senza poi accettare che esse sono come in tale mondo appaiono, sembra che di tale mondo non si abbia alcuna evidenza, tanto più che, come già ricordato, il giudizio di realtà riguarda solo ciò che si dà nell'intuizione e, dunque, contempla sensazioni. Il mondo *esterno* rischia di divenire un ente di ragione. Anzi, se guardiamo a quanto Kant scrive relativamente alla «Tavola del nulla», il mondo noumenico è effettivamente da considerarsi un *ens rationis* (B 291).

Per comprendere come la prospettiva fenomenologica possa esimersi dalla necessità di confutare l'idealismo dogmatico e, quindi, quello problematico si deve innanzitutto comprendere il «luogo» delle sensazioni. La caratteristica che queste due forme di idealismo condividono, anche al di là di loro eventuali rapporti di dipendenza, è che ritengono che ciò che appare sia qualcosa di «interno» e che si sia in relazione solo con qualcosa di «interno». Anche nella prospettiva fenomenologica husserliana, fino a che le sensazioni rimangono parte *reell* dei vissuti, non si può uscire dall'idealismo del «mondo interno».

Questa questione, come ricordato, è stata acutamente analizzata da Ullrich Asemissen, il quale ha offerto importanti osservazioni e proposto rilevanti distinzioni relative a una rigorosa fenomenologia della percezione. Asemissen propone di restare nell'epoché e non imbarcarsi nella diatriba idealismo-realismo, perché questa dissipa la forza propria della fenomenologia, la quale ha il suo punto di forza e la sua essenza nel prendere sul serio la *realtà* dei fenomeni stessi¹⁹. Credo, tuttavia, che così Asemissen trascuri una questione importante per la fenomenologia stessa: come si giunge alla questione dell'idealismo-realismo? Che cosa *nei fenomeni* motiva tale interrogazione? Quanto proposto da Asemissen rischia di sottovalutare una potenzialità fondamentale della fenomenologia, potenzialità in realtà già messa in atto da Husserl sin dalle *Ricerche logiche*²⁰, sebbene poi, come in parte giustamente sottolinea Asemissen stesso, Husserl non sia poi rimasto sempre fedele a quanto tale esercizio ha mostrato e abbia, in effetti, almeno in parte pregiudicato la sua interpretazione intendendo le *Empfindungen* e la *Hyle* come parte *reell* dei vissuti. Asemissen, a questo proposito, ha giustamente proposto di concepire la *hyle* come parte della componente noematica dei vissuti. Egli, tuttavia, un po' inspiegabilmente, non vede ciò come una mossa che conduce già di per sé oltre l'idealismo dogmatico e, tendenzialmente, anche oltre quello problematico. È possibile invece ritenere che essa possa guidarci verso un *reellismo*, per usare un'espressione di Seron (2002), che eviterebbe sia le criticità del realismo dogmatico che quelle dell'idealismo problematico. La prospettiva di una fenomenologia *reellista* potrebbe, però, indurci a credere che si tratti di una forma

¹⁸ In questa direzione mi sembra andare anche la recente proposta di Michelle Montague (2016), secondo la quale la trascendenza dell'oggetto sarebbe una questione di "cognitive phenomenology" e dipenderebbe, dunque, da una posizionalità del pensiero.

¹⁹ Asemissen (1957), p. 84 ss.

²⁰ A questo proposito, si veda Besoli (2013).

di immanentismo ontologico e, dunque, in fondo, ancora una volta di una sorta di idealismo à la Berkeley. Questo esito, però, dipenderebbe dal permanere di una considerazione delle sensazioni come “interne”. A questo proposito, tuttavia, già la *Quinta ricerca logica* avrebbe offerto una prospettiva diversa, per quanto non sviluppata in modo consono da Husserl. Dalla *Quinta ricerca*, infatti, emergerebbe che teoricamente *tutte* le sensazioni possono sussistere al di qua di una loro apprensione che le renderebbe, per così dire, intenzionali, ovvero *rappresentanti* una proprietà dell’oggetto inteso. È, così, solo in seguito a un loro inquadramento in un contenuto percettivo che si giunge a una distinzione tra sensazione e contenuto di sensazione. Questa distinzione, fenomenologicamente utile ed appropriata, se male interpretata rischia di condurre, appunto, in un idealismo berkeleyano. Invece è importante comprendere che il materiale sensibile in quanto tale non cambia quando immesso in una forma apprensionale e la distinzione che si produce tra una sensazione e il suo contenuto è una distinzione da porsi *in funzione* dell’intero apprensionale in cui viene situata. In altre parole, l’apparire di rosso e il rosso che appare sono “la stessa cosa” e ad esserci è *solo* il rosso, il quale, tuttavia, può essere compreso come rappresentante un momento di un intero più ampio, sia questo un solido o una estensione bidimensionale, e dunque come proprietà di un oggetto, o invece essere considerato a prescindere dal suo inerire o meno in tale intero²¹. Né il rosso “pre-intenzionale” né la sua comprensione “intenzionale” rendono il rosso un qualcosa di “interno” al soggetto che percepisce.

Quando si inserisce, per così dire, un materiale sensibile all’interno di un contenuto percettivo vero e proprio, si compie una distinzione tra sensazione e contenuto di sensazione, e questo potrebbe far credere che *prima* di tale apprensione la sensazione fosse qualcosa di immanente al (non meglio definito) soggetto e che solo tramite l’atto di posizione di un oggetto trascendente tale materiale sensibile venga *inteso* come rappresentante di ciò che starebbe *presumibilmente* nell’oggetto. In realtà, questo non è affatto necessario e si può anzi ritenere che già a livello puramente estesiologico e pre-intenzionale, le sensazioni configurino un “mondo” in cui alcune parlano del soggetto e altre di *altro*: il prurito è “nel” soggetto, il rosso “fuori”, le cinestesi sono parte del soggetto, il suono è *altro* rispetto al soggetto, sebbene non si riesca sempre a localizzarlo spazialmente e possa anche essere un “risuonare interno” o possa provenire da una qualche parte del mondo percettivo in cui il soggetto “si sente”. Ci sarebbero poi varie tipologie di fenomeni entoptici, le propiocezioni, le cinestesie, sensazioni di dolore e di piacere, ecc. Senza entrare nel dettaglio di una approfondita tassonomia fenomenologica delle diverse tipologie di sensazione, è ragionevole ritenere che una approfondita analisi fenomenologica delle sensazioni ci conduca a comprendere che non tutto ciò che è sensazione riguarda il mondo “esterno” e, tanto meno, il mondo “oggettuale”. Tuttavia, questo non marca una scissione tra mondo interno “inesteso” e mondo esterno esteso. Piuttosto marca una distinzione tra luoghi diversi del complesso e variegato mondo sensibile e ci induce a distinguere ciò che è più legato al corpo vissuto che siamo e ciò che sta oltre esso e a porre attenzione a non confondere i piani sensoriali, ovvero a fraintendere ciò che ci parla del mondo *al di là* del nostro corpo e ciò che ci parla del nostro corpo, o, più precisamente, in cui *sentiamo* il nostro corpo. In tutti i casi, siamo nella realtà sensibile e non in una sua rappresentazione: che si tratti di prurito, di piacere o di colori e forme di oggetti “esterni”, non vi è traccia di mondo interno “inesteso”, bensì solo di luoghi diversi di uno spazio complessivo.

La questione, ovviamente, è diversa quando passiamo al piano del pensiero. Per quest’ultimo sono senz’altro necessarie altre analisi e riflessioni. Queste, comunque, non dovrebbero e, di fatto, non possono da sole far sorgere la domanda sul «mondo esterno» e, pertanto, quest’ultima dipende dalla base sensoriale da cui riceve l’unica possibilità di senso. Al “dualismo” interno-esterno dovremmo allora aggiungere, o affiancare, un

²¹ Lascio qui da parte la questione specifica dell’a priori materiale che si ha nel caso del rapporto tra estensione e colore per non distrarci dalla questione principale e per limiti di spazio.

dualismo mentale-corporeo, ma non è, almeno in prima istanza, corretto assimilare l'interno al mentale - né, di conseguenza, l'esterno al corporeo. Torneremo su questo punto nelle conclusioni. Per ora possiamo affermare che se le cose stanno come si è detto, allora il problema del mondo esterno riguarda innanzitutto il rapporto tra tipologie di sensazioni e sfere sensoriali, e non un qualche mondo che starebbe "al di là" del suo apparire ed essere sia percepito che "sentito". Questa prospettiva, che mi pare di poter considerare "rigorosamente" fenomenologica, è dunque in grado di non "interiorizzare" le sensazioni – o, meglio, non *tutte* le sensazioni. Ne conseguirebbe che almeno alcune sensazioni siano da ritenersi "esterne" e questo potrebbe sollevare qualche perplessità: che cosa può mai significare che ci sono "sensazioni esterne"?

La risposta che vorrei suggerire è piuttosto semplice: si potrebbe, infatti, semplicemente dire che la "sensazione di nero" che è diretta verso la blusa della studentessa che sta passando nel cortile che vedo dalla finestra dell'aula in cui mi trovo è l'apparire a me dell'effettiva, «reale», colorazione di quella blusa in questo momento da questa distanza e rispetto all'ambiente e all'illuminazione in cui si trova e attraverso il filtro costituito dalla finestra. In quest'ottica, l'essere in un certo modo appartiene all'oggetto stesso nel momento x nel luogo y rispetto al punto di vista z e alla costituzione fisiologica k di tale punto di vista. Le proprietà emergono per un certo soggetto, con una determinata costituzione fisica in una certa posizione e relativamente a un certo ambiente - che include, ad esempio, la nitidezza dell'aria, lo stato di salute della cornea, ecc. Questo sarebbe anche in linea con il "fatto fenomenologico" della nostra profonda e radicata credenza che le cose non variano al variare delle nostre "impressioni": la blusa non è più o meno ben definita a seconda che io metta o meno gli occhiali. In *realtà* le modalità in cui la blusa appare, i modi in cui è sensorialmente "data", appartengono alla blusa stessa, sono parte effettiva della sua realtà. Le apprensioni sensibili, però, vanno sempre oltre il "mero" dato sensibile che accade in un determinato momento, in quanto le apprensioni si sporgono in un orizzonte spazio-temporale più ampio e associazioni di vario tipo "sistemano" una determinata datità sensoriale in un intero più ampio *potenzialmente* ma *non attualmente* sensoriale. In questo senso, le percezioni, in quanto hanno come contenuto, ovvero rinviano, a un intero *non* pienamente dato, possono errare. Tale errore è possibile già a livello antepredicativo e fonda, per così dire, la nostra coscienza dello scarto tra percezione e «cosa in sé». Lo scarto, però, non implica distinzione assoluta e ciò che vediamo è l'oggetto e non meramente il suo fenomeno. Più precisamente: l'*Abschattung* è *Abschattung* dell'oggetto e mostra l'oggetto stesso, per quanto io possa sbagliare a riconoscerlo, ovvero a situarlo in una catena di altre *Abschattungen* che, in realtà non le compete – realtà che saranno altri "contenuti sensibili" a stabilire.

Se si accetta questa prospettiva, non è allora insensato credere che a livello puramente sensoriale esperiamo qualcosa che *non* capiamo né inquadriamo a livello intellettuale. Siccome, inoltre, abbiamo esperienza concreta di cambi apprensionali rispetto a materiali sensibili di cui siamo direttamente coscienti (vedi l'esempio husserliano della donna-manichino)²², è "deducibile" (in senso giuridico-kantiano) che si abbia un senso antepredicativo dello scarto tra fenomeno *perceptivo* e cosa "in sé". Questo significa forse che, rimanendo nell'ottica fenomenologica, non si possa andare oltre l'idealismo problematico? Certamente no. Husserl ha elaborato la sua dottrina dell'intuizione categoriale proprio per mostrare che le forme "intellettuali" con cui ci rivolgiamo al mondo *sensibile* trovano o meno riscontro nelle relazioni tra adombramenti di quest'ultimo e, quindi, sono fondate "nelle cose stesse". Solo se le intuizioni sensibili non fossero mai in grado, neppure nei loro rapporti, di mostrare relazioni tra i propri contenuti, allora le forme categoriali rimarrebbero, per così dire, sempre passibili di dubbio. D'altronde, lo stesso Kant, con la sua *Confutazione*, ha voluto mostrare non che il mondo c'è, bensì che è conoscibile e che

²² Sul rapporto tra sensazioni e apprensione nella fenomenologia husserliana, e segnatamente su come appropriato considerarlo almeno nel quadro delle *Ricerche logiche*, non è qui possibile soffermarsi e mi permetto di rinviare ad Altobrando (2023).

quanto “esperiamo” non è relativo *solo* alle nostre forme “interne”, bensì che queste ultime, in un qualche modo, ci parlano di ciò che sta “fuori”. Il problema, però, è proprio questo: come sappiamo che c’è un fuori? Da questo punto di vista, se non si sconfigge, per così dire, l’idealismo dogmatico, la confutazione di quello problematico è anche meno di una vittoria di Pirro.

Abbiamo già ricordato che Kant ritiene di aver superato l’idealismo dogmatico con l’Estetica trascendentale. Abbiamo, tuttavia, visto che questa fiducia kantiana nella capacità anti-idealistica della sua estetica non è facilmente condivisibile. Nell’Estetica trascendentale Kant ha mostrato che qualunque oggetto di esperienza deve sottostare alle forme dello spazio e del tempo e che queste non dipendono dall’esperienza stessa. Che cosa aggiunge l’esperienza alle forme dell’intuizione? Ovviamente i contenuti, vale a dire le sensazioni e il materiale sensibile. Ovviamente, questo sembra lasciare spazio all’idealismo problematico, in quanto risulta possibile che le forme spazio-temporali non corrispondano alla struttura effettiva degli oggetti. Si garantisce, d’altra parte, che c’è un mondo esterno in quanto le sensazioni, o il molteplice della sensibilità, non provenga da fonti “soggettive”. Quindi l’estetica trascendentale garantisce l’esistenza extra-soggettiva del mondo esterno, ma a prezzo di lasciare quest’ultimo al di là delle capacità umane di effettiva comprensione: è possibile che il modo in cui il “mondo esterno” ci si presenta sia, in fondo, una nostra fabbricazione. È per questo che Kant si trova poi, nella seconda edizione della *KrV*, a dover rendere conto del valore oggettivo, cioè extra-soggettivo, delle nostre forme di conoscenza del mondo esterno. Paradossalmente, tuttavia, Kant sembra riuscire a fare ciò, o a provare a fare ciò, alle spese del “realismo” rispetto al mondo esterno che si era affermato nell’Estetica trascendentale. Se facciamo un passo indietro e torniamo all’inizio della *Widerlegung des Idealismus* di Kant scopriamo che Kant parte già da una distinzione tra “interno” ed “esterno”. Insistendo poi sul fatto che ciò che si vede, vale a dire ciò che, in un certo qual senso, si manifesta, *non* è il mondo in sé, interiorizza le sensazioni, vale a dire ciò che nell’Estetica trascendentale sembrava essere la testimonianza diretta, potremmo dire “in prima persona”, del mondo esterno.

La proposta che nelle pagine precedenti si è avanzata sembra permettere di superare l’aporia che emerge nella prospettiva kantiana. Quest’ultima non sembra essere davvero in grado di “dedurre” *perché* crediamo in un mondo oltre il suo apparire a noi. Sembra un pensiero immotivato e che, di per sé, crea una cesura tra interno ed esterno che rinchiude all’interno, nella sfera “soggettiva” ciò che, ingenuamente, ascriveremmo all’esterno - i “dati di sensazione”. Come comprendere, allora, la domanda relativa alla corrispondenza dei nostri pensieri e delle nostre rappresentazioni con “le cose”? Quali cose? Quelle che non abbiamo *mai* esperito? E come giungiamo anche solo a ipotizzare che esistano? Quando pensiamo a queste ultime non stiamo forse formulando un pensiero insensato, visto che non sappiamo neppure a che cosa pensiamo di pensare? Certo, Kant ci dice che, in effetti, il noumeno *per noi* è soltanto un concetto negativo. Da dove ci deriva, però, questa capacità di pensare a qualcosa *per via negationis*? E che cosa ne provoca l’esercizio? Ossia: perché pensiamo che ci sia qualcosa “dietro” a ciò che vediamo? Grazie allo scarto tra apprensione e contenuto sensibile che *sempre* emerge ogni qual volta si intende un oggetto a livello percettivo, e a patto che almeno parte dei contenuti sensibili non venga interiorizzata, noi possiamo comprendere come si giunga a una coscienza del mondo in quanto sempre potenzialmente diverso da come si manifesta. Questo, unito alla nostra ulteriore capacità di distinguere i *pensieri* sul mondo dalle intuizioni dello stesso, può poi anche condurci alla credenza che è solo col pensiero che il mondo può essere effettivamente colto in sé – sebbene, eventualmente, con una forma di pensiero diversa dalla nostra. Sulla base di quanto detto nelle pagine precedenti, tale ipotesi non risulta pienamente fondata, ma neppure insensata o necessariamente fallace. Possiamo qui solo limitarci a dire che la “nostra” capacità di riferirci a una tale realtà propriamente noumenica sorge ed è motivata dal nostro incontro sensibile con il mondo e dalla nostra capacità di riflettere sullo stesso. Senza l’esperienza sensibile del mondo come “ulteriore” rispetto alle nostre apprensioni dello stesso una tale ipotesi rimarrebbe per noi impensabile.

6. Conclusioni

In conclusione, vorrei finalmente arrivare al titolo di questo contributo: «Giudizio e realtà». Nelle pagine precedenti di giudizio non si è parlato molto. Più precisamente, ne si è parlato senza metterlo a tema in quanto tale, sebbene la questione stessa del giudizio sia stata soggiacente a gran parte delle nostre riflessioni. Innanzitutto, sullo sfondo è rimasta costantemente la questione del giudizio *che* ci sia una realtà “esterna” e sul suo corrispondere o meno ai nostri pensieri, ovvero ai nostri contenuti di giudizio. Poi si è passati a una prospettiva, che oserei dire fenomenologico-trascendentale, su questo stesso giudizio o, meglio, sulla sua condizione di possibilità (da dove proviene? che esperienze portano a formarlo?) e sulla sua condizione di sensatezza (a che cosa può *davvero* riferirsi?). Ebbene, le pagine precedenti hanno voluto offrire un contributo, per quanto parziale, specialmente a questa serie di questioni. La domanda sul mondo esterno deriva dalla nostra coscienza ante-predicativa e pre-concettuale che il mondo, cioè quello che effettivamente e “realmente” si vede, può essere diverso da come ce lo si aspetta e dalla successiva coscienza signitiva dello stesso, vale a dire da come lo si “pensa”. Da questa nostra seconda capacità, vale a dire dal nostro saperlo intendere in modo “vuoto”, deriva anche il nostro saper pensare la differenza tra ciò che si intende e ciò che effettivamente si presenta *nella* percezione, incluse le parti di materiale sensibile che compongono quest’ultima. Se ci si fermasse a questo tipo di pensiero, che ci sia un mondo esterno non sarebbe mai in questione – almeno fino a che rimaniamo dotati di coscienza sensibile e non diveniamo puro spirito – e neppure lo sarebbe che esso sia quello che, almeno in parte, si vede e si “sente”. Tuttavia, una volta che si è potuto produrre il pensiero di un mondo diverso da come lo si è *sensibilmente* inteso, cioè appreso in contenuti percettivi, si giunge abbastanza naturalmente all’idea che ci sia, o ci possa essere, un mondo *altro* rispetto a quello che appare, e che, eventualmente tale mondo stia in una relazione tutta da comprendere e chiarire con quanto appare. In questo modo, però, si cade in una qualche forma di anfibolia: una volta ammesso che il contenuto percettivo possa non corrispondere all’oggetto reale verso cui è diretto, si può giungere razionalmente all’idea che ciò che si percepisce possa non essere come lo si percepisce. Ciò non autorizza, né propriamente motiva, il passaggio all’ipotesi che ciò che si presenta nella percezione sia *in toto* altro rispetto alla cosa che si ritiene manifestarsi in tale (rap)presentazione, né, tantomeno, che non ci sia “nulla” al di fuori di ciò che si sente e percepisce. Quest’ultima prospettiva implicherebbe che ciò che si sente e percepisce divenisse compreso come una mera rappresentazione di ciò che “realmente” è e che si giungesse a una dicotomia interno/esterno che corrisponderebbe a quella fenomeno/noumeno. A questa dicotomia se ne aggiungerebbe poi un’altra, vale a dire quella tra intelletto e sensibilità. Infatti, nel momento in cui il pensiero relativo a ciò che avviene nella percezione e all’oggetto di quest’ultima giunge ad autocoscienza, cioè ad avere anche se stesso come oggetto di pensiero, e a concepirsi diverso da tutto ciò che rientra nel campo sensoriale, si viene a creare un’ulteriore sfera di interiorità, quella, appunto, in cui l’interno è il pensiero, inteso come coscienza “intellettuale”, e l’esterno è la sensibilità, come ciò a cui il pensiero (in parte) si rivolge in quanto distinto da sé, sebbene (in parte), almeno in apparenza, legato ad essa. Tale ulteriore dicotomia, fino a che si limitasse a considerare il pensiero *totalmente* distinto dalla sensibilità, potrebbe, a ben vedere, ritenersi perfettamente legittima, sebbene senz’altro bisognosa di ulteriori indagini. Essa, però, dà luogo a un’ulteriore anfibolia nel momento in cui assimila a sé una parte della divaricazione tra sensazione e contenuto di sensazione e rende la sensazione qualcosa di “mentale”. Riguardo a ciò, le questioni da affrontare e i dettagli tanto fenomenologici quanto epistemologici e ontologici da considerare attentamente sono chiaramente molti. Qui vorrei solo notare che, anche qualora si accettasse la dicotomia intelletto/sensibilità, ciò non implicherebbe la necessità di una dicotomia fenomeno/noumeno che consideri ciò che propriamente appare, vale a dire ciò che corrisponde a sensazione, diverso dalla cosa in sé. Inoltre, siccome il senso di un mondo in sé deriva dalla coscienza di trascendenza che ci proviene dalla parte più puramente sensoriale della nostra esperienza percettiva, il pensiero di una realtà extra-

sensoriale risulta esperienzialmente infondata. Per questo Kant ritiene che l'idea di noumeno "per noi" non possa che essere negativo. Egli mi pare, però, trascurare che il giudizio, tanto positivo quanto negativo, sulla realtà non può che derivare la sua sensatezza da una qualche relazione *positiva* con il materiale sensibile. In altri termini, il giudizio sulla realtà, tanto su quella sensibile che su una presunta realtà, o su un presunto mondo, ultrasensibile, non può che essere un giudizio che deriva da e rispetta la realtà delle sensazioni, e le sensazioni non solo non possono essere giudicate altro che reali, ma anche come quell'unico pezzo di realtà che può dare senso e credito a qualunque altro giudizio di realtà.

Bibliografia

- Altobrando, A. (2013), *Esperienza e Infinito. Contributo per una fenomenologia dell'idea di infinito a partire da Husserl*, Verifiche, Trento.
- Altobrando, A. (2023), "On Husserl's so-called Reduction to the Real Component (Reduktion auf den reellen Bestand)", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 54, n. 4, pp. 323-342, <https://doi.org/10.1080/00071773.2023.2267591>.
- Asemissen, H.U. (1957), *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Kölner Universitäts-Verlag, Köln.
- Besoli, S. (2013), "Intorno alla nozione fenomenologica di realtà e alla sua genesi trascendentale", *Giornale di Metafisica*, vol. XXXV, n. 2-3, pp. 215-238.
- De Palma, V. (2001), *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata.
- Descartes, R. (2009), *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.
- Drestske, F. (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, MIT Press, Cambridge MA.
- Förster, E. (1985), "Kant's Refutation of Idealism", in A.J. Holland (a cura di), *Philosophy, Its History and Historiography*, Dordrecht: Reidel, pp. 287-303.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 2. Halbband, Ergänzende Texte (1912-1929), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1984), *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Zweiter Band, Erster Teil (Hua XIX/1), Nijhoff, Den Haag; trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, il Saggiatore, Milano 2015.
- Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, 2 Voll., Einaudi, Torino.
- Kern, I. (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag.
- Lohmar, D. (1998), *Erfahrung und Kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Springer, Dordrecht.
- Montague, M. (2016), *The Given. Experience and its Content*, Oxford University Press, Oxford.
- Nietzsche, F. (2012), *Crepuscolo degli idoli*, Introduzione, trad. it. a cura di P. Gori e C. Piazzesi, Carocci, Roma.
- Pradelle, D. (2000), *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Springer, Dordrecht-Boston-London.
- Pradelle, D. (2020), *Intuition et idéautés. Phénoménologie des objets mathématiques*, PUF, Paris.
- Pradelle, D. (2023), *Être et genèse des idéautés. Un ciel sans éternité*, PUF, Paris.
- Sartre, J.-P. (1997), *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, il Saggiatore Milano.
- Seron, D. (2003), *Objet et significations: Matériaux phénoménologique pour la théorie du jugement*, VRIN, Paris.
- Strawson, P. F. (1966), *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's "Critique of pure reason"*, Methuen, London.

- Stroud, B. (1968), "Transcendental Arguments", *Journal of Philosophy*, vol. 65, pp. 241-56.
- Summa, M. (2014), *Spatio-temporal Intertwining: Husserl's Transcendental Aesthetic*, Springer, Cham.

STEFANO BESOLI*

UNA REQUISITORIA A TRATTI SIMPATETICA
IL CORPO A CORPO
TRA LA FENOMENOLOGIA TRASCENDENTALE HUSSERLIANA E IL TRASCENDENTALISMO DI KANT

Indem wir heute die Erfahrung sich viel
höher hinauf erstrecken lassen, als Kant
es tat, erstreckt sich uns das Apriori viel
tiefer hinunter.
(G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*)

Abstract: A Sometimes Sympathetic Indictment. The Face-to-Face Confrontation between Husserlian Transcendental Phenomenology and Kant's Transcendentalism

This essay develops a comparison between Kant's transcendental idealism and Husserlian transcendental phenomenology. The theme of the transcendental is at the centre of Husserl's interest, who aims to highlight the teleological motif that emerges in the history of modern philosophy. In particular, it was shown how in the transition from static phenomenology to genetic-constitutive phenomenology Husserl's detachment from Kant manifested itself with increasing clarity, through Husserl's criticism of Kant's method of transcendentalism, his theory of knowledge, the so-called revolutionary Copernican turn, the Kant's doctrine of the faculties of the soul and presupposition of absolute things in themselves, which introduced psychologistic and anthropologicistic aspects into Kant's thought. The profound diversity that reigns between Kantian idealism and the peculiar form of idealism claimed by Husserl concerns, above all, the respective conception of experience and transcendental subjectivity, from which derives the Husserlian need to reformulate the field of transcendental aesthetics, privileging from the constitutive point of view the theme of embodiment and intersubjectivity.

Keywords: Achievement, Constitution, Experience, Phenomenology, Transcendental, Transcendentalism

O.

Nel corso dell'ultimo secolo, l'identità della fenomenologia husserliana è stata spesso minacciata sia da ripetuti fraintendimenti, sia da tentativi meno innocui di attribuirle una fisionomia che per statuto essa non poteva sopportare. Da un lato, sono proliferate le fenomenologie in ragione dei rispettivi interpreti, quasi che la fenomenologia sia una melodia trascrivibile in una molteplicità infinita di registri, la cui differenza rischia però di rendere irricognoscibile l'unità del tema iniziale; dall'altro, anche in relazione agli scritti husserliani, si è data per scontata la distinzione tra un "primo" e un "ultimo" Husserl, con l'aggravante d'individuare la presenza di un autore diverso in quasi ogni suo libro, finendo per far coincidere l'intrinseca complessità del pensiero di Husserl con una successione caleidoscopica di posizioni inconciliabili: si è passati, infatti, da uno Husserl pre-fenomenologico, brentariano e psicologista, a uno incline al realismo assoluto di stampo platonico, logico, essenzialista e fondamentalmente avverso all'empirismo, fino allo Husserl fenomenologico-trascendentale, iscritto di principio alla tradizione kantiana, e a quello cartesiano, metafisico e idealista. Su queste basi, frutto di un'incerta vocazione esegetica, non è stato semplice riattivare la peculiarità dello stile di ricerca husserliano che, non rappresentando una mera filosofia della filosofia, mira fin dall'inizio, nella sua impostazione originale, a conseguire obiettivi di estrema radicalità.

* Università degli Studi di Bologna.

Al di là delle equivocazioni più grossolane, come quella riguardante la convinzione che la fenomenologia, nel suo precorrere l'esistenzialismo novecentesco, sarebbe stata costretta a inverarsi necessariamente in questo, o la persistente divaricazione tra una fenomenologia egologica e una fenomenologia intersoggettiva, destinata a sua volta a infrangersi contro il riconoscimento della valenza e dell'autentica destinazione del metodo solipsistico-trascendentale di Husserl, lo snodo più problematico dell'intero percorso della fenomenologia husserliana è consistito nel valutarne correttamente la natura trascendentale, senza ritenere per questo che la lettura fenomenologica di Kant – maturata a partire dalla scoperta della riduzione e dalla progressiva messa a punto dei suoi vari gradi di esplicitazione – preludesse a un malinconico rientrare nei ranghi del trascendentalismo classico, condividendo così il progetto e il disegno dell'indirizzo filosofico kantiano e neokantiano. La crescente esibizione d'identità trascendentale da parte della fenomenologia husserliana è stata spesso scambiata con il tentativo di rifluire e prender posizione nell'alveo della "grande filosofia tedesca" o, ancor più, con l'ambizione di contendere, a un declinante movimento neokantiano, l'eredità di un patrimonio intellettuale così cospicuo. Su questa base, si è infatti di frequente considerato il programma trascendentale della fenomenologia come una sorta di variante dell'idealismo riconducibile a Kant, accreditando l'idea che non ci si possa non dire kantiani, poiché in fondo – parafrasando Whitehead su scala più ridotta – la filosofia degli ultimi due secoli equivarrebbe al tentativo di ricompitare il pensiero di Kant, certificandone l'assoluta pervasività e preminenza. Tale tendenza prevalente, che prende le mosse dal ritenere la fenomenologia un modo di pensare essenzialmente opposto all'empirismo, coglie nell'incedere della riflessione husserliana, e nell'apparente riorientamento della sua impostazione e delle sue aspirazioni fondamentali, la prova di un progressivo avvicinamento a Kant, riducendo le divergenze riscontrabili a mere accentuazioni stilistiche, al solo fine di proclamare la fenomenologia trascendentale il legittimo erede del trascendentalismo kantiano, e anzi per molti versi intravedendo in essa il suo effettivo compimento.

Tale inclinazione esegetica delinea una ricostruzione apertamente *discontinuista* della fenomenologia husserliana, che – accogliendo in maniera pregiudicata la giustapposizione delle fonti del pensiero di Husserl e la conseguente stratificazione interpretativa – non ha saputo impedire a un'ermeneutica improvvisata di accreditare una visione del lavoro filosofico husserliano senza una vera configurazione unitaria, consegnandoci un'evoluzione scandita da svolte e rotture, tali da ostacolare l'esigenza di concepire la fenomenologia come ancorata a un preciso disegno teleologico. Ciò si è verificato fino a che la rinascenza degli studi husserliani – in parallelo alla pubblicazione degli scritti inediti e, segnatamente, all'emersione di quei «manoscritti di ricerca» che rappresentano un precipitato stenografico di «meditazioni monologiche»² – non ha autorizzato a decretare la profonda *unitarietà* della fenomenologia di Husserl, insieme alla sua autonomia rispetto a molte delle correnti di pensiero alle quali era stata troppo frettolosamente accostata. Al riguardo, si è giunti a dover prender atto – sulla base d'inequivoci riferimenti testuali – se non di un'estrema linearità del pensiero husserliano, quantomeno di una sua continuità d'ispirazione, dalla quale emerge un'esplicitazione graduale dei motivi inerenti a un programma di ricerca che era già ampiamente delineato fin dall'inizio della sua attuazione, per quanto le sue singole istanze non potessero figurarvi ancora in maniera compiutamente tematica, dando così l'impressione di un'eccessiva frammentarietà degli esiti della conduzione fenomenologica e di un'incompatibile convivenza tra anime concettuali divaricate ed esigenze speculative non meno contrastanti.

Un'osservazione più ravvicinata delle peculiarità dell'indagine fenomenologica avrebbe però consentito di riconoscere che l'intrinseca unitarietà dello sviluppo della fenomenologia fa apparire in larga parte già anticipate, in opere husserliane precedenti, quelle variazioni che affiorano di volta in volta nel corso del suo andamento, impedendo di attribuire a tali

² Kern, *Einleitung*, in Husserl (1973a), p. XVII.

approfondimenti dell'analisi intenzionale i tratti di una dirompente anomalia, anche in considerazione del fatto che il tipico lavoro filosofico di Husserl, che ambisce a guadagnarsi lo stile di una «filosofia trascendentale realmente scientifica»³, conferisce passo passo ai problemi che si disvelano – seguendo, con singoli riscontri evidenziali, la via *von unten aufwärts*, nel segno di una *Fundierung* fenomenologica rispondente al *reale processo di costituzione* – una formulazione sempre più definita, in virtù di una maturazione di senso per così dire contestuale. In tal modo, nel dipanarsi concettuale della fenomenologia, non ci si può mostrare sorpresi dal progrediente chiarore che riscatta all'improvviso dall'oscurità alcune tematiche, o dall'avventurarsi consapevole di Husserl in territori che, fino a una certa altezza, sembravano interdetti allo sguardo della sua riflessione, poiché tali evenienze rispondono a una tendenza di «rifondazione radicale della filosofia»⁴, inerente a un assetto *teleologico* che può correttamente definirsi come la «storia della radicalizzazione di un problema»⁵.

Un'attenta ricognizione del confronto che Husserl realizza con l'opera di Kant non si può limitare a cogliere la possibile incidenza del criticismo sugli sviluppi del pensiero husserliano, o anche solo proporsi di constatare la permanenza, in Husserl, di un'indelebile impronta kantiana, a cui addebitare la riproposizione carsica di alcuni rilevanti aspetti dottrinari, ma deve evitare di soggiacere alle ambiguità delle sovrapposizioni terminologiche per cercare di accedere all'identità della fenomenologia trascendentale, senza preventivamente comprometterla con la messa in risalto di legami del tutto estrinseci tra Husserl e Kant o col solo generico riconoscimento di una profondità d'ispirazione comune. In ogni caso, se è chiaro che il rapporto tra la fenomenologia husserliana e Kant non può essere derubricato a semplice questione aneddotica o fatto assurgere a problema di ordine esclusivamente storico, anche l'approccio continuista al pensiero di Husserl non appare del tutto facilitato, giacché si tratta di cogliere come possano rientrare, in un'unica cornice filosofica, richiami apparentemente incompatibili, come quelli che segnalano il ruolo esercitato da Descartes, Hume e Kant nell'ambito di uno svolgimento contrastato della filosofia moderna. Lungi dal costituire un eclettismo di fondo, la motivazione che regola la trama del «poema della storia della filosofia»⁶ – composto da Husserl in più occasioni a partire dagli anni Venti, e segnatamente nella prima parte di *Erste Philosophie* e in *Krisis* – risponde all'esigenza di nutrire il tema del trascendentale con il problema della genesi di ascendenza empiristica, avviando con ciò una decostruzione genealogica e selettiva di alcune figure e passaggi notevoli della storia filosofica dell'età moderna, finalizzata a realizzare una genealogia della fenomenologia trascendentale eletta ad autentico paradigma della filosofia trascendentale. Con l'intento di attuare una diretta esperibilità del trascendentale e di tematizzare la genesi dell'a priori stesso, il metodo genetico della fenomenologia husserliana formula una sorta di «archeologia trascendentale»⁷, che assume un ruolo fondante nella ridefinizione dell'ontologia in chiave non catastematica, in cui a una genesi di stampo naturalistico subentra una genesi «cinetica» che configura ogni oggettualità come il risultato di un processo, come tale trascendentalmente condizionato da tutto ciò che lo precede⁸.

All'interno del gesto ermeneutico con cui Husserl scandaglia un ampio spettro della filosofia moderna, al fine di evidenziare i motivi trascendentali che, pur non essendo stati esplicitamente intenzionati, ne hanno comunque determinato l'andamento, rientra l'entità del rapporto con Kant, di cui si deve misurare la prossimità o la distanza rispetto alla fenomenologia husserliana anche in relazione al modo in cui il criticismo va ricompreso

³ Husserl (1961/2008), p. 217.

⁴ Fink (1937), p. 245.

⁵ Fink (1939), p. 107.

⁶ Husserl (1961/2008), p. 541 (appendice XXVIII, estate 1935).

⁷ Pradelle (2000), p. XIII, ma cfr. più in generale tutta l'*Introduction*. Sul modello archeologico in chiave di fenomenologia genetica, cfr. Husserl (1994), Bd. II: *Die Münchener Phänomenologen*, Lettera a Gerda Walther della seconda metà del maggio 1920, pp. 260 ss. Cfr. Husserl (2006), pp. 356 ss.; Szilasi (1959), pp. 78 e 140.

⁸ Cfr. Husserl, (2002a), vol. II, pp. 495 ss., Appendice I.

nel confronto con Descartes e Hume, e cioè con gli altri grandi protagonisti di questa stagione del pensiero⁹. In quest'ottica, la tesi husserliana è di portare alla luce, attraverso la critica dei limiti riconosciuti ai vari dispositivi teorici della modernità e alla complementare valorizzazione dei momenti passibili di anticipazioni significative rispetto alla definizione trascendentale della fenomenologia, il nesso profondo che lega archeologia e teleologia, al punto da rinvenire nella storia e nella stessa storia della filosofia una matrice *archeo-teleologica*. Sulla base di un concetto di ragione non svincolato dalla storicità, Husserl riconosce che il lavoro che si prospetta dev'essere compiuto procedendo in maniera progressiva da ciò che ha acquisito un suo fondamento, per poi dirigersi verso ciò che a partire da quell'istanza dev'essere ulteriormente fondato.

Qualsiasi scoperta presuppone un'anticipazione, [giacché] non si può cercare e tentare di produrre un risultato senza avere un'idea che orienti verso ciò che dev'essere cercato, verso ciò che dev'essere prodotto. In via preliminare, colui che ricerca deve tentare d'immaginare delle vie possibili, che siano in grado di condurre al risultato anticipato oltrepassando le verità già stabilite considerate come tappe¹⁰.

La considerazione teleologica della storia della filosofia, che Husserl sviluppa, attua una contrapposizione tra una filosofia autentica e le pseudofilosofie di stampo scettico e d'impronta ingenuamente naturalistica. Vista dal suo interno, la storia della filosofia va ripercorsa, infatti, senza la velleità d'istruire o addottrinare, ma solo con l'esigenza di restituire ciò che si vede. Non volendo dunque produrre un'ulteriore interpretazione delle vicende storico-filosofiche, l'approccio teleologico di Husserl contempla tali eventi dal piano nobile della storia delle idee e non dal sottosuolo dei meri fatti storici. Tale atteggiamento doveva infatti cercare di «penetrare attraverso la crosta dei “fatti storici” esteriori della storia della filosofia, indagandone, provandone, verificandone il senso intimo, la nascosta teleologia. [In questo modo...] sorgono domande mai poste, si mostrano campi di lavoro che non sono mai stati esplorati, correlazioni che non sono mai state avvertite e colte radicalmente»¹¹. In relazione a ciò, si afferma il bisogno di ripercorrere le filosofie del passato per riportarle alla luce della chiarezza del presente, attraverso il progetto di una fondazione ultima in base a cui «si dischiude la tendenza di tutte le filosofie e di tutti i filosofi», realizzando così un «chiarimento che permette di comprendere i passati pensatori come essi stessi non sarebbero mai riusciti a comprendersi»¹². In questa storia dell'idea di filosofia Husserl punta a rilevare la «*profonda aderenza a un senso*»¹³, funzionale a conferire un'unità non estrinseca al divenire della storia della filosofia stessa. Nelle intenzioni di Husserl, ciò non conduce però alla definizione ultima della filosofia trascendentale storicamente intesa, ma solo all'inizio di una filosofia di segno consapevolmente trascendentale, da sottoporre di continuo a verifica in termini di rigorosa autocritica e di un ancor più stringente riscontro intersoggettivo. Nel celebrare la fenomenologia come «segreta nostalgia di tutta la filosofia moderna»¹⁴, Husserl riscontra in essa la presenza di un assetto teleologico che consente di affrontare il passato della filosofia non come un concatenamento di fatti, ma come una risorsa per affrontare le problematiche del presente sulla base di un'appropriazione critica del passato. In questo quadro, l'immagine della fenomenologia che Husserl ci restituisce è al servizio di un progetto fondazionale rigoroso, che deve saper esaminare in maniera sistematica «quel terreno originario ultimo e tutte le origini dell'essere e della verità che esso include in sé»¹⁵. Ciò non comporta però che

⁹ Cfr. Husserl (1961/2008), p. 469 (appendice XIII, primavera 1937?).

¹⁰ Husserl (1989b), p. 205, trad. in parte modificata.

¹¹ Husserl (1961/2008), p. 47.

¹² Ivi, p. 101, trad. in parte modif. Cfr. anche Husserl (1990), p. 184, laddove ci si propone di comprendere meglio di Kant il «senso ultimo della rivoluzione» da lui compiuta.

¹³ Ivi, p. 98.

¹⁴ Husserl (2002a), vol. I, p. 153.

¹⁵ Husserl (2007), p. 36.

Husserl intendesse arruolare a viva forza, tra i precursori della fenomenologia, alcuni dei suoi più illustri predecessori – Descartes, Hume e Kant – come se si trattasse di valutarne la dignità filosofica in ragione del loro progressivo avvicinarsi al termine *ad quem*, alla fenomenologia come «*forma finale*» della filosofia trascendentale¹⁶, in cui ci si sarebbe dovuti finalmente acquietare. Non è, infatti, che le dottrine in cui trasparivano, seppure con un diverso grado di radicalità, considerazioni di tipo fenomenologico-trascendentale, fossero fatalmente attratte da un loro annunciato compimento, come al cospetto di una sorta di tropismo, ma si trattava solo di rilevare alcuni accenti non rapsodici di rilievo trascendentale, estinguendo dall'interno di tale movimento quei tratti non più ospitabili nella configurazione della fenomenologia come scienza nuova. Per questo, l'idealismo di Husserl, se così si vuole continuare a definirlo¹⁷, non è un idealismo portato a un più alto livello, un idealismo di ordine superiore che sovrasta dall'alto dei suoi principi razionali il regno della temporalità e del divenire storico, ma è una grammatica di pensiero che nutre aspirazioni assai diverse, avendo l'obiettivo primario di procedere all'«esplicitazione dell'ego trascendentale esistente»¹⁸. Se anche alla fenomenologia è dato nutrire una «segreta nostalgia», questa non riguarda dunque, a rovescio, la sua possibile genealogia storica, bensì il compito di approntare quella «migliore filosofia immanente»¹⁹ che, ben distante dalle speculazioni infondate e dalle invenzioni costruttive tipiche del razionalismo canonico, doveva condurla nei pressi di una «filosofia trascendentale puramente immanente»²⁰, di certo elettivamente apparentata con un *empirismo davvero radicale*, legato ai dettami di un'unica e inesauribile fonte esperienziale trascendentalmente costituita.

La struttura teleologica unitaria, che Husserl mette in rilievo nello spaccato del suo affresco di storia della filosofia moderna, delinea un compito che la comunità filosofica deve assolvere in un progredire infinito, escludendo la compiutezza di ciò che di norma pretende di essere già del tutto costituito. Con richiamo alla generatività che permea la storia della filosofia, Husserl sfrutta la sedimentazione spirituale al fine di approntare un metodo che non sarà certo l'unico deputato a costruire la filosofia, ma che sarà propedeutico e congeniale «*alla filosofia*», e non banalmente a realizzare «una» filosofia tra le altre²¹. Un metodo che, nel rispetto etimologico del *Weg...hin*, è sempre programmaticamente richiesto, quanto al senso della sua costituzione, dai problemi stessi della filosofia. In questa direttrice di pensiero sarebbe ingenuo ritenere, dunque, che la fenomenologia si proponga alla stregua di una «filosofia definitiva», ovvero come l'«esito finale» del percorso storico considerato, poiché non c'è alcun riscontro retrospettivo che possa dimostrare che le cose stiano effettivamente così, tanto più che l'accezione di trascendentale husserliana – unita alla conseguente riflessione – si contrassegna per un continuo oltrepassamento del dato.

Come orizzonte interno di tutta l'esperienza, anche di quella conoscitiva, la teleologia conferisce un tono particolare all'approccio filosofico husserliano. Con tale termine, ci si richiama di solito all'idea di compimento, di esito, e con ciò a una realizzazione finalistica che interessa non solo il piano della natura, ma la struttura stessa dell'essere e della realtà

¹⁶ Cfr. Husserl (1961/2008), p. 98, ma anche p. 100.

¹⁷ A proposito della controversa identità della fenomenologia trascendentale e delle varie etichette idealistiche che Husserl le ha conferito, occorre però sottolineare che se in *Erste Philosophie II* egli continua a definire la fenomenologia come la «prima forma rigorosamente scientifica» di idealismo trascendentale, avendo tuttavia in mente con ciò la «monadologia trascendentale» (cfr. Husserl, 2007, p. 231), in una lettera all'Abbé Émile Baudin del 26 maggio/8 giugno 1934 Husserl dice di aver cessato di definirsi «idealista» fenomenologico, e in effetti l'espressione idealismo fenomenologico-trascendentale in *Krisis* ha smesso di comparire: cfr. Husserl (1994), Bd. VII: *Wissenschaftlerkorrespondenz*, p. 16.

¹⁸ Fink (1939), p. 107 (corsivo nostro).

¹⁹ Husserl (1989b), p. 197.

²⁰ Ivi, p. 202. Cfr. Szilasi (1959), pp. 6, 72, 116 ss. e 124, laddove l'idealismo fenomenologico o costitutivo viene reso nei termini di un «positivismo trascendentale» aperto a ulteriori sviluppi.

²¹ Husserl (1961/2008), p. 468.

nel suo complesso, con un'attenzione a tratti privilegiata per le tematiche storiche e a quelle del divenire culturale, poiché nel contesto intenzionale della vita che esperisce il mondo e della prassi che lo trasforma dandogli senso, il *telos* si attua nel rapporto intersoggettivo in cui viene a costituirsi un'umanità nel modo più autentico. In generale, però, la fenomenologia può dirsi interamente dominata da un motivo teleologico, in quanto sia lo sviluppo degli organismi viventi, sia la vita umana nel suo carattere individuale o negli aspetti socio-comunitari divengono pienamente comprensibili solo in presenza di un ordine di senso teleologico, che funge da contrassegno di un ideale di perfezione. Il fatto che il concetto di coscienza e quello di mondo della vita comportino entrambi un'implicita teleologia, fa anzitutto risaltare il legame che la fenomenologia istituisce tra intenzionalità ed evidenza, lasciando palesare come l'appello alla teleologia non si manifesti, in Husserl, solo nella fase più tarda della sua riflessione. L'intenzionalità è infatti, per necessità essenziale, un processo dinamico che reca in sé un portato teleologico che tende al riempimento, ovvero al darsi delle cose nell'originale. Come *entelechia* che ha in sé il fine di unire la trama relazionale dell'esperienza, l'intenzionalità riscontra un'assoluta affinità con il concetto di evidenza, che svolge una «funzione teleologica universale» rispetto alla «legalità fondamentale» dell'intenzionalità²².

Il campo stesso dell'esperienza percettiva, contraddistinto da un essenziale prospettivismo, si regge su un'idea regolativa che orienta il processo percettivo in maniera teleologica, evocando a un tempo il carattere continuo della percezione e la presenza di un principio che lo indirizza standone per così dire ai margini, come un fine per l'appunto irrealizzabile nella sua compiuta datità. Sia sul piano operativo della coscienza, sia su quello della ragione, nelle sue forme più dispiegate, il tendere all'evidenza svolge il ruolo di un'anticipazione esperienziale. Nel suo mirare al riempimento, l'intenzionalità esibisce, infatti, la propria struttura temporale, in quanto è lo stesso problema della genesi a svolgersi nell'orizzonte della temporalità, a partire dalla tematizzazione di ciò che è già dato, e come tale portatore di una tensione intenzionale che attraversa una sfera ancora nascosta al riconoscimento del suo significato costitutivo. In tal senso si può dire che la tematica per eccellenza della fenomenologia, riguardo all'indagine costitutiva della coscienza, si occupi dell'«intera teleologia delle intenzionalità» che attengono alla vita conoscitiva e a quella esperienziale in genere²³. Pertanto, se anche l'idea di «filosofia come scienza rigorosa» contiene già un'impronta teleologica, ravvisando nell'ideale scientifico nient'altro che un prodotto storico, l'investimento husserliano della teleologia nel campo più propriamente della storia è, in fondo, solo una conseguenza del principio dell'analisi intenzionale.

Anche in chiave storica o di fenomenologia della ragione, la nozione di teleologia va intesa come un vettore di senso e non come un risultato gnoseologicamente accertabile. La corrispondenza che Husserl istituisce tra teleologia e storia va considerata come una struttura della coscienza storica trascendentalmente intesa. La teleologia ha infatti a che fare col significato amplissimo in cui Husserl usa il termine «trascendentale», ovvero come motivo originario che – a partire da Descartes – ha conferito senso a tutte le filosofie della modernità, consentendo alla fenomenologia, e a una coscienza storica carica di significati soteriologici, di dar seguito a un programma in cui si annuncia il risultato storico della cultura umana e in cui la razionalità assurge a *fatto trascendentale*. In senso storico-filosofico, la teleologia si configura dunque come un'unità intenzionale, e cioè come un compito. Si tratta perciò di «rendere comprensibile la teleologia insita nel divenire storico della filosofia, in particolare di quella moderna e, insieme con ciò, ottenere chiarezza su noi stessi, in quanto portatori della teleologia, essendo coloro che con le nostre intenzioni volontarie contribuiamo ad attuarla»²⁴. Nel ripercorrere in senso critico lo svolgimento della storia della filosofia moderna, la fenomenologia si dice dunque trascendentale non perché

²² Cfr. Husserl (1966a), pp. 198 ss.

²³ Cfr. *ivi*, p. 215.

²⁴ Husserl (1961/2008), p. 99.

sia l'esito teleologicamente consecutivo del progetto di pensiero kantiano, ma in quanto si muove nel senso della realizzazione di un determinato programma, di cui appare al momento essere l'ultimo atto.

1.

La messa in luce di una trama teleologica interna a una «storia della filosofia trascendentale»²⁵, scandita da sempre nuovi tentativi di dare inizio a una filosofia trascendentale all'altezza delle cose e dei problemi che ne necessitano l'insorgenza, delinea i compiti di un'archeologia davvero fenomenologica, che intende porsi come «scienza dell'originario e a partire dall'originario»²⁶, sviluppando l'idea *teleologica* che guida ogni sforzo conoscitivo. Il registro dell'identità attribuibile alla fenomenologia trascendentale non cambia – con punti di contatto non trascurabili con la concezione freudiana – se al posto della veste archeologica dell'indagine husserliana si sostituisce quella dell'esplorazione geografica, finalizzata a una conquista di territori o a una loro definitiva bonifica. Pur essendo già stati battezzati con un nome, molti dei luoghi attraversati dalla riflessione filosofica non avevano però ancora ricevuto una descrizione rispondente alle loro peculiarità morfologiche, risultando perciò quasi inesplorati²⁷. E così come gli era accaduto di accomunare Descartes a Cristoforo Colombo, per il fatto che anche il primo non si era reso conto di aver scoperto una nuova terra²⁸, ora Husserl – che non è uno sperimentatore, né si limita semplicemente ad osservare, ma indaga con un incessante lavoro sistematico la complessità dei legami strutturali che si esplicitano sul piano trascendentale della «vita che esperisce il mondo» – prende congedo da tutti i suoi oppositori, nell'occorrenza neanche nobilitati da una citazione diretta, attraverso un richiamo al tema della ricognizione geografica, asserendo che

chi, per decenni, non è stato a speculare su una nuova Atlantide, ma si è mosso realmente nelle foreste ancora inesplorate di un nuovo continente, chi si è accinto alle prime coltivazioni, non si lascerà confondere dalle obiezioni dei geografi che ne giudicano i resoconti secondo le loro abitudini di esperienza e di pensiero, senza addossarsi la fatica di intraprendere un viaggio nelle nuove terre²⁹.

Nell'intraprendere un cammino che lo porterà ad attraversare un campo d'indagine sterminato, Husserl è conscio che la fenomenologia si presenta come una scienza «*agli inizi*», che per sua essenza è però anche «scienza dei veri inizi, delle origini, dei *rizomata panton*»³⁰, il cui incedere incoativo dev'essere dunque accompagnato da una costante radicalità. Il tema di fondo che sollecita l'impegno della fenomenologia husserliana, mobilitando la sua intrinseca vocazione all'analisi trascendentale, è l'«incanto» esercitato dall'atteggiamento naturalistico che, accecato dai pregiudizi, esibisce la propensione a oscurare le essenze o le idee, ovvero a falsificare in maniera assurda il loro carattere specifico³¹. In questa direzione, la fenomenologia husserliana attua un progressivo abbandono del mito di una filosofia priva di presupposti, di un metodo puramente

²⁵ Ivi, p. 223.

²⁶ Husserl (2007), p. 36 (trad. modif.).

²⁷ Sull'attribuzione alla fenomenologia del carattere di viaggio esplorativo, che deve avventurarsi in parti del mondo sconosciute, per descrivere nella maniera più accurata tutto ciò che si presenta su strade spesso non ancora aperte e che presumibilmente non saranno le più brevi, cfr. Husserl (2002a), vol. I, p. 246. Riguardo all'esigenza di mantenere una fedele esposizione descrittiva delle configurazioni fenomenologiche che si vedono «strada facendo», Husserl attesta la volontà di mantenere un atteggiamento autocritico di «libertà interiore» anche nei riguardi delle descrizioni da lui stesso prodotte. Sulla metafora dell'«infinito materiale geografico» da condurre a sintesi con un'unificazione sistematica, cfr. Husserl (2004), Bd. III: *Die Göttinger Schule*, p. 474 (Lettera a D. Mahnke dell'8.I.1931).

²⁸ Cfr. Husserl (1989b), p. 79.

²⁹ Husserl (2002a), vol. I, p. 429 (Postilla alle *Idee*).

³⁰ Husserl (1994/2005), p. 105.

³¹ Cfr. ivi, p. 54.

descrittivo, capace di eludere di proposito ogni questione metafisica per costituirsi a scienza. In luogo di tale attitudine primigenia, la filosofia deve percorrere la «via che passa oltre l'ingenuità», intendendo con tale titolo generale l'«obiettivismo» che si appalesa in ogni forma di «naturalismo e di naturalizzazione dello spirito»³². È su questo piano che diviene sempre più marcato l'atteggiamento trascendentalistico nei confronti dell'esperienza. La fenomenologia, nel suo rivolgimento trascendentale, ambisce infatti a saldare la frattura che ha contraddistinto la filosofia e l'*episteme* moderna: infatti, come evento storico essa s'inserisce nel movimento trascendentalistico ma per emendarne i limiti soggettivistici attraverso il superamento del tradizionale dualismo tra soggetto e oggetto, nonché di ogni atteggiamento antropologico e mondano, nell'unità intenzionale dell'esperienza – di tutta la vissuta esperienza umana – racchiusa nella nozione di mondo come «concrezione dell'intersoggettività trascendentale»³³ o comunità di vita. Le radici di questa «ingenuità trascendentale» sono antiche quanto la civiltà stessa, ma il pieno affermarsi di tale concezione si ha quando nell'ambito di una «già compiuta appercezione del mondo», l'«intenzionalità fungente (attuale e sedimentata), che è l'appercezione universale [...] resta del tutto occlusa», essendo cioè nascosta alla vista³⁴. Per rompere con tale dogmatica ingenuità, nella quale il mondo si presenta come «universo di trascendenze costituite»³⁵, occorre problematizzare l'evidenza di ciò che è obiettivo, poiché anche la semplice domanda su come sia possibile l'evidenza di un'obiettività – di per sé non concretamente esperibile – avrebbe messo in crisi tale persuasione naturalistica³⁶. Nel tracciare i contorni di una fenomenologia che è trascendentale nella misura in cui si fa carico di come la trascendenza debba essere compresa in senso costitutivo, Husserl si affida – sotto il profilo esclusivamente metodico – a un *solipsismo trascendentale* che non cede però all'ingenuità di arroccarsi in un'immanenza di segno psicologico. Certo, per la naturalità dell'intelletto umano e per l'obiettivismo che vi è radicato, ogni filosofia trascendentale sarà sentita come una «stravaganza [...] e la sua saggezza come un'inutile follia, o la s'interpreterà come una psicologia che s'immagina di non essere tale»³⁷, ma il filosofo non è solito arrendersi di fronte a tali difficoltà³⁸.

Tradurre l'ovvietà in problema comporta l'esercizio di arrivare a comprenderla. Il modo di darsi del mondo nell'atteggiamento naturale è l'ovvietà di cui occorre venire a capo e da cui prende avvio la forma d'interrogazione fenomenologico-trascendentale. «Il mondo è il solo universo di ovvietà già date. Fin da principio il fenomenologo vive nel paradosso di dover considerare l'ovvio come problematico ed enigmatico, di non poter avere d'ora in poi alcun altro tema scientifico di questo: ovvero di trasformare l'ovvietà universale dell'essere del mondo – per lui il maggiore di tutti gli enigmi – in una comprensibilità»³⁹. Il mondo, nella sua certezza d'essere e nella sua indubbia datità, è ciò che è reale per ciascuno di noi, con inclusione delle scienze, delle arti, delle forme sociali e personali e delle istituzioni che ne fanno parte. Ma quest'attestato di «realismo», che Husserl qualifica come il «più forte» possibile, rimanda solo alla convinzione, priva di dubbio, di «essere un uomo che

³² Husserl (1961/2008), p. 350 (*La crisi dell'umanità europea e la filosofia*: Conferenza di Vienna, 7-10 maggio 1935).

³³ Ivi, p. 281.

³⁴ Ivi, p. 233, ma più in generale cfr. pp. 232 ss.

³⁵ Husserl (1966a), p. 310.

³⁶ Cfr. Husserl (1961/2008), pp. 431 ss. (Appendice VII, forse inverno 1936-1937).

³⁷ Ivi, p. 225.

³⁸ Il terreno originario della fenomenologia, intesa come *egologia trascendentale*, è quello su cui può innestarsi qualsiasi ampliamento problematico che superi l'iniziale, consapevole solipsismo, in considerazione del fatto che per Husserl la trascendentalità dell'io – tema di chiarificazione fenomenologica – coincide con la sua immediata empiricità. «Questo “io sono” è per me [...] l'*originario fondamento intenzionale del mio mondo* [...], esso è l'*originario dato di fatto, cui devo tener testa*, dal quale come filosofo non posso distogliere lo sguardo. Per apprendisti filosofi questo può essere l'angolo oscuro in cui si aggirano gli spettri del solipsismo, o anche dello psicologismo e del relativismo. Il vero filosofo, invece di fuggire di fronte ad essi, preferisce far luce su questo angolo oscuro» (Husserl 1966a, p. 293, trad. modif.).

³⁹ Husserl (1961/2008), p. 206 (trad. modificata); cfr. anche Husserl (1990), p. 134.

vive in questo mondo», la quale però richiede di essere compresa⁴⁰. È qui che interviene, come punto di svolta o mutamento di rotta, il nuovo atteggiamento metodico della fenomenologia trascendentale, che non si piega ad accettare il «senso di legittimità» che promana da ogni metodologia ad «evidenza naturale», sottoponendo invece a indagine l'«ovvietà» di ciò che nella conoscenza naturale è fuori questione, ed è valido nella sua evidenza ingenua», ma che per questo dev'essere sostituito dalla «comprensibilità propria dell'evidenza che risulta dalle problematizzazioni e dalle chiarificazioni più radicali»: solo di fronte a un'evidenza di tal genere ci si potrebbe eventualmente arrestare, rappresentando infatti la «suprema indiscutibilità, necessaria in ultima istanza, che non lascia questioni non poste e dunque irrisolte, tra quelle di principio che appartengono inseparabilmente, in quanto essenziali, ad ogni tema conoscitivo in generale»⁴¹.

Il passaggio di consegne da un'involuta impostazione trascendentale, ancora carica di residui naturalistici e di presupposti obiettivistici, a una fenomenologia trascendentale dispiegata, trova conferma in rilevanti considerazioni di Foucault che indicano la dimensione storica acquisita dal pensiero husserliano, all'interno di un progetto infinito in cui l'idea di uomo viene a essere riabilitata nella sua interezza, senza però incorrere nell'«antropologismo o psicologismo trascendentale» che Husserl imputava all'elaborazione filosofica di Scheler e Heidegger⁴². La concretezza esperienziale che anima il disegno trascendentale husserliano si consolida infatti, anche sotto il profilo culturale, nel segno di un'«intersoggettività generativa»⁴³ che trae impulso dal modo in cui la soggettività trascendentale – ottenendo così una «miglior comprensione di sé» – si apre all'intersoggettività, non per sancire una mera estensione del campo tematico della fenomenologia⁴⁴, ma per conseguire le condizioni di un'autentica filosofia trascendentale di stampo fenomenologico, che è in grado anche di offrire un'adeguata fondazione al realismo empirico, ben distante dal controsenso rappresentato da qualsiasi forma di «realismo filosofico corrente»⁴⁵. L'articolazione del metodo fenomenologico, il cui compito attiene a una «critica dell'esperienza trascendentale di sé», non si limita alla parvenza solipsistica che avrebbe ridimensionato la portata della fenomenologia trascendentale, ma si struttura su due livelli o piani della ricerca: nel primo «si dovrà attraversare l'immenso regno dell'esperienza trascendentale di sé, anzitutto con mera dedizione all'evidenza immanente a tale esperienza nel suo decorso concordante», mentre il secondo «riguarderebbe appunto la critica dell'esperienza trascendentale e, quindi, della conoscenza trascendentale in generale»⁴⁶. Traducendo il senso di tale strutturazione graduale, nel primo stadio della ricerca non si è acquisito ancora, per Husserl, un atteggiamento pienamente filosofico, ma ci si muove nel solco di un'esperienza che è in certo modo naturale, mentre per dischiudere il campo infinito dell'esperienza trascendentale occorre «poter mettere in gioco, nel modo corretto, la problematica dell'intersoggettività, come problematica fondata e dunque di livello superiore»⁴⁷.

⁴⁰ Ivi, p. 213, ma cfr. anche pp. 228 ss.

⁴¹ Husserl (1990), p. 138 (trad. modificata).

⁴² Cfr. Husserl (2002a), vol. I, pp. 418 ss. (Postilla alle *Idee*). Ma si veda anche Husserl (1988), pp. 164 ss. e 179 ss., laddove si replica tra l'altro alle accuse di Scheler definendo la sua posizione una forma di «idealismo ontologico». Si tratta del saggio: *Phänomenologie und Anthropologie* (1931).

⁴³ Husserl (1973c), pp. 199 ss. (Testo n. 14, metà agosto del 1931).

⁴⁴ Ivi, p. 17 (Testo n. 1, fine marzo-inizio aprile 1929. Si tratta della prima stesura della *Quinta Meditazione cartesiana*).

⁴⁵ Husserl (2002a), vol. I, pp. 426 ss. (Postilla alle *Idee*). Richiamandosi al fatto che la fenomenologia trascendentale si configura come teoria trascendentale della conoscenza trascendente, Szilasi mette in luce che la designazione di «idealismo fenomenologico» suscita false attese, poiché anche il termine idealismo è frutto solo di associazioni storiche (Szilasi, 1959, p. 115). Il termine idealismo mantiene però una sua legittimità, se ci si richiama al detto di Schelling, secondo cui l'idealismo trascendentale è il vero realismo.

⁴⁶ Husserl (2017), p. 101 (trad. modif.).

⁴⁷ Ivi, p. 102 (trad. modif.).

In questo quadro prospettico, le riflessioni di Foucault introducono l'uomo come uno «strano allotropo empirico-trascendentale», a partire dal quale il discorso fenomenologico manifesta una tensione che, da un lato mantiene «separati l'empirico dal trascendentale», ma dall'altro consente di mirare a entrambi contemporaneamente. Essendo l'uomo il luogo di tale duplicazione costitutiva, la riflessione trascendentale non ha più il suo appiglio necessario nel dato acquisito della scienza della natura e nella sua scontata obiettività, ma «nell'esistenza muta [...] di quel non-conosciuto a partire dal quale l'uomo è senza posa chiamato alla conoscenza di sé»⁴⁸. Lo spostamento della domanda trascendentale, di cui la fenomenologia trascendentale è protagonista, investe sull'«implicito, l'inattuale, il sedimentato, il non effettuato»⁴⁹, cercando di trovare le categorie per affrontare i modi per così dire indiretti di datità, per cui la riflessione husserliana si diversifica notevolmente sia dal tema cartesiano del cogito, sia dall'analisi kantiana dell'io penso, anche perché il progetto fenomenologico husserliano si svolge attraverso una considerazione che non è «empirica suo malgrado» – come pretenderebbe Foucault – ma affonda le sue radici in un'esperienza che può dirsi propriamente trascendentale, rientrando in un orizzonte genetico costitutivo. Come forma di «empirismo trascendentale»⁵⁰, la fenomenologia può essere infatti solo trascendentale, nella misura in cui anche l'esperienza di cui si occupa essenzialmente lo è. Da questo punto di vista, il tentativo husserliano di restaurare la dimensione obliata del motivo trascendentale, che in Kant e nell'idealismo post-kantiano costituiva ancora un'«oscura forza di propulsione»⁵¹, fa della fenomenologia «più che il recupero d'una vecchia destinazione razionale dell'Occidente [...] il verbale [...] della grande frattura prodottasi nell'*episteme* moderna»⁵² tra la fine del XVIII secolo e l'inizio di quello successivo. Pur avendo esordito con una critica dello psicologismo che aveva fatto al contempo risorgere, in maniera del tutto rinnovata, il problema dell'a priori e quello del trascendentale, Foucault rileva in maniera compiaciuta – con un eccesso di accenti antropologici riconducibili al tema della finitudine – come il pensiero di Husserl non abbia «mai potuto scongiurare l'insidiosa parentela, la vicinanza, a un tempo promettente e minacciosa, con le analisi empiriche sull'uomo»⁵³. Su quest'aspetto, Foucault rischia però di compromettere almeno in parte le sue intuizioni circa l'assetto trascendentale della fenomenologia, sostenendo che per un verso essa sembra far convergere i motivi cartesiani con quelli kantiani, radicalizzando il senso di una filosofia pura come vocazione profonda della tradizione razionalistica, ma per un altro che tale congiunzione era storicamente riuscita nella misura in cui «l'analisi trascendentale aveva cambiato il proprio punto d'applicazione»⁵⁴.

In realtà, l'impostazione trascendentale della fenomenologia husserliana non oscilla tra i poli contrapposti di una duplice corrente d'ispirazione idealistica, l'una sospinta dalla riflessività egologica di stampo cartesiano e dalla sua esigenza di fondazione ultima, l'altra relativa alla sfida kantiana a far emergere, nella contrapposizione alla scienza obiettivistica, una problematica trascendentale in stile copernicano. Per questo, l'originalità manifestata dalla fenomenologia nel suo intero decorso non può essere ridotta a una convivenza di tendenze in cerca di una stabile composizione, col solo fine di perpetrare l'impianto del razionalismo classico e di assicurarsi al tempo stesso il fondamento di possibilità della propria storia. L'idea della fenomenologia husserliana non s'incentra infatti sull'apoditticità di un soggetto di carattere sostanzialistico, sul miraggio di un inizio assoluto, sul cogito come modello dell'evidenza *kath'exochen*, sul mito di una

⁴⁸ Foucault (1967), pp. 347 ss., ma più in generale pp. 343 ss.

⁴⁹ Ivi, p. 352.

⁵⁰ Landgrebe (1982), p. 61, con richiamo all'interpretazione della fenomenologia trascendentale fornita da Szilasi (1959).

⁵¹ Husserl (1961/2008), p. 448 (Appendice X, luglio 1936).

⁵² Foucault (1967), p. 350.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

coscienza che si possiederebbe nella trasparenza dei propri contenuti, diventando depositaria di ogni fonte di chiarezza, né sul precario assemblaggio di facoltà di un io trascendentale concepito come *subiectum a parte subiecti*. In tal senso, è discutibile anche il tentativo di mostrare come Descartes e Kant rappresentino gli estremi diametralmente opposti sul cui asse Husserl cercherebbe d'imbastire la trama della propria filosofia, di modo che l'allontanamento da un polo determinerebbe necessariamente l'avvicinamento all'altro. In tale ottica, si potrebbe anche dire che il richiamo a Kant e alla filosofia trascendentale distolga Husserl dalle frequenti ricadute nell'idealismo immanentistico di stampo cartesiano, rappresentandone una sorta di contraltare⁵⁵. E al riguardo, infatti, prendendo spunto dalla «via ontologica» percorsa da Husserl in *Krisis* – che non a caso Kern vorrebbe ribattezzare «Meditazioni kantiane»⁵⁶ – si accredita, privando la teleologia del suo peculiare tratto eidetico, un approccio teleologico alla storia della filosofia che testimonierebbe di come essa possa comprendersi solo in ragione del suo esito conclusivo, per cui le vicende stesse della fenomenologia trascendentale andrebbero inquadrare in una «*filosofia della storia della filosofia*», che a sua volta contiene la «*filosofia dei suoi rapporti con Kant*»⁵⁷. Da questo punto di vista, il fatto che la fenomenologia husserliana sia intesa come il tentativo riuscito di esplicitare le più riposte intenzioni del trascendentalismo kantiano⁵⁸, di portarne per così dire a destinazione il potenziale ancora inespresso, attraverso l'attuazione coerente di un'analisi intenzionale che ha posto in evidenza le implicazioni più sottili della vita trascendentale della soggettività, autorizza Kern a sostenere che Husserl abbia davvero «oltrepassato» Kant per il grado di profondità a cui ha saputo spingere la propria riflessione critica, sopravanzando la prospettiva kantiana sotto il profilo metodologico⁵⁹, anche se ciò principalmente avviene sul piano di una diversa concezione dell'esperienza e del suo costituirsi. In ogni caso, il superamento evocato si sarebbe realizzato però sempre sulla stessa linea, e dunque in continuità, quando invece la via battuta dalla fenomenologia husserliana cerca di esibire come comprendere Kant non comporti semplicemente – secondo la celebre espressione di Windelband – di «andare oltre di lui», proseguendo cioè il tragitto lungo la stessa direttrice, ma richieda di estrarre *come* lo si sia eventualmente oltrepassato, giacché – con riferimento a un'acuta osservazione di Scheler⁶⁰ – il problema fondamentale del metodo è dare soluzione a tale superamento.

2.

La riflessione husserliana non può essere dunque posta alla stregua di una commistione di esercizi di pensiero eterogenei, dato che la sua ambizione consiste nel far vedere come la filosofia trascendentale sia possibile solo in forma di fenomenologia⁶¹, nella misura in cui questa non risulti soltanto pura ma autenticamente filosofica, e cioè in grado di approntare le tappe di una storia della costituzione intenzionale, riscattando dall'anonimato quelle operatività implicite e in larga parte inconsapevoli, che non

⁵⁵ Cfr. Kern (1964), p. 45.

⁵⁶ Ivi, p. 50.

⁵⁷ Cfr. ivi, pp. 304 ss. Malgrado le notevoli affinità riconosciute tra la fenomenologia husserliana e la tradizione filosofica del trascendentalismo kantiano, Kern sostiene però con decisione che la filosofia di Husserl non può essere designata come una forma di neokantismo (cfr. ivi, pp. 422 ss.).

⁵⁸ Questa è un'immagine capziosa della fenomenologia trascendentale nel suo ipotetico tentativo di spingere idealmente al limite i presupposti del pensiero kantiano. Anche per lo stesso Fink, però, la fenomenologia cercherebbe di «soddisfare per via analitica le intenzioni dei grandi trascendentalisti»: cfr. Husserl (1939), p. 107 (*Vorbemerkung* di E. Fink, curatore di questo scritto husserliano). L'Abbozzo di una prefazione alle *Ricerche logiche* (1913) è ora contenuto anche in Husserl (2002b), pp. 272-329. Il giudizio di Fink viene fatto proprio anche da Kern (1964), p. 320.

⁵⁹ Kern (1964), p. 423.

⁶⁰ Cfr. Scheler (2009), pp. 4 ss. Su ciò si veda anche Husserl (1990), p. 126, laddove Husserl specifica che si tratta di «sviluppare nell'autocoscienza filosofica ultima il metodo della riduzione fenomenologica, mediante il quale viene delimitato il concreto orizzonte tematico della filosofia trascendentale».

⁶¹ Cfr. Husserl (2017), p. 161.

consentono unicamente di accedere al campo della soggettività in senso proprio, ma lasciano intravedere nella pluralità degli ego costituenti il vero principio della genesi intenzionale dell'oggettività e del mondo. In fenomenologia, il ritorno alla soggettività non può essere caricato di significati prestabiliti, contrapponendo ad esempio tale termine a un'oggettività di stampo naturalistico, o l'io alla dimensione comunitaria e sociale. Il tratto antidogmatico della fenomenologia husserliana consiste nell'accettare, e portare alle estreme conseguenze, la sfida scettica all'atteggiamento naturale, nella cui crisi lo scetticismo stesso era rimasto però impigliato. Nel modo di considerazione trascendentale propriamente husserliano, con l'inibizione di ogni ipotesi trascendente, e con la conseguente riduzione al fenomeno, la distinzione tra trascendenza e immanenza non viene a cadere, ma è solo riformulata nel suo senso più autentico, poiché ciò che in tal caso scompare è solo l'assunzione ingenua dell'inseità, frutto di una rigida determinazione di confini regionali. È questa, tra l'altro, una delle ragioni essenziali del ritorno alla soggettività, un ritorno che è costitutivo dell'intersoggettività stessa e della filosofia come scienza rigorosa, ovvero del senso da attribuire all'oggettività e a tutti i dualismi filosoficamente tradizionali. Restando nell'immanenza del piano fenomenico e analizzando il correlarsi dei modi di datità di tutto ciò che si manifesta, la fenomenologia trascendentale husserliana si propone di stabilire analiticamente la costituzione del senso dell'essere trascendente, rifiutando il realismo trascendentale e quello ingenuo come teorie precostituite e come tali prive di fondamento. Al centro della problematica husserliana non c'è la coscienza e neppure la soggettività trascendentale, che comunque per Husserl non ha nulla di soggettivo nell'accezione comune, bensì il tema della correlazione come motore dell'analisi fenomenologica a sfondo trascendentale. Il primato della correlazione, che consente di ovviare alla domanda se qualcosa sia primo «secondo natura» o «per noi», assume la sua valenza trascendentale tracciando il campo in cui si attuano i nessi operativi che attengono alla problematica costitutiva dell'indagine fenomenologica: su questo piano, neppure la coscienza trascendentale può essere considerata a livello di un principio assoluto, giacché – scoprendo nella temporalità del suo flusso un condizionamento intrinseco – essa si trova per così dire limitata nel tempo, sfuggendole la possibilità di essere etichettata in termini di assolutizzazione idealistica o di falso idealismo coscienziale. La correlazione non è altro che lo schema fondamentale che emerge dall'esperienza tramite riflessione. Come elemento strutturale e originario dell'esperienza fenomenologica, la correlazione diviene il luogo in cui si estrinseca la natura stessa del trascendentale husserliano, al punto da meritare la qualifica di «a priori universale della correlazione»⁶². La caratteristica principale della correlazione, in qualità di orizzonte che regola di principio ogni manifestazione costitutiva, è di precedere i termini tra i quali essa si stabilisce. Quest'aspetto ne fa qualcosa di diverso da una semplice relazione, trasformandola in una sorta di contenuto che esemplifica il carattere organicistico dell'esperienza fenomenologica. Tutti gli eventuali termini della correlazione devono dunque essere visti come secondari rispetto alla correlazione stessa, cosicché tale logica predispone un superamento delle opposizioni che hanno puntualmente condizionato la gnoseologia classica, e segnatamente quella tra soggetto e oggetto.

Il «modo di considerazione correlativo»⁶³ ha informato, nella sua elaborazione sistematica, lo sviluppo sempre più radicale della fenomenologia. L'investimento sulla problematica della correlazione prelude quindi direttamente a un programma quanto mai articolato di fenomenologia trascendentale, per cui in senso stretto non si può più dire né che la fenomenologia sia divenuta trascendentale, né che il naturale decorso del pensiero husserliano sia stato interrotto da una conversione – alla stregua di un'ascesi mistica derivante da una profonda crisi religiosa⁶⁴ – o che abbia addirittura subito un'inversione

⁶² Husserl (1961/2008), pp. 186 ss.

⁶³ Husserl (1989a), p. 246: si tratta dell'articolo di Eugen Fink, *Edmund Husserl* (1949).

⁶⁴ Cfr. Husserl (1961/2008), p. 166, dove Husserl precisa che l'atteggiamento fenomenologico dell'*epoché* solo sulle prime potrebbe essere paragonato a una «conversione religiosa», mentre invece si tratta della «più grande trasformazione esistenziale assegnata all'umanità in quanto umanità» (trad. modificata).

di tendenza, giacché il conseguente passaggio a una compiuta realizzazione di una filosofia di stampo autenticamente trascendentale non è imputabile a vicende biografiche o comunque incidentali – quali ad esempio lo studio sempre più intensivo di alcune opere di Kant o il proficuo scambio intellettuale avviatosi con Natorp fin dal 1894. Lungi quindi dal poter interpretare la comparsa dell'idealismo trascendentale fenomenologico come un evento estraneo alla natura stessa della fenomenologia – come nella concezione di coloro che non hanno ritenuto intrinseca a tale formazione di pensiero l'adozione del metodo fenomenologico –, l'irruzione a tempo pieno del trascendentale nella prospettiva filosofica husserliana ne sancisce invece l'evoluzione necessaria, oltre che largamente prevista, dato che tale impostazione sistematica va per così dire da sé – matura cioè una sua autonomia dalle influenze che si vuole l'abbiano viceversa indotta – una volta che si sia convenuto sul carattere fondante di certe premesse. Del resto, è lo stesso Husserl a certificare questo tipo di valutazione storiografica, datando al periodo di gestazione delle *Logische Untersuchungen* la convalida a principio metodico del tema della correlazione. Scegliendo come bersaglio polemico i suoi allievi dei Circoli di Monaco e Gottinga – le cui dottrine sono state etichettate, come espressione di una sedicente fenomenologia – in una nota di *Krisis* Husserl conferma che la scoperta dell'*a priori* universale della correlazione tra l'oggetto dell'esperienza e i suoi modi di datità era avvenuta all'incirca nel 1898, e che da quel momento il suo lavoro di ricerca fu interamente assorbito dal compito di assicurare un'elaborazione sistematica a una novità che era subito apparsa così radicale da scuotere il suo pensiero alle fondamenta. Ovviamente, di lì a qualche anno si sarebbe anche preso atto che l'inserimento dei temi riguardanti la soggettività umana nella problematica della correlazione doveva necessariamente apportarvi un ulteriore e radicale mutamento di senso da soddisfare con la riduzione fenomenologica alla soggettività trascendentale⁶⁵. Ma a parte gli eventuali fraintendimenti e ricadute nell'atteggiamento naturale, era chiaro comunque a Husserl che solo l'idea della correlazione tra il «mondo e i suoi modi soggettivi di datità» – benché già adombrata come motivo nella filosofia presocratica e in certe argomentazioni scettiche della Sofistica – aveva saputo ingenerare uno «stupore filosofico», delineando alla svolta del secolo, nell'opera di «rottura» husserliana, un vero e proprio quadro di «fenomenologia trascendentale»⁶⁶.

È lungo l'asse su cui scorre l'intenzionalità fungente che si attua l'impostazione trascendentale della correlazione⁶⁷, la quale dà buona prova di sé evitando – nella sua neutralità noetico-noematica – gli eccessi diametrali del platonismo e del naturalismo. Ma a parte ciò, è soprattutto in tale ambito che si avvia la *tematizzazione dell'operativo*⁶⁸, come espressione del trascendentale nella sua più ampia estensione costitutiva. Tali acquisizioni

⁶⁵ Cfr. Husserl (1961/2008), p. 292, n. 13.

⁶⁶ Ivi, p. 192.

⁶⁷ Sulla «desoggettivazione dell'*a priori* della correlazione» e sul suo porsi come l'«autentico assoluto fenomenologico» all'interno di un «campo trascendentale anonimo», cfr. Pradelle (2012), pp. 364 ss.; ma si veda anche Pradelle (2013), in particolare l'*Avant-propos*. Husserl ritiene che «indagando la vera essenza della correlazione tra oggetto e conoscenza» la fenomenologia trascendentale sia in grado di eliminare ogni «falsa metafisica» (Husserl, 1990, p. 21).

⁶⁸ Si deve a Eugen Fink il merito di aver posto all'attenzione il divario esistente tra *concetti tematici* e *concetti operativi*, e di aver inoltre problematizzato la presenza di concetti operativi nella fenomenologia husserliana. I concetti tematici sono quelli attraverso cui il pensiero fissa il proprio oggetto, mentre quelli operativi – che rappresentano «l'ombra di una filosofia» – sono quelli di cui il pensiero si serve per formare i concetti tematici e dunque per mettere a punto il proprio tema. La forza chiarificatrice di un pensiero si nutre sempre di ciò che resta in ombra nel pensiero stesso, ma che proprio per questa sua funzione operativamente defilata non è «al di fuori dell'interesse», ma è «l'interesse stesso». La tensione tra tematico e operativo si trasforma però a sua volta, nel pensiero husserliano, in un tema, e ciò si verifica con il metodo della riduzione fenomenologica, nel quale i concetti operativi vengono sottratti alla loro ombreggiatura, riuscendo Husserl a dare a tale distinzione anche una tematizzazione *espressiva*, con il ricorso a formule linguistiche che oppongono l'ingenuità alla riflessione, l'atteggiamento naturale a quello trascendentale. Fink si sofferma infine sulla natura operativa del concetto di costituzione, sul senso ingenuo e sull'uso speculativo di tale nozione, sostenendo che Husserl non sarebbe riuscito a fare sufficiente chiarezza su di essa, proprio per non aver posto risolutivamente il problema di un «linguaggio trascendentale». Cfr. Fink (1957), ora in Fink (1976), pp. 180-204.

teoriche portavano con sé il distacco dal naturalismo psicologico brentaniano, di cui Husserl aveva trasgredito i limiti affidandosi a una diversa nozione d'intenzionalità, non più destinata a rinchiudere la relazione intenzionale nei risvolti di un'immanenza psichica che la privava della funzione di mediare tra i termini opposti di ogni correlazione e, più in generale, tra le tematiche reciprocamente complementari della riduzione e della costituzione, dalla cui compenetrazione scaturisce la precipua natura del trascendentale fenomenologico, con la tematizzazione bilaterale dell'operativo sia in direzione *estetica*, sia *logica* (o *analitica*). Nell'esplicitare il senso delle anticipazioni trascendentali presenti fin dai prodromi della sua avventura filosofica, Husserl chiarisce che l'elemento di novità da attribuirsi alle *Ricerche logiche* non doveva essere appannaggio solo delle ricerche «meramente ontologiche», ma anche di quelle «orientate soggettivamente» (come la V e la VI *Ricerca*), nelle quali il metodo dell'analisi intenzionale – svincolato dai rivestimenti naturalistici che l'avevano a lungo condizionato – annuncia nei suoi lineamenti fondamentali quel tema della correlazione, che segna l'inizio ancorché «imperfetto» della fenomenologia⁶⁹. Di certo, Husserl non ha mai rivendicato il carattere *realistico* delle proprie *Ricerche logiche*, riconoscendo semmai la presenza in esse di scorci ancora *pre-filosofici*, dovuti a residui di *mondanità*, ma si è sempre attenuto con fermezza al giudizio che in tale opera fosse già «frammentariamente» attuata una «fenomenologia trascendentale», che espone i presupposti di una «fenomenologia della coscienza costituente»⁷⁰. In maniera sofferta, Husserl constata come le *Ideen* avessero «scandalizzato» anche gli allievi della prima ora, con cui aveva collaborato nella ricerca fenomenologica⁷¹, avendo essi battezzato quest'opera come una sorta di «voltafaccia a favore di un idealismo che non sapevano distinguere da quello tradizionale»⁷². Al cospetto delle «fenomenologie della cosiddetta Scuola fenomenologica», che pur pretendevano di esser state motivate dalle *Ricerche logiche*, Husserl rivendica il diritto di poter chiamare trascendentale la propria filosofia, anche se essa non costituisce una «continuazione, una trasformazione, un miglioramento o un peggioramento della filosofia kantiana», passibile di essere valutata criticamente tramite una metodica diretta di tipo esperienziale⁷³.

⁶⁹ Cfr. Husserl (1961/2008), p. 255. Sulla preminenza, dal punto di vista fenomenologico e gnoseologico, di tali ricerche soggettive, Husserl si è espresso chiaramente sia nella *Prefazione* alla seconda edizione delle *Ricerche logiche*, sia nell'*Entwurf* di una nuova prefazione, risalente anch'esso al 1913. Una presa di posizione ancor più netta si ha poi nel discorso celebrativo di Kant del 1924 (*Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*), in cui si afferma che in tali ricerche «veniva aperta la strada alla fenomenologia della ragione logica [...], erano messi a nudo i principi di una costituzione intenzionale delle oggettualità categoriali nella coscienza pura e veniva elaborato il metodo di un'autentica analisi intenzionale» (cfr. Husserl, 1990, p. 122).

⁷⁰ Cfr. Husserl (1950), pp. IX ss. (si tratta dell'*Einleitung* di W. Biemel, in cui si cita un manoscritto husserliano, B II 1/27a, del settembre 1908, che in parte consiste nell'elaborazione di un foglio manoscritto dell'anno precedente). Su ciò, cfr. anche pp. 90 ss. In Husserl (1966a), p. 189, si ribadisce come proprio le ricerche così chiacchierate del «secondo volume» abbiano dischiuso la strada «verso una filosofia trascendentale», descrivendo i «passaggi necessari alla posizione e insieme al superamento del problema dello psicologismo trascendentale».

⁷¹ Cfr. Husserl (1990), p. 123.

⁷² Husserl (1994), Bd. VII: *Wissenschaftlerkorrespondenz*, pp. 88 ss.: Lettera a D. Feuling del 30.III.1933. Si veda anche la Lettera a E.P. Welch del 17-21.VI. 1933, in Husserl (1994), Bd. VI: *Philosophenbriefe*, pp. 456 ss., nella quale si lamenta l'incapacità di comprendere la continuità tra le *Ricerche logiche* e gli scritti successivi da parte degli allievi di Gottinga e dei primi allievi di Friburgo, incomprendimento che riguardava anche Scheler e Heidegger, la cui filosofia non era esente da ricadute in vecchie ingenuità filosofiche. Riguardo a questo tema, Heidegger aveva precocemente sottolineato come la Scuola di Lipps avesse interpretato le *Ricerche logiche* in base alla propria impostazione, e cioè come indagini di psicologia descrittiva, ignorando del tutto il motivo trascendentale e la tendenza autentica presente fin dall'inizio nella fenomenologia husserliana; cfr. Heidegger (2017), p. 14. A distanza di tempo Heidegger – coltivando il proprio tornaconto – riconobbe che Husserl, in particolare nella *Sesta ricerca*, era giunto in prossimità dell'autentica questione dell'essere ma, subendo l'influenza di Natorp, aveva impresso una svolta trascendentale alla fenomenologia, tale da tradirne i principi-guida e da autorizzare così ogni forma di secessione. Cfr. Heidegger (2007), p. 56. Si tratta del *Protocollo di un seminario sulla conferenza Tempo e essere*, che si svolse nel settembre del 1962, ma il cui testo restò inedito fino al 1969.

⁷³ Husserl (1961/2008), pp. 452 ss. (Appendice X, luglio 1936).

A ridosso della prima formulazione della riduzione, Husserl sancisce la necessità di oltrepassare il progetto di una fenomenologia descrittiva per rivolgere i propri favori a una fenomenologia pienamente trascendentale, riconoscendo però che «frammenti» di tale atteggiamento filosofico erano già presenti nelle *Ricerche logiche*. In maniera più circostanziata, Husserl indica che il compito inderogabile che attende la fenomenologia trascendentale deriva dalla volontà di mettere in secondo piano le tematiche fin lì trattate per indagare, in maniera approfondita, le «correlazioni tra atto, significato e oggetto»⁷⁴. In quest'ambito problematico, i risvolti dell'analisi intenzionale delineano già il campo della fenomenologia trascendentale che, per utilizzare un'espressione di Fink, ha le fattezze di una fenomenologia della fenomenologia: essa non mostra cioè più interesse per il semplice oggetto o dato di fatto, ma s'interroga sui suoi modi di datità, generando un sistema di tutte le sue possibili modalizzazioni e connotazioni differenziali, comprensivo di quelle anche solo implicite che incrementano il senso del dato originario, in ragione dell'inerenza a una dimensione esperienziale strutturalmente orizzontica. La tematica dei modi di datità introduce al carattere pluralistico e regionale della fenomenologia, con rimando a distinti tipi di evidenza e a una conseguente possibile varietà di estetiche trascendentali, ma al contempo segnala il rilievo che assume nel contesto della fenomenologia trascendentale la questione di come si costituisca il senso dell'essere trascendente nel nesso tra i modi di datità oggettuali e le modalità intenzionali in cui essi si manifestano.

Oltre a essere ben radicate nell'impianto delle *Ricerche logiche*, analisi di ordine genetico-constitutivo erano già incorporate nel piano concettuale della *Filosofia dell'aritmica*, e precisamente laddove la chiarificazione filosofico-esperienziale del concetto di numero richiede di approntare delle analisi logiche e psicologiche che non vengono ad essere sviluppate su due *côtés* paralleli, ma che si determinano reciprocamente in ragione della loro correlatività. Tra l'altro, solo realizzando come lo psicologismo potesse essere superato tematizzando la correlazione tra il momento oggettivo e il momento soggettivo del pensiero, e non attraverso un essenzialismo esasperato, fautore – nel segno di una presunta irrelazionalità – di un platonismo o realismo assoluto, si comprende perché il secondo volume delle *Ricerche logiche* non potesse costituire di fatto una ritrattazione dei *Prolegomeni*. Allo stesso modo, in *Logica formale e trascendentale* – il testo forse più rivelatore dei compiti e dei destini della fenomenologia – l'esigenza di sottoporre la tematica logica a un'indagine «bilaterale», nella duplice direzione oggettiva e soggettiva, deriva proprio dal tentativo di superare il perpetuarsi di quello «psicologismo trascendentale» che confonde una psicologia della coscienza puramente descrittiva con una fenomenologia trascendentale, ovvero ciò che è costituito con ciò che è costitutivo. Anche in questo caso, il raddoppiamento dell'indagine non è funzionale, dunque, a una riproposizione surrettizia dello psicologismo, ma svolge fino in fondo una critica delle evidenze logiche, consegnate altrimenti all'ingenuità di un formalismo problematico, in quanto sottratto a un'indagine trascendentale orientata alla soggettività costituenti.

Al fondo dell'istanza trascendentale di conio husserliano non c'è quindi la questione dell'essere e di una sua effettiva trascendenza assoluta, bensì il richiamo all'essenziale equivocità dell'essere, che è infatti di volta in volta relativo al suo modo di darsi alla soggettività trascendentale⁷⁵ – una circostanza da cui discende l'impossibilità di assumere un ente privilegiato che svolga la funzione paradigmatica di datità assoluta. Tale principio è in grado di rimuovere ogni limite e pregiudizio naturalistico, poiché ciò che è dato contiene un rimando ineludibile alla soggettività nella sua veste esperienziale. Un'analisi del dato orientata dal punto di vista estetico deve farsi carico, quindi, non dell'essere in sé, nella sua vaga coloritura noumenica, ma dell'essere in quanto fenomeno, per cui ogni oggettualità si mostra riconducibile al *senso esibito nel come dei suoi modi di datità*, ovvero al senso dell'oggettività stessa, nella misura in cui questa appaia però come data e non meramente presupposta. Del resto, «*ciò che le cose sono [...] lo sono in quanto cose*

⁷⁴ Husserl (1984), p. 427, ma cfr. pp. 424 ss. Si tratta dell'Appendice V (B), probabilmente dell'estate 1908.

⁷⁵ Cfr. Husserl (1966a), p. 335.

dell'esperienza» che ne prescrive il senso⁷⁶, e il loro poter essere esperite non chiama in causa una «vuota possibilità logica» o una motivazione di ordine razionale, ma rappresenta una «possibilità *motivata* dalla connessione dell'esperienza» stessa⁷⁷. In questo quadro, in cui ogni essere ha il «senso [...] di un essere *per* una coscienza», non potendo risultare nulla al di fuori di un'identità che permane in una molteplicità di manifestazioni motivate⁷⁸, il tema dirimente e al tempo stesso qualificante della problematica husserliana riguarda il *senso dell'essere* o, per meglio dire, il *senso e l'essere dell'ente*, posti al riparo da ogni ingenuità. L'esperienza fenomenologica, nel suo carattere operativo, non è dunque un'invenzione costruttivistica, ma attiene alla costituzione del contenuto di senso e d'essere di tutto ciò che si presenta in essa⁷⁹. Nell'atteggiamento naturale l'intenzionalità, pur essendo presente, resta infatti anonima e per così dire occultata, mentre nell'atteggiamento filosofico che la fenomenologia adotta essa viene tolta dalla sua latenza, giungendo a rivelare l'orizzonte di senso e a scoprire così che l'essere in quanto tale ha *come tema più originale il senso dell'essere*, per cui l'*oggettualità* di ciò che è scaturisce solo nella dimensione fungente dell'intenzionalità⁸⁰.

L'impossibilità di operare una costituzione puramente egologica dell'oggettività assume nella fenomenologia trascendentale husserliana un rilievo programmatico, la cui esposizione non era stata però sempre accompagnata da un'adeguata completezza⁸¹. Una correzione di tiro impose a Husserl di affermare che il «mondo è costantemente là per noi, ma anzitutto è là per *me*. Con ciò è per me là anche il fatto, e solo per questo esso ha senso per me, che il mondo è là *per noi* ed è là come il medesimo mondo»⁸². Su questa base, va senz'altro riconosciuto che l'introduzione dell'intersoggettività non può essere vista come un'espansione, dall'esterno, della sfera più riparata della soggettività, ma deve intendersi come un approfondimento ben radicato nelle maglie di un procedimento riduttivo che non poteva arrestarsi di fronte a una barriera di fatto inesistente. L'esito della riduzione non circoscrive, infatti, l'ambito della soggettività trascendentale, ma interessa ugualmente «l'intersoggettività trascendentale che si dischiude in essa»⁸³, al punto che quest'ultima si configura come «l'assoluto che sveliamo, è il "fatto" assoluto»⁸⁴. Ciò comporta che l'assoluto si rivela nel modo in cui le «soggettività assolute» sono intersoggettivamente in relazione tra loro⁸⁵, per cui la «*piena universalità* della soggettività trascendentale» va intesa come «*inter-soggettività*», di cui il mondo non può che essere il correlato⁸⁶. Il profondo legame che unisce la fenomenologia trascendentale all'intersoggettività si manifesta nel riconoscere, dunque, che la «*socialità intersoggettivo-trascendentale*» è il terreno in cui, più in generale, si costituiscono la natura e il mondo, ma anche «l'essere intersoggettivo di tutte le oggettualità ideali»⁸⁷, poiché «l'essere primo in sé» della totalità monadica⁸⁸

⁷⁶ Husserl (2002a), vol. I, p. 116.

⁷⁷ Ivi, p. 117.

⁷⁸ Ivi, p. 123.

⁷⁹ Cfr. Husserl (1966a), pp. 20, 206 e 288; Husserl (1917), p. 43 (*Lezioni parigine*).

⁸⁰ Cfr. Brand (1960), pp. 74 ss.

⁸¹ Cfr. Husserl (2002a), vol. I, p. 427 (Postilla alle *Idee*).

⁸² Husserl (1966a), p. 299 (trad. modif.).

⁸³ Husserl (1973c), p. 73, ma cfr. anche pp. 74 ss. (si tratta del Testo n. 5, senza dubbio del 1930).

⁸⁴ Ivi, p. 403 (Appendice XXIII, all'incirca 13 novembre 1931).

⁸⁵ Husserl (1973a), p. 480 (Appendice LVII: rielaborazione, probabilmente del 1927, di una nota del Testo n. 16 del 1920).

⁸⁶ Husserl (1959), Appendice XXX, all'incirca 1924.

⁸⁷ Husserl (2017), pp. 65 ss. (*Lezioni parigine*). Cfr. inoltre Husserl (1962/1968²), p. 539, laddove descrive il suo progetto come una «filosofia traascendentale intersoggettiva e sociologica». Si tratta dell'Appendice XXXII agli *Amsterdamer Vorträge*, precedente al 1926.

⁸⁸ Cfr. ivi, p. 240.

racchiude la «fonte intenzionale di ogni verità e di ogni essere autenticamente vero»⁸⁹. Ciò che consentirebbe, dunque, di conferire senso e validità ad ogni cosa, riscattando anche la metafisica da un'ingenuità atavica, è la chiarificazione del problema costitutivo dell'intersoggettività, nella misura in cui la «sola trascendenza che si può dire propriamente tale, e tutto ciò che altrimenti è chiamato, come il mondo oggettivo, trascendenza, si basa sulla trascendenza della soggettività estranea»⁹⁰.

Dal suo osservatorio privilegiato, il precipitato di queste assunzioni è stato immediatamente recepito dal più lungimirante degli eredi della filosofia husserliana. Infatti, Merleau-Ponty è stato tra i primi a registrare come la progressiva integrazione, nell'analisi intenzionale, dei temi della corporeità, della storicità e dell'intersoggettività dovesse portare necessariamente a escludere che il trascendentale di Husserl sia quello di Kant, al quale veniva tra l'altro rinfacciato il carattere *mondano* della sua filosofia, fondata su un rapporto col mondo ristretto a una cattiva immanenza⁹¹. La rigida opposizione tra fatto ed essenza doveva risultare dunque sempre più mediata da un motivo intenzionale della storicità, destinato a occuparsi della «genesì del senso». Sotto questo profilo, che inaugurava il dominio trascendentale dell'intersoggettività, non solo non era più necessario tenere a distanza «le frontiere del trascendentale e dell'empirico», ma ci si doveva piegare a riconoscere come esse si «confondessero» in maniera proficua. Lo sconfinare dell'uno nell'altro non andava dunque più scongiurato come occasione di trasgressione categoriale, poiché una volta che il «trascendentale discende nella storia», questa non è più il «rapporto esteriore di due o più soggetti assolutamente autonomi, ma ha un'interiorità, aderisce alla loro definizione: essi non si riconoscono più come soggetti solo per conto proprio, ma anche vicendevolmente»⁹².

La peculiare diversità del trascendentalismo fenomenologico ruota intorno all'investitura che ottiene la dimensione dell'intersoggettività nell'economia della problematica costitutiva. Anche la «soggettività», infatti, è ciò che è, vale a dire un «io costitutivamente fungente», ma solo «nell'intersoggettività»⁹³. Invertendo perciò il senso di marcia del trascendentalismo kantiano e neokantiano, Husserl rivendica l'originalità della propria concezione affermando che «se s'interpreta la soggettività trascendentale come un *ego* isolato, e s'ignora – in base alla tradizione kantiana – l'intero compito della fondazione della comunità trascendentale di soggetti, si perde allora ogni veduta sulla conoscenza trascendentale di sé e del mondo»⁹⁴. In tal senso, non costituisce più un problema né ingenera confusione la locuzione utilizzata da Husserl per designare il proprio sistema di pensiero. L'«idealismo fenomenologico-trascendentale»⁹⁵ non ricalca infatti le orme del trascendentalismo più vieto, essendo legittimato da un'esplicitazione fenomenologica che procede sul terreno puramente intuitivo, senza ricorrere ai presupposti tipici del costruttivismo metafisico. Nel sintagma in questione, l'impegno fenomenologico a esplicitare il senso del mondo «a partire dalla nostra esperienza» – ben prima, cioè, di ogni sterile filosofare – finisce per modificare in profondità sia la connotazione gnoseologica dell'idealismo, sia l'idealismo trascendentale come figura già storicamente accreditata⁹⁶.

⁸⁹ Husserl (1959). Appendice XXIII, stesa nel 1925 in concomitanza della quarantottesima lezione di *Erste Philosophie II*. Cfr. anche Husserl (1962/1968²), p. 344 (*Amsterdamer Vorträge* del 1928) e p. 474 (Appendice XXII, del 1923, al § 37 della *Phänomenologische Psychologie*).

⁹⁰ Husserl (1959), p. 495, n. 2. Si tratta dell'Appendice XXXI, del 1923, alla cinquantaquattresima lezione del corso 1923/1924.

⁹¹ Merleau-Ponty (1965/2003), p. 22.

⁹² Merleau-Ponty (1967), p. 145, trad. in parte adattata. Si tratta del saggio *Il filosofo e la sociologia*, 1951.

⁹³ Husserl (1961/2008), p. 199.

⁹⁴ Husserl (1993), p. 120 (Testo n. 10, novembre 1935). Cfr. anche Husserl (2006), p. 393, in cui si dice che la trascendenza in cui il mondo è costituito consiste nel fatto che essa è costituita tramite gli altri e la co-soggettività generativamente costituita. Tale manoscritto fa parte dei Testi n. 90, vacanze natalizie 1930-1931.

⁹⁵ Cfr. Husserl (2002a), vol. I, p. 426 (Postilla alle *Idee*); Husserl (2017), p. 232.

⁹⁶ Cfr. Husserl (2017), pp. 232 ss.

In linea, per certi versi, con la posizione assunta da Merleau-Ponty, anche Foucault insiste nel togliere la fenomenologia trascendentale dal solco del criticismo, ma aggiunge a tale rilievo una divaricazione sostanziale rispetto al modo husserliano di concepire l'a priori storico, che per Foucault non può ricondurre a una «soggettività operante», inscritta nello spazio di una storicità per così dire trascendentale. A parte ciò, ripercorrendo il tragitto dell'impresa kantiana nel suo tentativo di armonizzare l'antropologia empirica e la filosofia critica, Foucault mostra come l'antropologia – ponendo reiteratamente la domanda sull'uomo – rappresenti il culmine della riflessione filosofica, nella quale un'interrogazione rivolta agli stessi interrogativi che la costituiscono delinea il momento di passaggio alla filosofia trascendentale, in cui si annuncia la transizione dall'a priori al fondamentale». Nella sua empiricità pragmatica, l'antropologia non può fondarsi su di sé, ma trova le condizioni del proprio esercizio solo a titolo di ripetizione della critica, in cui ha luogo una mediazione irriflessa tra l'esperienza dell'uomo e la filosofia⁹⁷. In questa traiettoria di pensiero, il campo della riflessione filosofica si è però progressivamente destrutturato nelle sfere dell'a priori, dell'originario e del fondamentale, con immediate ripercussioni all'interno della stessa analisi antropologica, generando un effetto di confusione che è risultato massimamente sensibile sulla scorta della fenomenologia.

Rientrava, certamente, nel progetto iniziale di Husserl, quale è testimoniato dalle *Ricerche logiche*, l'intento di liberare le regioni dell'a priori dalle forme in cui l'avevano confiscato le riflessioni sull'originario. Ma poiché l'originario non può mai essere di per sé il terreno della propria liberazione, è infine all'originario concepito nello spessore delle sintesi passive e del già dato che ha rinviato lo sforzo per sfuggire all'originario concepito come soggettività immediata. La riduzione apriva a un trascendentale puramente illusorio, e non arrivava affatto a svolgere il ruolo a cui era destinata, consistente nel prendere il posto di una riflessione critica elisa. Anche il riferimento a Descartes, sostituendosi, in un momento del pensiero di Husserl, al predominio delle evocazioni kantiane, non poteva riuscire a mascherare lo squilibrio delle strutture. Da quel momento in poi, ogni apertura sulla regione del fondamentale non poteva, a partire da lì, condurre a ciò che avrebbe dovuto essere la sua giustificazione e il suo senso, la problematica della *Welt* e dell'*In-der-Welt* non poteva sfuggire all'ipoteca dell'empiricità⁹⁸.

Pur incorrendo, a sua volta, nell'immagine che costringe la fenomenologia trascendentale a muoversi tra due idealismi contrapposti, ovvero tra un *zurück zu Kant* e un indefettibile cartesianesimo⁹⁹, Foucault sembra individuare la presenza di una traccia empiristica che attraversa l'intera riflessione husserliana. Tale indirizzo fenomenologico parte dal riconoscimento che «l'evidenza dell'esperienza è [...] sempre già presupposta»¹⁰⁰, per cui la «*realtà* [Realität] ha una priorità d'essere rispetto a qualsiasi irrealtà, in quanto ogni realtà è per essenza riferita a una realtà effettiva o possibile»¹⁰¹. Tuttavia, anche tale sensibilità manifestata dalla fenomenologia husserliana, pronta a coniugare empirico e trascendentale, non era sufficiente a soddisfare le esigenze antropologiche di Foucault, volte a cogliere un livello di empiria ancor più fondamentale.

⁹⁷ Cfr. Foucault (2010), in particolare pp. 47 ss., 64 ss., 78 ss., 89 ss.

⁹⁸ Ivi, pp. 80 ss.

⁹⁹ A dire il vero, era stato lo stesso Husserl ad alimentare tale distorsione interpretativa, paragonando la fenomenologia a una sorta di neo-cartesianesimo: Husserl (2017), p. 33 e 73. In seguito, però, egli aveva reagito con sdegno a un «equivoco ridicolo, per quanto disgraziatamente abbastanza diffuso: l'«ego cogito» della fenomenologia non è affatto una premessa o una sfera di premesse dalla quale si possono dedurre, con assoluta «garanzia», tutte le altre nozioni [...]. Non importa garantire le nozioni obiettive, quello che conta è comprenderle. Bisogna riuscire finalmente a capire che nessuna scienza esatta e obiettiva spiega seriamente, né può spiegare, qualcosa. Dedurre non equivale a spiegare» (Husserl, 1961/2008, p. 215, trad. in parte modificata).

¹⁰⁰ Husserl (1966a), p. 194.

¹⁰¹ Ivi, p. 209.

Probabilmente non è possibile conferire valore trascendentale ai contenuti empirici, o spostarli verso una soggettività costituente, senza dar luogo, almeno silenziosamente, a un'antropologia, cioè a un modo di pensiero in cui i limiti di diritto della conoscenza (e quindi di ogni sapere empirico) sono al tempo stesso le forme concrete dell'esistenza, così come vengono offerte in questo sapere empirico medesimo¹⁰².

3.

Nel fornire una storia della filosofia moderna, costruita a salti, Husserl non andava in cerca, in una successione di sistemi filosofici, di autorevoli conferme delle proprie posizioni dottrinarie, né intendeva delineare una storia della fenomenologia, cui annettere tutti i pensatori nei quali era possibile evidenziare disposizioni fenomenologiche anche solo vaghe. Si trattava invece di mettere a nudo, nella processualità della storia del pensiero, l'«unità della motivazione»¹⁰³ che permea il divenire storico della filosofia stessa. Recuperare quella motivazione, che si era spesso rinunciato a perseguire con la dovuta radicalità o che si era addirittura persa, significava per Husserl rilanciare l'*ethos* di una «responsabilità di sé» eminentemente filosofica, affidata a scelte operative inscritte in una teleologia, che è un'unità intenzionale, e come tale rappresenta un compito infinito. Di fronte a un ampio spettro di equivocazioni, Husserl passa a raccoglierle a fattor comune, indicando come il «peggiore di tali pregiudizi» quello che concerne *in primis* la

fenomenologia trascendentale in quanto filosofia che pretende di essere già costituita; si crede, cioè, di sapere preliminarmente di che cosa si tratta, quale debba essere la filosofia apoditticamente fondata. Nel migliore dei casi si leggono i miei scritti, oppure, cosa che è ancora più frequente, si va a cercare consiglio dai miei scolari, i quali, si dice, hanno accolto il mio insegnamento e devono quindi essere in grado di fornire informazioni fidate; così ci si orienta secondo le interpretazioni e le critiche di Scheler, di Heidegger e di altri e ci si risparmia la fatica dello studio, indubbiamente molto difficile, dei miei scritti [...] Qui, all'inizio, esigo soltanto una cosa: che tutti mantengano ben chiusi nel proprio seno i pregiudizi che riguardano la fenomenologia trascendentale, tutto ciò che si ritiene di sapere preliminarmente sul significato di quei termini a cui io ho attribuito un senso completamente nuovo: fenomenologia, trascendentale, idealismo (idealismo fenomenologico-trascendentale, ecc.); che tutti evitino di ricorrere ad essi, a tutte le argomentazioni che ne fanno uso, che si escluda l'ingerenza di tutto il sapere filosofico già costituito, naturalmente soltanto in via provvisoria. Si stia dapprima a sentire e a vedere ciò che viene proposto, si cerchi di percorrere la stessa via e di vedere dove possa condurre e che cosa ne possa conseguire¹⁰⁴.

Conscio di aver introdotto di fatto nella storia quella fenomenologia di cui è autorizzato a sentirsi il rappresentante per eccellenza, Husserl sa bene che l'opera d'inizio secolo, con cui aveva aperto una via, non poteva essere un «punto d'arrivo, ma un inizio»¹⁰⁵. In una congiuntura di pensiero in costante evoluzione, l'interpretazione dell'andamento della filosofia husserliana è stata di frequente costruita sull'asse preferenziale dei rapporti intessuti col criticismo kantiano. In tale contesto, se da un lato si è puntato a rilevare una convergente continuità tra l'incedere della riflessione di Husserl e lo spirito della filosofia kantiana, fino a intravedere l'aprirsi di un comune scenario metafisico, non proprio in linea, però, con la motivazione immanente che impegna il disegno husserliano a rifuggire da qualsiasi trascendenza assoluta¹⁰⁶, da un altro la valutazione del rapporto tra criticismo e fenomenologia trascendentale ha assunto i contorni di una paradossale continuità. In quest'ultima prospettiva, si è ancor più rincarato il debito di Husserl nei confronti di Kant,

¹⁰² Foucault (1967), p. 269.

¹⁰³ Husserl (1990b), p. 157.

¹⁰⁴ Husserl (1961/2008), pp. 461 ss., trad. adattata e in parte modif. (Appendice XIII, primavera 1937?).

¹⁰⁵ Husserl (2015), p. 6 (*Prefazione* alla seconda edizione delle *Ricerche logiche*, 1913).

¹⁰⁶ Su ciò cfr. Kern (1964), pp. 296 ss. e 424.

nel tentativo di mostrare come «dietro all'epistemologia kantiana» ci sarebbe stata una «*fenomenologia implicita*»¹⁰⁷, che Husserl avrebbe avuto il solo merito di rivelare. Il ritrovamento in Kant di veri e propri giacimenti fenomenologici sarebbe stato in grado addirittura di prefigurare, tramite un'ispezione accurata del *Gemüt*, l'emersione per certi versi quasi mostruosa di un «campo di esperienza trascendentale»¹⁰⁸, che Husserl avrebbe avuto poi l'onere di tematizzare. Unica eccezione alla piena investitura fenomenologica di Kant riguarda i limiti dell'estetica trascendentale, la «parte meno fenomenologica della *Critica*»¹⁰⁹, laddove si riconosce che l'estetica fenomenologica si rifà propriamente all'empirismo humiano, con il compito di tematizzare l'operatività della sensazione stessa, esplicitando i vari strati di sintesi passive. Infatti, mentre Kant cercava di fondare «l'impressione nell'a priori della sensibilità» e l'«ordine interamente percepito nell'oggettività intellettuale», nel caso dell'«ultimo Husserl fondare non significa più elevare all'intellettualità, ma al contrario edificare sul terreno del sensibile, del pre-oggettuale, del primordiale, del già dato. È precisamente il genio di Hume [consistente nel] *regredire* dai segni, dai simboli e dalle immagini alle impressioni»¹¹⁰. L'insieme di tali considerazioni porta dunque a sminuire l'originalità della proposta husserliana, che si sarebbe potuta liberare del dogmatismo presente in certi requisiti idealistici di derivazione cartesiana, se solo fosse riuscita ad appropriarsi di quegli aspetti già all'opera nelle pieghe di un illusorio *criticismo fenomenologico*, insignito del ruolo di aurorale fenomenologia.

Pur comparando qui una spia della possibile dominante empiristica nel pensiero husserliano¹¹¹, ancora una volta si cerca di restringere i margini propositivi della fenomenologia trascendentale, relegandola ad oscillare tra le soluzioni individuate dall'idealismo kantiano e da quello cartesiano. Ma anche in questo caso, al di là delle alterne opzioni, l'assunzione di una discendenza lineare della fenomenologia dal trascendentalismo kantiano, cui essa si sarebbe inevitabilmente avvicinata, è destinata a non avere seguito, per via della prevalente continuità delle critiche rivolte da Husserl a Kant, tale da restituire al contempo il tenore continuo di una riflessione che si rende comprensibile solo a partire dal suo approdo¹¹². Certo, negli scritti husserliani e nel monumentale *Briefwechsel* compaiono anche dichiarazioni che assumono un'altra tendenza, ma che sono però quasi sempre improntate a una certa atmosfera legata a relazioni accademiche, a una rivendicazione di appartenenza a una determinata tradizione filosofica, a richiami di natura *weltanschaulich* o a occorrenze celebrative, in cui i toni diventavano forzatamente più enfatici e concilianti. È così che si registrano spesso, anche in uno stesso documento, apprezzamenti per alcuni aspetti della filosofia kantiana – come nel caso dei postulati della ragion pratica – uniti a una presa di distanza dal kantismo in genere e dal metodo di cui è per lo più espressione¹¹³. Non mancano, inoltre, affermazioni impegnative in cui si ribadisce l'«affinità essenziale» tra fenomenologia e filosofia trascendentale, che non riguarda però i presupposti di fondo, i problemi-guida o i risvolti strettamente metodici, ma è solo di ordine tematico, nel senso che a «questa nuova scienza

¹⁰⁷ Ricoeur (1986), p. 227 (si tratta del saggio *Kant e Husserl*, 1954-1955).

¹⁰⁸ Ivi, pp. 231 ss.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Ivi, p. 244.

¹¹¹ Cfr. Kelkel (1966), p. 198. Tra le varie attestazioni di Husserl circa le sue propensioni filosofiche e la conseguente questione delle influenze ricevute, si rimanda a due Lettere inviate a Arnold Metzger (4.XI.1919) e a Marvin Farber (18.VI.1937), in cui egli chiarisce di aver «imparato incomparabilmente più da Hume che da Kant», per il quale tra l'altro nutriva una profonda antipatia. Al di là delle presunte influenze provenienti dal criticismo, Husserl dichiara di essere stato sempre «molto distante dal kantismo e dall'idealismo, nonché dal neokantismo», per cui non ha mai nemmeno immaginato d'indossare la «divisa del "ritorno a Kant"». Cfr., rispettivamente, Husserl (1994), Bd. IV: *Die Freiburger Schule*, pp. 94 e 411 ss.

¹¹² Cfr. su ciò Seebhom (1962); un'analoga lettura retrospettiva della filosofia husserliana è presente anche in Fink (1966), in particolare nel saggio *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (1933).

¹¹³ Cfr. ad esempio la Lettera a Cassirer del 3.IV.1925, in Husserl (1994), Bd. V: *Die Neukantianer*, pp. 3-6; Lettera a Natorp del 29.VI.1918, in *ivi*, pp. 135-138.

fondamentale», cui Husserl aveva dato forma, si dovevano ricondurre «tutti i problemi sensati elaborati teoricamente da Kant e dai suoi successori sotto il titolo di problemi trascendentali»¹¹⁴.

Nel bilancio che Husserl fa della riflessione kantiana emerge come questa abbia ricevuto stimoli da Hume e dall'empirismo in genere, non uscendo però mai dai binari del razionalismo. Malgrado ciò, non si può dire che la critica della conoscenza approntata da Kant risulti superflua o del tutto superata, poiché

nella sua possente lotta per una soluzione del problema della conoscenza Kant ha guardato più in profondità di chiunque prima di lui. [...] Anche dietro le sue teorie errate vi sono pensieri importanti e per lo più non ancora sfruttati e resi fruttiferi, [pensieri] che non trovano un'espressione chiara e univoca, o appaiono intorbiditi e deformati in molteplici modi dalla commistione con pensieri errati provenienti dalla filosofia dell'epoca [...] La struttura sistematica del mondo di pensieri kantiano dovrà essere del tutto rotta, e completamente scomposta nelle parti valide e in quelle caduche dall'acido di una critica corrosiva, prima che si possa utilizzare Kant nel modo giusto e renderlo fruttifero in vista di progressi della scienza¹¹⁵.

Imparare a vedere Kant «con occhi fenomenologici» non significa però volerlo imitare o parteggiare per una «rinascita del kantismo o dell'idealismo tedesco», bensì riconoscere che in tutte le sue «intuizioni preveggenti» vi sono fonti da valorizzare in senso fenomenologico. Rendere l'onore delle armi a Kant, come «grande prefiguratore della fenomenologia trascendentale scientifica», comporta anche sbarazzarsi però dei residui metafisici che contraddicono il «trascendentalismo fenomenologico» e il senso più profondo di quello kantiano, che la fenomenologia vuole riscattare dalle sue oscurità e dai limiti che lo avevano condizionato in maniera esiziale¹¹⁶. Lasciar cadere tutti i principali concetti trascendentali utilizzati da Kant (la dottrina della cosa in sé e dell'*intellectus archetypus*, quella mitologica dell'appercezione trascendentale o della «coscienza in generale», insieme alla dottrina delle facoltà) segna il distacco della fenomenologia da quei «concetti costruttivi» che di principio si sottraggono a un chiarimento ultimo¹¹⁷. Con il suo «procedimento regressivo» Kant ha impedito, infatti, che i concetti trascendentali si traducessero in concetti di natura intuitiva, non cogliendo la possibilità di procedere progressivamente, in maniera graduale, in direzione d'intuizioni originarie che avrebbero consentito di trasformare tali concetti, di per sé nebulosi, in «formazioni di senso» dotate di evidenza. Ma per realizzare questo ambizioso progetto era necessario fruire, da un lato, di un «metodo regressivo» – identificabile con la riduzione fenomenologico-trascendentale – essenzialmente difforme da quello kantiano e, da un altro, di un «metodo progressivo che non operi in maniera «costruttiva e miticamente deduttiva», ma che si richiami al principio dell'intuizione come portatrice di evidenza, al fine di mostrare come le condizioni di possibilità trascendentali debbano avere un fondamento estetico, senza cioè doverle mettere in conto a un procedimento apagogico¹¹⁸.

Un «soggettivismo trascendentale» che si rispetti non può fare affidamento, dunque, su un armamentario di concetti compromessi in senso metafisico, poiché fare «esperienza diretta della «dimensione del «trascendentale», dischiusa dalla fenomenologia, significa procedere in questo campo d'indagine in maniera del tutto intuitiva, tramite una «*filosofia di lavoro metodica*»¹¹⁹ che attua un'esplicitazione sistematica di tutte le operatività

¹¹⁴ Husserl (1990), p. 119. A fianco di questi rilievi di carattere programmatico, vi sono talvolta prese di posizione ideologiche, in cui la «fenomenologia è chiamata a ricostruire i ponti crollati, a consentire la riappropriazione [...] dei grandi valori spirituali delle filosofie idealistiche» (ivi, p. 60).

¹¹⁵ Ivi, p. 12.

¹¹⁶ Ivi, pp. 124 ss.

¹¹⁷ Cfr. ivi, p. 125; Husserl (1961/2008), p. 224.

¹¹⁸ Cfr. Husserl (1961/2008), pp. 144 ss.

¹¹⁹ Ivi, p. 128 (trad. modif.).

intenzionali sedimentate o recondite. L'impostazione husserliana è guidata dal ricorso a necessità essenziali e a legalità di carattere eidetico, non ammettendo costruzioni metafisiche, come quella ad esempio che rivendica la presenza di un «essere» dietro all'«essere che si costituisce intenzionalmente in operazioni di coscienza reali e possibili»¹²⁰. Un autentico trascendentalismo deve dismettere, quindi, tutte le forme di dogmatismo presenti nel versante razionalistico della filosofia, in cui si allude a trascendenze che eccedono la sfera soggettiva, popolando un «regno di controsenso che va reso evidente»¹²¹, per evitare che l'assurdità delle cose in sé o delle trascendenze assolute¹²² diventi cifra misticheggiante dei limiti soggettivi o dell'incapacità di vedere attribuita alla finitezza umana. Sebbene a Kant si possa riconoscere di aver formulato per primo, in maniera rigorosa, un ideale trascendentale di scientificità, basato sul regredire dal piano dell'oggettività a quello degli atti di un soggetto privo di contaminazioni empiriche, la strada da lui battuta è ancora carica però di presupposti obiettivistici. Il metodo trascendentale kantiano tratta delle condizioni di possibilità della conoscenza oggettiva, ma nel far questo è caratterizzato da un peculiare andamento «regressivo-costruttivo», che pone al centro della propria interrogazione il tema di cosa sia necessario presupporre, in termini di funzioni e facoltà conoscitive, affinché un'oggettività scientifica in sé valida divenga possibile e da ultimo intelligibile. Tale metodo fa ricorso, in maniera ingenua, a un pensiero puramente concettuale che – complice un antiplatonismo che aveva impedito a Kant di cogliere anche lo statuto eidetico-materiale dell'a priori¹²³ – è sprovvisto d'intuitività. Nel suo complesso, il metodo kantiano resta infatti legato a un tradizionale costruttivismo razionalistico, nel quale la costruzione non è però espressione di leggi eidetiche fondate nell'evidenza colta intuitivamente, e dalla quale progredire per esplicitare, in piena razionalità, la possibilità e il senso dell'«essere trascendente», ma è consegnato al dominio di una «vaga universalità», che mostra come lo psicologismo sopravviva anche in Kant, e non solo nel pensiero razionalistico ed empiristico¹²⁴. Fare dell'«universalità» e della «necessità» i «contrassegni» dell'a priori, comporta ricondurne l'origine a una «soggettività pura, in quanto non affetta dall'esterno nella sensazione». Tuttavia, ridurre anticipatamente la questione dell'a priori alle possibili affezioni del soggetto, ovvero al soggetto umano come dotato di «facoltà psichiche o conoscitive», non significa equiparare tali *Vermögen* a mere «*façons de parler*», ma esprime la nascita di una «psicologia trascendentale», di una «costruzione psicologico-trascendentale» che prende spunto da esigenze gnoseologiche basate su presupposti non chiariti e sovente inindagati¹²⁵.

Nel palesare l'infondatezza speculativa di una teoria della conoscenza che utilizza concetti di cui non è stata in grado di mostrare la genesi intuitiva e la relativa base esperienziale, Kant dà prova di non possedere l'autentico senso fenomenologico di razionalità e di non «vedere» il «metodo» richiesto da una scienza che voglia qualificarsi come davvero trascendentale. I decorsi inventivi di pensiero ammettono una qualche libertà costruttiva, ma a fronte di un procedimento metodico in larga parte solo regressivo, Husserl richiama il progressivo avanzare del lavoro fenomenologico, che procede da «ciò che è già saldamente fondato verso ciò che su questa base dev'essere fondato»¹²⁶, esplicitando passo dopo passo la stratificazione dei sensi oggettuali radicati nell'esperienza e i modi di datità che si presentano nei rispettivi vissuti coscienziali. Riguardo ai limiti evidenziati dal trascendentalismo kantiano, non si tratta però solo di stigmatizzarne

¹²⁰ Husserl (1990), p. 125.

¹²¹ Ivi, p. 126.

¹²² Husserl (2017), p. 240.

¹²³ Cfr. Husserl (1966a), p. 306 n. 28, laddove si dice che il concetto di *eidos*, come espressione di invarianza, è l'unico a poter restituire il senso *autentico* dell'a priori. Cfr. anche Husserl (1989b), p. 212 e Husserl (1890), pp. 52 ss. e 64 ss.

¹²⁴ Cfr. Husserl (1990), p. 51.

¹²⁵ Cfr. ivi, pp. 50 ss. (trad. in parte modif.).

¹²⁶ Husserl (1989b), p. 205.

l'aspetto regressivo, ma di riconoscergli anche un tratto «ricostruttivo», che assume come *Leitfaden* il tema epistemologico delle condizioni di possibilità della fisica matematica. Su questo piano, tale «metafisica ricostruttiva» si allineava in qualche modo allo stile di quella «metafisica della conciliazione» alimentatasi nella Scuola cartesiana e in Leibniz stesso, fino a ricomprendere ogni tentativo di avanzare un'idea di cultura legata a una «visione del mondo», non sorretta da fondati criteri filosofici. Il termine «ricostruzione»¹²⁷ – privilegiato in maniera esclusiva in ambito neokantiano – non viene utilizzato da Husserl con riferimento polemico alla psicologia filosofica di Natorp – ma affianca e in qualche modo rafforza il carattere regressivo attribuito al metodo trascendentale di Kant. Operare in senso regressivo consiste, dal punto di vista kantiano, nel prendere le mosse dal «fatto della scienza oggettiva» e «dall'idea di un'oggettualità determinabile in modo identico da parte di ogni soggetto conoscente», in un «avvicinamento progressivo» da un'«oggettualità essente “in sé” verso la conoscenza di ciascuno»¹²⁸. In questo cammino, che rappresenta un compito infinito, non ci si avvale però di presupposti ricercati in maniera sistematica e stabiliti scientificamente sull'autentico terreno trascendentale, per cui il destino dei metodi regressivi è di restare «sospesi nell'aria»¹²⁹, come accade per i *Seelevermögen*, che sono appesi in alto in una sfera del tutto mitologica o al limite presuppongono, come sostrato, un'inconfessata psicologia razionale. L'adozione di principi «escogitati» in funzione del tema riguardante le «condizioni di possibilità» introduce al tentativo di ricostruire il mondo fenomenico, che si presuppone noto, a partire da principi dai quali esso potrebbe essere dedotto, dando così una giustificazione circolare ai principi (o presupposti) stessi. In termini di regressione trascendentale va dunque distinta la regressione intuitiva tipica della fenomenologia – in base a cui si avvia l'atteggiamento riduttivo che, etimologicamente (*reducere*), consiste nel ricondurre a, nel ritornare al luogo in cui il senso del mondo si costituisce – dalla regressione deduttiva che il trascendentalismo kantiano sfrutta in maniera ampia. Kant esige, infatti, ed esegue

“deduzioni”, [quelle] delle forme dell'intuizione, delle categorie, da lui chiamate deduzione metafisica e deduzione trascendentale; in questo modo viene dedotto lo schematismo, la validità necessaria dei principi fondamentali dell'intelletto puro, ecc. È vero che qui non si opera soltanto una deduzione, e naturalmente questo termine non viene usato nel suo senso comune. E tuttavia, si tratta di un procedimento intellettuale *costruttivo* a cui segue in un secondo tempo l'intuizione, e non di un modo di rendere comprensibile le funzioni costitutive della coscienza, procedendo in maniera intuitiva dal basso verso l'alto, di grado in grado¹³⁰.

Il regredire deduttivo del criticismo non opera dunque in senso logico o inferenziale, ma ricerca all'indietro le condizioni soggettive di possibilità di un'oggettività scientifica già data, valutando quali debbano essere le strutture necessarie a conseguire una conoscenza a priori della natura, senza che nel dare soluzione alla sua problematica Kant abbia però avvertito come indispensabile lo «svolgimento sistematico di un correlativo studio, concretamente intuitivo, della soggettività operante e delle sue funzioni di coscienza, delle sue sintesi coscienziali attive e passive, nelle quali prendono forma ogni genere di senso oggettivo e di legittimità»¹³¹. L'obiettivo primario del trascendentalismo sembra riguardare, infatti, un campo assai ristretto, dal quale viene estromessa la concrezione della *leistende Subjektivität* nella sua interezza, per cui una *filosofia trascendentale* non dimidiata deve proporsi, in quanto *fenomenologica*, un'estensione del concetto di “trascendentale” kantiano, in modo che il compito trascendentale si applichi, indistintamente, ad ogni

¹²⁷ Su cioè cfr. Kern (1964), pp. 109 ss., n. 3; Boehm (1968), pp. 52 ss.

¹²⁸ Husserl (1990), p. 82, n. 1 (trad. in parte modif.).

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Husserl (1989b), p. 211 (trad. in parte modificata).

¹³¹ Husserl (1990), p. 178.

dominio esperienziale e scientifico, superando il «pregiudizio naturalistico di Kant»¹³². Il ritorno alla soggettività conoscitiva praticato da Kant si era opposto all'obiettivismo in genere, rappresentando una svolta significativa nell'ambito della filosofia moderna. Con ciò Kant aveva imboccato la «strada» che la stessa fenomenologia avrebbe poi percorso, ma tale impresa mancava di radicalità, non avendo il filosofo ancora raggiunto una «chiara comprensione di sé in quanto intenzionalità fungente e fonte originaria»¹³³. D'altronde, nell'andamento regressivo della filosofia kantiana non c'è traccia di riduzione¹³⁴, per cui la filosofia kantiana non poteva aspirare a un autentico rigore scientifico e forse Husserl avrebbe potuto etichettare il sistema di pensiero kantiano come una «geniale non scientificità» – epiteto che riservò invece per Heidegger¹³⁵. Il senso fenomenologico di trascendentale, e la sua stessa natura, non deriva e non è preso a prestito dalle formulazioni kantiane, né si può fare strettamente risalire ad altre parziali anticipazioni storiche, ma è legato all'esplorazione di quell'esperienza trascendentale che richiede la messa a punto di una scienza diametralmente opposta alle abituali scienze oggettive¹³⁶. È solo nel dominio di una meditazione filosofica condotta in regime di riduzione che si fa largo il concetto husserliano di trascendentale, unito a quello correlato di trascendente. Una volta che l'io non costituisca più una parte del mondo e il mondo, così come ogni altro oggetto, non sia contenuto nel mio ego e non appartenga realmente alla mia vita coscienziale, ecco che tale trascendenza del mondo si qualifica in senso propriamente fenomenologico, per cui anche l'io, depositario di tale senso e presupposto della sua costituzione, può dirsi a pieno titolo trascendentale¹³⁷. Il nucleo dei problemi trascendentali attiene, dunque, al campo in cui va esplorata la correlazione – priva di asimmetrie o di privilegi di sorta – tra il versante conoscitivo, con il relativo senso, e l'oggetto della conoscenza, rientrando in ciò anche il problema di far emergere il «senso eidetico» dell'«oggettualità in generale», vale a dire la genesi del senso che le è prescritto «a priori», secondo l'essenza, in virtù di tale assetto correlativo¹³⁸.

Al riguardo, se è vero che l'esperienza trascendentale delinea, per Husserl, un campo per così dire inaggrirabile, la sua esplorazione non può ambire però alla conclusività, poiché la soggettività trascendentale è costantemente condizionata dalla sua stessa attività costitutiva; di conseguenza, anche Kant – per rispettare i parametri di una filosofia davvero critica e trascendentale – non avrebbe dovuto limitarsi pregiudizialmente a trattare di un'esperienza già cognitivamente atteggiata in senso scientifico, ma avrebbe dovuto porsi reiteratamente la questione circa le condizioni che deve soddisfare una nozione di esperienza di principio ultima¹³⁹. In questo modo, Kant avrebbe reso assai meno lacunosa la propria indagine trascendentale e l'avrebbe altresì emendata dai presupposti dogmatici che vi compaiono, dando séguito al principio secondo cui in un programma di ricerca trascendentale «tutto dev'essere rigorosamente trascendentale», ovvero deve risentire della

¹³² Ivi, p. 179; cfr. anche Husserl (1961/2008), 125, dove si mette in relazione l'uso «più ampio» del termine trascendentale con il «motivo dell'interrogare a ritroso le fonti ultime di tutte le formazioni conoscitive».

¹³³ Husserl (1961/2008), p. 126.

¹³⁴ Cfr. Husserl (1994), Bd. VII: *Wissenschaftlerkorrespondenz*, Lettera a Pannwitz del 14.IV.1937, p. 227, laddove – parlando di alcuni articoli cui stava lavorando – indica che il tema di uno di questi prendeva il via da una «critica delle ovvietà che fondano le teorie kantiane, mostrando il problema del *mondo della vita* pre-scientifico e, partendo da qui, la motivazione della vera «svolta copernicana», e cioè la «riduzione fenomenologica», che non è mai stata compresa». Ma cfr. Husserl (1990), p. 185, in cui si dice – in maniera però tendenzialmente occasionale e commemorativa – di essere in totale accordo con Kant circa lo sforzo di realizzare la filosofia trascendentale nello spirito di una scienza rigorosa e non in quello di una visione del mondo adattata ai bisogni dell'epoca. Cfr. anche Husserl (2000a), p. 432 (Postilla alle *Idee*).

¹³⁵ Husserl (1994), Bd. III: *Die Göttinger Schule*, p. 184 (Lettera a Pfänder del 6.I.1931).

¹³⁶ Cfr. Husserl (2017), pp. 101 ss.

¹³⁷ Cfr. ivi, pp. 97 ss.

¹³⁸ Husserl (1950), p. 22.

¹³⁹ Su ciò cfr. Dussort (1959), p. 537.

medesima «impronta metodologica»¹⁴⁰. Dalla constatazione dei vincoli ancora operanti nella filosofia di Kant, spicca il divario esibito dall'elaborazione trascendentale husserliana, che non pratica un atteggiamento idealistico di stampo rigidamente epistemologico, retto da dubbie facoltà coscienziali e incline a risalire alle condizioni che rendono possibile un *fatto* peraltro noto, ma attua un'analisi tematica dell'intreccio di articolazioni costitutive che regolano, strutturalmente, una vita intenzionale trascendentalmente predisposta ad aprirsi all'*intersoggettività*. Il ristretto orizzonte esperienziale, cui il criticismo kantiano si ancora, riapre – dal punto di vista della fenomenologia trascendentale – il tema della riflessione circa l'«esperienza possibile», con la messa in evidenza di un «duplice senso» o livello di «trascendentale», alla cui ricognizione Kant non si era tuttavia applicato con la necessaria radicalità¹⁴¹. A dispetto di alcune considerazioni da cui sembra trasparire un sostanziale accordo con l'impostazione trascendentale kantiana, Husserl non manca di rilevare le lacune del criticismo e di una concezione empirico-trascendentale viziata da una mera giustapposizione di piani drasticamente separati, tra i quali però – dando un'apparente soluzione al problema del sintetico a priori – si vorrebbe imporre la finzione trascendentale di legami necessari che uniscono, dall'esterno, termini supposti come del tutto differenti. Anche Kant cerca nella «correlazione» tra la soggettività e ciò che è oggettivo il modo per determinare, in maniera ultimativa, il «senso dell'oggettività» di cui la conoscenza deve appropriarsi, ma al di là di alcuni effetti di superficie, tale «concordanza è solo esteriore»¹⁴². Non solo Kant non si sarebbe spinto a cogliere, infatti, il senso autentico della «correlazione», che coincide con il tratto operativo e costituente dell'intenzionalità¹⁴³, ma nella sua esplorazione difetta di approfondimento circa le diverse «specie di coscienza» e le rispettive «leggi essenziali», a dimostrazione che né Kant né il neokantismo «avessero avuto il minimo presentimento» di ciò in cui deve consistere il metodo fenomenologico¹⁴⁴. Molte delle domande che popolano l'universo kantiano sono gravate, infatti, di presupposti inerenti all'uomo, al mondo, alla conoscenza umana, ad abitudini metodiche appartenenti alla tradizione scientifica, per cui l'esigenza di radicalità propria dell'«autonomia conoscitiva» è, in quel quadro, destituita di ogni legittimità¹⁴⁵. Chiedersi come la conoscenza debba essere atteggiata affinché il mondo possa risultare conoscibile o, inversamente, chiedersi come il mondo debba essere fatto per risultare accessibile alla conoscenza, significa condannare la nostra riflessione a muoversi all'interno di condizionamenti empirici convergenti che sconfinano sul piano della biologia, dell'antropologia, dalla psicologia della «dottrina dell'oggetto», quando invece ciò che di a priori è ricavabile in ambito gnoseologico non può prescindere dal grado di riflessione espresso dalla fenomenologia trascendentale. Sotto questo profilo, anche l'apparente adesione di Husserl alla prima accezione kantiana di trascendentale, riguardante il chiarimento di ordine scientifico sulla possibilità di una conoscenza oggettivamente valida, non va per così dire a buon fine, poiché il comune richiamo alla correlazione – alla «mirabile correlazione», come viene presentata da Husserl – richiede che essa rientri in un contesto di riduzione, in cui anche la soggettività finirebbe per assumere dei corretti lineamenti fenomenologici¹⁴⁶. Riportando sul piano della considerazione fenomenologica la celebre distinzione kantiana tra «giudizi di percezione» e «giudizi di esperienza»¹⁴⁷, Husserl osserva come Kant non sia stato in grado di cogliere l'intenzione ultima di tale distinzione necessaria, proprio perché sprovvisto dei concetti di «fenomenologia» e di «riduzione fenomenologica» – il che gli impedì di svincolarsi del tutto dallo psicologismo e

¹⁴⁰ Husserl (1990), p. 87 (trad. adattata).

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 27

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ivi*, pp. 27 ss.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 22 (trad. modif. e adattata).

¹⁴⁵ Husserl (2002a), vol. I, p. 427 (Postilla alle *Idee*).

¹⁴⁶ Cfr. Husserl (1990), p. 27.

¹⁴⁷ Cfr. Kant (1995), p. 115.

dall'antropologismo. Solo la neutralizzazione del soggetto empirico, che procede dall'atteggiamento riduttivo, avrebbe potuto restituire un senso non «misterioso» a parole d'ordine così ingombranti come «appercezione trascendentale» e «coscienza in generale»¹⁴⁸. Se si prescinde dalla prima accezione kantiana di trascendentale, che attiene alla fondazione epistemologica della possibilità delle scienze, c'è un secondo significato di tale nozione che divarica ulteriormente Husserl da Kant, facendolo propendere per un diverso indirizzo di pensiero. Si tratta del concetto di trascendentale che si affaccia nella filosofia kantiana solo in maniera oscura o, per così dire, recessiva, allorché Kant adombra la presenza di un «*duplice* modo di fungere» dell'intelletto: in un caso, esso riguarda la costituzione della natura come oggetto delle scienze fisiche e, in particolare, la pratica d'idealizzazione matematica che presuppone un'«intuizione pura» conferita dall'alto alla «sensibilità»; nell'altro si ha invece a che fare con un «costante e nascosto fungere» che non cessa di «razionalizzare i dati sensibili», ottenendo come risultato quel «mondo oggettuale sensibile e intuitivo» che ha il ruolo di premessa empirica di ogni pensiero naturalistico e di quello che attua una matematizzazione dell'«esperienza del mondo circostante»¹⁴⁹. Secondo l'oscillare delle valutazioni husserliane, mentre il positivismo humiano dei dati sensibili dissolverebbe il mondo in mere apparizioni soggettive, interpretando la relativa conoscenza in termini finzionali che la equiparano a una «filosofia del *come se*»¹⁵⁰, l'autentica riflessione trascendentale non si sogna di contestare il mondo dell'esperienza quotidiana con il senso che gli compete nella sua attualità, e tale intenzione sembra affacciarsi già nel pensiero di Kant. Il sensismo empiristico si limita infatti a cogliere i dati sensibili, senza avvedersi che la percezione ci pone al cospetto direttamente delle cose, mentre Kant «ha guardato molto più in profondità»¹⁵¹ di Hume, mostrandoci il permanere delle cose, che ci appaiono già tali, in virtù di un'operazione latente che restituisce all'esperienza pre-scientifica la capacità di risultare conoscibile, a un livello più elevato, beneficiando dei vincoli necessari imposti dalle facoltà che trovano espressione nella matematica e nella logica¹⁵². La stessa possibilità di una scienza della natura poggia, dunque, sull'aver sentore di un mondo di oggetti, che la soggettività trascendentale realizza in quanto dotata di sintesi oggettivanti che predispongono appercezioni cosali e non semplici ammassi di sensazioni, intuizioni fantasmatiche o rappresentazioni soggettive¹⁵³. La tendenza embrionale a definire i contorni e il percorso graduale di una «fenomenologia della natura», che potrebbe anche essere considerata un «momento di transizione verso la nuova fenomenologia»¹⁵⁴, si scontra però col metodo regressivo del trascendentalismo kantiano che risale dal piano delle strutture oggettive di una natura universalmente conoscibile a quello delle facoltà soggettive che, tramite operazioni sintetiche e forme a priori, certificano una già riconosciuta legalità. A differenza del trascendentale fenomenologico, quello kantiano non si pone il problema della costituzione dell'oggettività, ma dà per scontato che esista una conoscenza oggettiva, consentendo a ritroso di ricostruire, in maniera analitica, le condizioni che la rendono possibile – stante il criterio che considera noto ciò che si cerca, per poi discendere da questo a oggettività in partenza

¹⁴⁸ Husserl (1950), p. 48. In difesa dell'autonomia della logica, Husserl si richiama spesso – nei *Prolegomeni* alle *Ricerche logiche* e in vari altri corsi di lezione – alla distinzione kantiana tra logica pura e logica applicata, che tendeva a contrastare ogni tentativo di *metabasis* categoriale e di degenerazione della logica a *Kunstlehre*. Tuttavia, in tema di filosofia trascendentale e della sua connotazione kantiana, Husserl ammette che – pur non volendo Kant fondare la teoria della conoscenza sulla psicologia o sulla scienza empirica delle attività dell'anima – nella sua «dottrina delle forme» è presente una «specie di psicologia», sopravvivendo dunque anche in Kant un certo psicologismo che dà luogo a un impianto di psicologia trascendentale. Cfr. Husserl (1990), pp. 9 e 49 ss.

¹⁴⁹ Husserl (1961/2008), p. 122 (trad. modificata); cfr. Husserl (1990), pp. 27 ss. Su ciò Kern (1964), pp. 239 ss.

¹⁵⁰ Husserl (1990), p. 137.

¹⁵¹ Ivi, p. 55.

¹⁵² Cfr. Husserl (1961/2008), p. 122.

¹⁵³ Cfr. Husserl (1990), pp. 43 e 55.

¹⁵⁴ Ivi, p. 56.

acquisite. Il punto di vista kantiano prende infatti le mosse dall'assunzione che vi siano forme a priori dell'intuizione e categorie dell'intelletto ugualmente aprioriche, per cui l'esperienza sarebbe già in tal senso duplicemente necessitata. Nella terminologia kantiana, vi sono condizioni che devono essere necessariamente soddisfatte affinché l'esperienza sia possibile. Al riguardo, Husserl riporta che nell'*Analitica trascendentale*, e precisamente nelle *Analogie dell'esperienza*, s'introduce il discorso di «proposizioni a priori, valide prima di ogni esperienza»: da ciò si evince che, «se non fossero valide, sarebbe impossibile una determinazione oggettivamente valida del tempo». In termini quasi «ricattatori» si sostiene, quindi, che «se una forma della scienza empirica dev'essere possibile, se dunque la natura dev'essere possibile nel senso di questa scienza, allora devono essere valide certe proposizioni»¹⁵⁵, ma il passaggio dalle *finzioni* soggettive alle *funzioni* di una soggettività intese come «forme di una coscienza umana in generale» non salvaguarda Kant nella tenuta del proprio sistema conoscitivo, poiché la massiccia presenza in esso di richiami antropologici lo fa scadere a un grado di relativismo scettico ancor più accentuato di quello di Hume¹⁵⁶.

Nel contesto kantiano, il termine trascendentale si oppone direttamente alla filosofia empiristica dell'esperienza, negando dignità alla tematica banalmente associazionistica, che aveva dischiuso le porte ad abitudine di ogni genere e, in senso stretto, al principio dell'abitudine, impossibilitato ad accompagnarsi a forme di connessione in senso stretto necessarie. Anche in Hume è presente una sorta di «rivolgimento copernicano», di ripiegamento nella sfera dei vissuti soggettivi, ma ciò non significa che il fallimento a comprendere la «validità delle leggi empiriche» fosse in realtà propriamente tale, poiché egli non aveva mai manifestato tale pretesa, negando anzi che la comprensione di un'evidenza del genere fosse possibile¹⁵⁷. Per Kant, invece, il distanziamento dal modo di procedere dell'empirismo comportava il riconoscimento dell'esistenza di condizioni di possibilità esperienziali, con evidente difficoltà a mostrare, però, quale fosse l'accesso a tali condizioni di possibilità e quale carattere in definitiva avessero queste supposte condizioni. È in questo nodo cruciale che il rapporto Husserl-Kant ottiene un ulteriore slancio, chiamando in gioco, in una sorta di rapporto triangolare, la filosofia dell'esperienza coltivata da Hume. Un punto fermo della fenomenologia è che la «conoscenza naturale sorge con l'esperienza e permane nell'esperienza». Nell'atteggiamento teoretico che suole definirsi «*naturale*», l'orizzonte di tutte le possibili indagini è racchiuso nella parola «mondo»¹⁵⁸. Nella fenomenologia trascendentale l'esperienza costituisce il solo fondamento da cui la conoscenza può trarre la propria legittimità. È solo il mondo dell'esperienza a poter determinare le forme in cui è possibile conoscerlo, poiché nell'esperienza non c'è solo un coacervo di contenuti empirici, ma vi sono anche i modi in cui essi si organizzano strutturalmente. Di conseguenza, la struttura dell'esperienza è già data con essa e non può derivare da aggiunte sintetiche di natura estrinseca, provenienti da un'attività giudicativa propria di una soggettività legiferante. L'esperienza non dipende da schemi concettuali proiettati su di essa, ma è caratterizzata, per Husserl, da strutture, ostensibili in maniera intuitiva, che «ci legano e pongono dunque richieste al nostro pensiero predicativo»¹⁵⁹. La fenomenologia si configura, infatti, come una logica dell'esperienza, poiché le datità che ne compongono la trama non difettano di «razionalità»¹⁶⁰, essendo la

¹⁵⁵ Ivi, p. 28.

¹⁵⁶ Cfr. ivi, pp. 9 ss., 51 e 53.

¹⁵⁷ Ivi, p. 9.

¹⁵⁸ Husserl (2002a), vol. I, p. 13. Cfr. Husserl (2002d), p. 513, laddove nelle annotazioni critiche al testo si riporta che Husserl, tra i vari modi, definiva la fenomenologia come un «empirismo radicale». In ogni caso, fin dal corso di lezioni tenuto tra il 1910 e il 1911, era chiaro come la fenomenologia non dovesse più essere semplicemente considerata come una dottrina delle essenze, ma si candidasse – sulla scorta di Avenarius e del suo concetto naturale di mondo umano – a essere una «fenomenologia esperienziale», in cui prendono corpo i temi dell'empatia e della riduzione estesa all'intersoggettività, cfr. Husserl (2008b).

¹⁵⁹ Husserl (2001), p. 101.

¹⁶⁰ Husserl (2012), p. 439.

stessa sensibilità uno «strato di *ragione latente*»¹⁶¹, con le sue regole intellettuali di concordanza e discordanza, che s'impongono in sede di costituzione della natura, estendendosi anche alla vita dello spirito. Di qui, la convinzione husserliana che l'esperienza abbia già la valenza di «metodo»¹⁶², che non necessiti di essere investita da una luce eteronoma, perché la materia – che è principio in quanto matrice della forma – non è priva di connotati distintivi, né è sottomessa al regno dei principi razionali e sovratemporali della metafisica. In questa linea, la fenomenologia husserliana sembra quasi rifarsi – ma con toni positivi – a una considerazione di Hegel, nella quale si attesta che l'«analisi dell'esperienza sensibile» – nel modo in cui era stata introdotta da Locke a Hume¹⁶³ – aveva sortito l'esito di «bandire la metafisica»¹⁶⁴. Nel quadro dell'impostazione fenomenologica, il problema della genesi viene affrontato dal punto di vista eidetico e la tematica dell'associazione è riscattata dalle sue limitazioni psicologiche, evidenziando come essa si basi su condizionamenti materiali. La problematica associativa risulta centrale sia per ciò che attiene alla costituzione oggettuale, sia per quella riguardante la soggettività, concepita come un sostrato di abitualità che si costituisce nell'«unità di una *storia*»¹⁶⁵. In ogni caso, è comunque nell'ambito dell'estetica fenomenologica trascendentale che l'associazione assume il ruolo più influente, nel pieno di quei «*problemi della filosofia trascendentale*», ritenuti da Husserl i «più difficili» tra tutti quelli «scientifici»¹⁶⁶.

4.

L'analisi intenzionale di stampo fenomenologico affronta le questioni gnoseologiche a partire dalla loro profondità noetica, incaricandosi di mostrare come il problema delle condizioni di possibilità dell'esperienza non possa essere risolto tramite il ricorso a condizioni di ordine intellettuale, inscritte in un disegno argomentativo a sfondo costruttivistico-razionale, ma debba rifarsi ai decorsi dell'esperienza, ovvero alle condizioni esplicitabili all'interno dell'indagine fenomenologica stessa. Il difetto che limita inesorabilmente l'impostazione del trascendentalismo kantiano ha, per Husserl, radici lontane, che si possono far risalire alla lettera a Marcus Herz del 21 febbraio 1772, la quale non a torto è stata vista come l'atto di nascita della *Critica della ragion pura*¹⁶⁷. In questo celebre documento, Kant adotta una nozione rappresentazionalistica d'intenzionalità, chiedendosi su cosa si fondi il rapporto tra le rappresentazioni che sono in noi e l'oggetto cui esse si rivolgono, ovvero da dove venga la concordanza che le nostre rappresentazioni devono realizzare con gli oggetti, tanto più se si tratta di rappresentazioni intellettuali basate su un'attività interna. Al riguardo, si può dire che tale problematica intenzionale preceda in Kant la stessa indagine conoscitiva, poiché essa s'interroga, in maniera preliminare, sulle condizioni in base a cui le nostre rappresentazioni sono ritenute passibili

¹⁶¹ Husserl (2002a), vol. II, p. 275.

¹⁶² Cfr. Husserl (1973c), p. 98 (Appendice IV, Capodanno del 1930-1931); Husserl (2008a), pp. 81 ss. (Appendice VI del dicembre 1933 o gennaio 1934).

¹⁶³ Il privilegio accordato da Husserl all'empirismo in senso ampio deriva dal suo essere refrattario ad ogni vuoto costruttivismo e alle più diverse forme di scolasticismo concettuale. Degli empiristi lo attrae il metodo di lavoro e il fatto di confrontarsi con problemi concretamente afferrabili. Al di là delle soluzioni spesso nient'affatto condivisibili, è il loro intuizionismo di base a risultare convincente per Husserl. Nelle mani degli empiristi qualcosa prende sempre forma: «si vede sempre *ciò che essi vedono e che essi vedono qualcosa*, che qualcosa si va delineando nello svolgimento del loro lavoro» (Husserl, 1989b, p. 161). Anche sul piano della filosofia trascendentale, Husserl fa riferimento a una serie di filosofie così atteggiare, che non traggono direttamente impulso dal pensiero kantiano, ma semmai dall'empirismo di Hume. In Inghilterra, va citato al riguardo J. St. Mill, che ebbe un grande impatto anche nella filosofia tedesca dell'Ottocento, mentre in Germania vanno segnalati Schuppe, Avenarius e altri esponenti dell'immanentismo, che perseguirono una filosofia di stampo trascendentale, senza però il dovuto radicalismo. Cfr. Husserl (1961/2008), p. 220.

¹⁶⁴ Hegel (1971), p. 202. Si tratta della parte dedicata alla filosofia di Jacobi in *Glauben und Wissen* (1802), laddove la filosofia di Locke e Hume viene derogatoriamente qualificata come «empirismo radicale».

¹⁶⁵ Husserl (2017), p. 150.

¹⁶⁶ Husserl (2019), p. 173.

¹⁶⁷ Cfr. Kant (1900/1922²), pp. 129-135.

di andar oltre se stesse, in direzione di qualcosa che ne costituisce il riferimento. Per certi versi, anche nella *Confutazione dell'idealismo*¹⁶⁸, inserita nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, si allude alla nozione più ovvia d'intenzionalità, allorché – seguendo la traccia della spazialità quale condizione di apertura a tutto ciò che ci si manifesta esteriormente – Kant revoca il privilegio di realtà e immediatezza accordato all'esperienza interna, conferendo all'«esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me»¹⁶⁹ la capacità di accreditare una coscienza empiricamente determinata della mia esistenza nel tempo, fino a fare intravedere il principio di una correlazione esperienziale peraltro viziata da un'ingenua visione trascendentale di stampo mondano, che rischia di compromettere l'esito di tale confutazione o di far derogare Kant dall'assunzione dei suoi stessi principi. Su queste basi, Kant restava assai distante dalla possibilità di venire a capo del problema della conoscenza in termini radicali. Nella sua concezione si palesa infatti il mantenimento di un «nucleo di trascendenza» che indica gli estremi naturalistici del pensiero kantiano, stretto su un versante da una mitica trascendenza cosale e, su un altro, dalla «realtà naturale di un soggetto», di una «persona umana», che si palesa corredato di «facoltà trascendentali e leggi funzionali»¹⁷⁰. Al riguardo, Husserl ha ben chiaro che i presupposti dogmatici si fanno soprattutto risentire «sul lato soggettivo»¹⁷¹, per cui l'esigenza fenomenologica primaria è di «escludere» qualsiasi richiamo a «facoltà» per non intorbidare la problematica gnoseologica e restituirla – esercitando la riduzione – alla sua purezza originaria¹⁷². Stando alla lettera a Herz, Kant sembra ritenere che il fondamento su cui si regge la relazione tra rappresentazione e oggetto sia da addebitare a un meccanismo di affezione causale, fortemente indiziato di tratti psico-fisici¹⁷³, che rimandano a una realtà esperienziale solo presupposta e dunque ipotetica. Di qui l'*impasse* che Husserl rileva con particolare riferimento alle «rappresentazioni intellettuali», ai concetti puri dell'intelletto o agli assiomi della ragion pura che, non essendo il portato di un'affezione oggettuale, dovrebbero potersi riferire a un oggetto o applicarsi alla realtà prima dell'esperienza, senza cioè aver potuto trarre ausilio da essa¹⁷⁴. Ma non essendo il nostro un «*intellectus archetypus*», Husserl ritiene che il rischio del realismo empirico kantiano sia quello di scivolare verso una metafisica alquanto datata, che oscilla tra un'armonia prestabilita e la dottrina malebranchiana della «visioni in Dio di tutte le cose»¹⁷⁵. Legittimo dunque chiedersi se la «filosofia trascendentale di Kant sia davvero in senso ultimo una filosofia critica»¹⁷⁶. A tutta prima, si tratta solo di un fenomenismo trascendentale, che ospita un concetto di a priori vigente in un ambito sprovvisto di credenziali fenomenologiche¹⁷⁷, per cui nel complesso la proposta conoscitiva kantiana è esposta se non a uno scetticismo vero e proprio a una forma di rassegnazione o di atteggiamento rinunciatario, destinato a perseguire un fine che non le è dato raggiungere per via di una contraddizione insolubile tra i compiti della conoscenza e gli strumenti di cui essa è fornita per assolverli.

Il divario che intercorre tra la nozione kantiana e quella husserliana di esperienza¹⁷⁸ si esprime, di conseguenza, anche in ordine al tema delle «condizioni di possibilità». A partire dal senso delle analisi fenomenologiche inerenti al campo della percezione, Husserl affronta il problema conoscitivo senza l'urgenza di tramutare la filosofia trascendentale in una sorta di teoria o di costrutto argomentativo. Husserl adotta, infatti, il metodo di

¹⁶⁸ Cfr. Kant (2004), pp. 425 ss. (B 274 ss.).

¹⁶⁹ Ivi, p. 427 (B 275).

¹⁷⁰ Husserl (2000), p. 103.

¹⁷¹ Husserl (1990), p. 50.

¹⁷² Ivi, p. 30.

¹⁷³ Ivi, pp. 16 ss.

¹⁷⁴ Husserl (2000), p. 109.

¹⁷⁵ Cfr. anche Husserl (1990), p. 19.

¹⁷⁶ Husserl (1990), p. 49.

¹⁷⁷ Cfr. ivi, p. 33, ma più in generale pp. 6 ss.

¹⁷⁸ Sull'esperienza come *fungierende Leistung* si veda Husserl (1966a), p. 288.

sondare il vivere soggettivo, nei suoi diversi gradi coscienziali, per cogliere lo svolgersi della conoscenza nella sua essenza più propria, venendo a capo di come il mondo smarrisca con ciò l'identità enigmatica proveniente dal suo essere in sé, per acquisire il senso e il valore accreditatogli dal suo costituirsi, e cioè dal manifestarsi nell'intreccio di operatività intenzionali di pertinenza intersoggettiva. È in tale contesto che la formazione di senso ottenuta dal progressivo esplicitarsi del mondo, quale autentico principio trascendentale di manifestatività, fuoriesce dal quadro di una teoria costitutiva di stampo kantiano, non rimandando più a un'ascosa «trascendenza metafisica» legata a «regole "trascendenti"» di una «causalità» ugualmente atteggiata, che reintrodurrebbe la larvata presenza di una *Bildertheorie*¹⁷⁹. Per un realismo empirico diretto, com'è quello husserliano, non c'è spazio per il controsenso di un mondo sottratto alla correlazione conoscitiva, che aprirebbe le porte a un idealismo soggettivo, con inevitabili risultanze relativistiche e psicologistiche, cui non riesce a sottrarsi nemmeno l'«idealismo formale» kantiano¹⁸⁰. Per Husserl, anche solo l'esposizione problematica di come sia possibile trascendere la coscienza per ottenere una conoscenza oggettiva inibiva di fatto la risoluzione del problema stesso. D'altronde, tale problema era solo apparente, per cui il compito della filosofia trascendentale non poteva essere quello di passare da un'immanenza fantasticata a una trascendenza non meno fantasticata, poiché la soggettività non può essere considerata come un'unità separata dal mondo e l'esperienza non consiste nell'unione di due dimensioni che possono mutare l'una indipendentemente dall'altra, potendosi armonizzare solo in maniera casuale. Soggettività e mondo non sono entità a sé stanti, ma sono viceversa intrecciati ed essenzialmente connessi tra loro. L'esistenza del mondo è qualcosa d'indubbio, ed esso si dà come un «universo esistente all'interno dell'esperienza che di continuo converge verso la concordanza»: in altri termini, come il mondo obiettivo che, nella sua realtà, «si costituisce nell'intersoggettività trascendentale come esistente per "chiunque"»¹⁸¹. Al riguardo, le radici del trascendentalismo fenomenologico – che non vuol essere una teoria tra le altre o rappresentare una tesi puramente filosofica – erano già presenti sotto traccia fin dagli inizi in apparenza «neutrali», all'insegna del fatto che l'obiettivismo husserliano e il titolo d'idealismo che gli compete non ha nulla a che fare con una dottrina di ordine metafisico, ma solo con la *chance* di garantire una teoria della conoscenza in sé coerente, intendendo con tale termine quella forma di gnoseologia che «non toglie di mezzo l'ideale interpretandolo psicologicamente, ma lo riconosce come condizione di possibilità di una conoscenza obiettiva in generale»¹⁸². Il carattere di universalità scientifica che Husserl rivendica per il proprio cosiddetto «idealismo» si traduce infatti in uno studio minuzioso, quasi microscopico, delle «operazioni essenziali» proprie della «vita conoscente stessa»¹⁸³, attraverso un costante *rückfragen* che impedisce di scindere la fenomenologia dal terreno trascendentale, facendone però qualcosa di assai diverso da un idealismo psicologico o anche solo kantiano¹⁸⁴.

L'obiettivo di radicalizzare e portare allo scoperto le verità che si nascondono al fondo del trascendentalismo kantiano non autorizza a vedere nella fenomenologia husserliana un ritirarsi nel solco di una tradizione di pensiero consolidata. L'iniziale idiosincrasia di Husserl per il criticismo, erede dell'ostilità brentaniana per quella forma di decadenza filosofica rappresentata dall'idealismo in senso lato, non viene in realtà mai scalfita dalla riformulazione husserliana di determinate questioni che stavano al centro della stessa

¹⁷⁹ Cfr. Husserl (2002a), vol. I, p. 103. In quest'occorrenza, la critica della coscienza segnica o d'immagine sembra avere come destinatario Alois Riehl.

¹⁸⁰ Cfr. Husserl (2015), pp. 84 e 105.

¹⁸¹ Husserl (2002a), vol. I, p. 428 (Postilla alle *Idee*).

¹⁸² Husserl (2015), p. 286.

¹⁸³ Husserl (1990), p. 139.

¹⁸⁴ Cfr. Husserl (2017), p. 161.

riflessione kantiana¹⁸⁵. Il motivo che guida la fenomenologia trascendentale non è dettato dall'adozione speculativa di una certa impostazione teorica, ma risente dello spostamento tematico o mutamento d'attitudine che scongiura la *metabasis* alla positività mondana in cui incorre il trascendentalismo classico, al fine d'introdurre alla «terza dimensione» della «vita profonda» che contrasta, in maniera insanabile, con l'aspetto bidimensionale della «vita in superficie» di stampo obiettivistico¹⁸⁶, quasi che il piano orizzontale delle *relations of ideas* humane potesse così venire trasformato – al riparo delle sue deformazioni naturalistiche – nella verticale profondità di una finora occultata soggettività trascendentale. Certo, a differenza di quanto si registra nello statico descrittivismo brentiano¹⁸⁷, Kant ha avuto il merito di mettere a punto quel concetto fondamentale di sintesi che trova un suo corrispettivo più evoluto nella *Leistung* husserliana, la cui conduzione – legata a rilievi eidetici e a una necessità incondizionata – ha consentito di sottrarre il campo delle implicazioni e connessioni intenzionali ai limiti cui erano state consegnate pur nel loro contrassegnare esperienze di oggetti unitariamente determinati¹⁸⁸. Di qui, l'esigenza di tradurre in un *atteggiamento fenomenologico de iure* le aperture concettuali che in Kant rimanevano rinchiusi *de facto* a un livello d'ingenuità naturalistica¹⁸⁹. Se gli empiristi erano incorsi in una cecità di ordine gnoseologico, Kant e i kantiani erano invece «ciechi per l'elemento fenomenologico»¹⁹⁰. Ma a parte ciò, se Kant aveva sostanzialmente ristretto all'intuizione sensibile la propria nozione di esperienza, assumendo una distinzione fin troppo rigida tra sensibilità e intelletto, la fenomenologia husserliana non sottostà a questo tipo di limitazione realizzando il compito non solo di criticare il piano della vita ingenua, ma di esercitare una critica anche dell'esperienza e della conoscenza trascendentali¹⁹¹.

Se l'*epoché*, come sospensione dell'atteggiamento naturale, rappresenta l'atto d'ingresso nell'esercizio propriamente filosofico, la riduzione in quanto tale funge da tematizzazione della risultante noematica di tale atto operativo, ovvero della correlazione tra la soggettività e il mondo che le si manifesta. Tale dispositivo metodico getta le condizioni non solo per superare, a un tempo, idealismo soggettivo e dogmatismo metafisico, ma soprattutto rende possibile l'accesso al dominio dell'esperienza trascendentale¹⁹², che Kant avrebbe considerato alla stregua di un paradosso. Mentre per Kant con «esperienza» si deve intendere, con qualche margine di oscillazione, una forma di conoscenza empirica, e più precisamente l'elaborazione del dato sensibile da parte della spontaneità intellettuale, ovvero quella sintesi conoscitiva che è il prodotto di un'integrazione formale della passività dei materiali sensibili¹⁹³, al fondo della concezione allargata dell'esperienza husserliana non sopravvive la dicotomia tra sensibilità e intelletto, tra sensibile e intelligibile, in base a cui per Kant l'esperienza poteva assumere solo un indirizzo fenomenico-mondano, ma in

¹⁸⁵ In maniera convincente, Farges ha osservato come anche la critica di Schopenhauer a Kant possa aver influito sul pensiero di Husserl (Farges, 2020, pp. 265 ss.).

¹⁸⁶ Cfr. Husserl (1961/2008), pp. 147 ss.

¹⁸⁷ Cfr. Husserl (2017), pp. 113 ss.

¹⁸⁸ Cfr. Husserl (1990), p. 44 e 127.

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 125 ss.

¹⁹⁰ Husserl (2019), p. 240.

¹⁹¹ Cfr. Husserl (2017), pp. 101 ss. e 235 ss. In Husserl (2002e), pp. 15 ss., Testo n. 1, ottobre 1926, laddove l'«idealismo trascendentale», nella sua accezione fenomenologica, non disgiunge tra atteggiamento naturale e atteggiamento trascendentale, ma ne prevede in qualche modo una «sintesi». Cfr. Husserl (2007), pp. 154 ss.

¹⁹² Cfr. Husserl (1990), pp. 140 ss.; Husserl (2007), pp. 211 ss.

¹⁹³ Kant (2004), p. 355 (B 218), laddove si indica con esperienza una «sintesi delle percezioni», che però non è presente a sua volta nelle percezioni stesse, ma rinvia all'«unità sintetica del molteplice delle percezioni» contenuta nella coscienza – unità che rappresenta il momento «essenziale» della conoscenza riguardante gli oggetti dei sensi, e quindi anche dell'esperienza in tale accezione. In questo senso l'esperienza viene anche concepita come «conoscenza oggettiva dei fenomeni» (*ivi*, p. 391, B 246). Diverso è invece il caso in cui l'esperienza non costituisce più un prodotto fornito dall'intelletto, ma piuttosto una delle fonti discrete della conoscenza, ovvero quella che apporta la «materia grezza delle impressioni sensibili», con cui *ha inizio* ogni nostra conoscenza di oggetti (*ivi*, p. 69, B 1).

essa trova spazio anche l'esperienza costitutiva di sé, che Kant aveva invece relegato alla dimensione psicologica del soggetto. In tal senso, la prospettiva assunta dalla fenomenologia trascendentale rilancia, in luogo di un'attenzione ristretta alle «condizioni di possibilità» della conoscenza, il tema del «conoscere» nella sua interezza, assumendo i contorni di un'«egologia trascendentale», ovvero di quel principio che esprime la trascendenza anche di ciò che appartiene alla sfera della soggettività costituente. La curvatura egologica assunta dalla fenomenologia trascendentale investe quindi in maniera moderata sulla generica problematica conoscitiva, che attiene kantianamente alla certificazione dell'oggettività esperienziale attraverso le funzioni unificanti dell'intelletto e l'attività logica dell'«io penso», per tematizzare l'accesso diretto al trascendentale sotto forma di apprensione del proprio sé da parte della soggettività, di esplicitazione dell'io tramite l'io stesso. In questo modo, la realizzazione trascendentale della fenomenologia porta alla dimostrazione di un certo idealismo, attraverso il «disvelamento sistematico dell'intenzionalità costituente stessa»¹⁹⁴, che interroga la soggettività circa il ruolo attinente alla «costituzione trascendentale di tutte le trascendenze, anzi di tutte le oggettualità in generale»¹⁹⁵.

Andando al cuore di un'attività costitutiva che sfuma in un campo d'intenzionalità implicita, la fenomenologia costitutiva dell'*ego* sfugge all'insidia idealistica di considerarne l'attività operativa come interamente riassorbita nella sua pura forma, per cui invece d'incrementare la distinzione tra io trascendentale e io empirico, che aveva reso ancor più equivoca la loro eventuale partecipazione, l'analisi fenomenologica dell'*io puro* non ne fa una figura stilizzata, distante da un coinvolgimento operativo, ma attua una chiarificazione del problema egologico che assume l'inerenza di tali «lati» trascendentali dell'io alla sua piena concrezione. In parallelo, anche il tema della costituzione del mondo non viene ricondotto al filo rosso delle funzioni giudicative di un io dichiaratamente gnoseologico, ma si lega a una concezione dell'esperienza che è anzitutto corrente di vita. Viceversa, sul versante del trascendentalismo kantiano il metodo, a un tempo *regressivo* e *costruttivo*, considera l'esperienza come un dato neutro da cui prender le mosse, acquisendolo come un fatto indubitabile di cui dover render conto, e cioè di cui mostrare la legittimità in ragione delle relative condizioni di possibilità, ascrivibili alle forme categoriali e alle funzioni di matrice intellettuale che perimetrano il campo di azione di una soggettività trascendentale, a cui compete l'unica *attività di sintesi* che può imprimere al materiale esperienziale la forma necessaria per convalidarne e obiettarne il senso. Quest'atto d'imperio di un'enigmatica soggettività kantiana che – prescindendo dal vero problema umano – pone il terreno fenomenico dell'esperienza sotto l'égida della propria operatività logico-trascendentale, ha il difetto di duplicare il problema metafisico, ora presente anche sul versante della soggettività trascendentale. Fuoriuscendo dal regno dell'ovvietà in cui confluiscono tutte le evidenze naturali e quelle scaturite dalle scienze obiettive, Husserl ritiene che il problema di come si costituisce l'oggettività non possa limitarsi a presupporre l'opera di una soggettività che in quanto tale non poteva nemmeno essere descritta. Nel liberarsi da tutte le questioni erroneamente poste dalla filosofia kantiana, La fenomenologia avverte l'importanza non già di «assicurare l'obiettività, ma di comprenderla»¹⁹⁶, poiché il criterio dell'obiettività non poteva essere trascendentalmente implicito in essa.

Contro ogni impostazione obiettivistica, il trascendentalismo afferma che il «senso d'essere del mondo della vita già dato è una *formazione soggettiva*, è un'operazione della vita esperiente, della vita prescientifica. In essa si costruisce il senso e la validità d'essere del mondo, e di volta in volta *del* mondo che vale realmente per colui che rispettivamente esperisce», per cui anche il mondo della scienza, quello «obiettivamente vero», non è che

¹⁹⁴ Husserl (2017), p. 64 (*Lezioni parigine*).

¹⁹⁵ Husserl (1966a), p. 311 (trad. modificata).

¹⁹⁶ Husserl (1961/2008), p. 215 (trad. modificata).

una «*formazione di grado più elevato*», fondata sull'esperienza sottostante¹⁹⁷. Sotto questo profilo, il problema della costituzione dell'oggettività non può dunque essere affrontato, come in Kant, chiamando in causa le condizioni di possibilità in veste vagamente rappresentazionalistica¹⁹⁸, ma necessita di un approccio che prescinda da tutte quelle sostruzioni che appartengono a una «metafisica senza limiti»¹⁹⁹. La domanda da porsi, per la fenomenologia, non è come nasca l'esperienza, ma «cosa “vi è” in essa, cosa da essa, in quanto datità assoluta, e grazie alla sua essenza, è da desumere, cosa essa rivela come suo proprio contenuto e senso in modo puramente fenomenologico»²⁰⁰. Pur collocandosi sotto il segno dell'a priori, la fenomenologia husserliana non ha dunque a che fare con quella forma di esperienza che non può essere di fatto esperita, ma attraverso il riscontro dell'a priori materiale – la cui peculiare legalità e contingenza²⁰¹ rappresenta per Kant una *contradictio in adiecto* – essa tematizza la struttura relazionale propria dell'«essenza dell'esperienza»²⁰². Come filosofia dell'esperienza, il cui procedimento si contrappone a quello di ogni idealismo razionalistico, la fenomenologia trascendentale diverge dalle filosofie che trattano solo di forme e funzioni conoscitive, delle rispettive condizioni o di principi ontologici di fatto non esperibili. Per questo, le stesse condizioni di possibilità dell'esperienza vanno concepite in accezione eidetica, giacché «il senso che si trova per essenza nell'esperienza, nella percezione, nel ricordo, e così via, deve fornire la norma ultima in ordine alla valutazione della legittimità del senso di ogni interpretazione dell'essere reale»²⁰³. Essendo fornita di una struttura autonoma che non dipende da aggiunte di ordine discorsivo, l'esperienza è in grado di esibire da sé la propria interpretazione. Pertanto, le condizioni di possibilità dell'esperienza – di stampo rigorosamente eidetico – sono immanenti all'esperienza stessa, essendo cioè presenti «nella sua *essentia* [...] L'essenza dell'esperienza, che l'analisi dell'esperienza fenomenologica indaga, è la stessa cosa della possibilità dell'esperienza, è *eo ipso* condizione di possibilità dell'esperienza. Aspettarsi qualcosa dall'esperienza che contrasti con la sua essenza in quanto esperienza della cosa [...] significa interpretare l'esperienza e l'oggettualità dell'esperienza in modo assurdo»²⁰⁴.

5.

La profondità del pensiero husserliano si estrinseca in un'estensione quanto mai ampia senza però mai perdersi in essa, rivendicando un'essenziale pluridimensionalità dell'esperienza a fronte delle posizioni speculative che ritengono di dover stabilire in anticipo ciò a cui essa può dare accesso. La traccia empiristica che la fenomenologia segue assume una rilevanza notevole nel serrato confronto con il modo di procedere kantiano. Uno dei luoghi in cui si registra la massima tensione dottrina riguarda il tema delle categorie e la loro necessaria deduzione – tema che s'inscrive nell'intero impianto del trascendentalismo kantiano. Al riguardo, un'immagine che forse ha contribuito a confondere ulteriormente i profili dell'idealismo trascendentale e della fenomenologia

¹⁹⁷ Ivi, p. 97.

¹⁹⁸ Anche nell'*Estetica trascendentale* compare il legame tra correlazione e rappresentazione, laddove Kant definisce la sensazione come «l'effetto di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi veniamo affetti da quest'oggetto stesso». Ciò che scaturisce da questo modo di rappresentazione è «l'intuizione empirica», mentre il «fenomeno» è il suo oggetto indeterminato, ovvero ciò che appare. Cfr. Kant (2004), p. 113, (B 34).

¹⁹⁹ Husserl (1990), p. 69. Riguardo alle sostruzioni di un pensiero *bodenlos*, cfr. Husserl (2001), p. 216, Appendice XIII, probabilmente del maggio 1927. Sull'esperienza come una fonte di legittimazione inaggrabile e come «istituzione originaria dell'essere-per-noi di oggetti aventi lo stesso senso oggettuale», cfr. Husserl (1966a), p. 204 (trad. modif.).

²⁰⁰ Husserl (2007), p. 171.

²⁰¹ Cfr. Husserl (1966a), pp. 35 ss.; sulla circostanza che «ogni fatto abbia il suo a priori», cfr. Husserl (2001), p. 121.

²⁰² Husserl (2009a), p. 172.

²⁰³ Ivi, pp. 171 ss.

²⁰⁴ Ivi, p. 172.

trascendentale, è quella che compare in cima all'*Analitica dei concetti* kantiana, laddove si spiega quale debba esser il compito peculiare di una filosofia atteggiata in senso trascendentalistico. Al riguardo, Kant precisa che un'analitica siffatta non va intesa come il procedimento di scomposizione abituale mediante cui si attua un'analisi dei concetti in base al loro contenuto, ma che l'ufficio proprio di una filosofia trascendentale consiste nell'analizzare la facoltà stessa dell'intelletto, per risalire in essa alla genesi dei concetti. Questo apparente tentativo di calarsi nelle profondità più recondite della soggettività trascendentale avviene, per Kant, seguendo i «concetti puri fino ai loro primi germi e alle loro prime disposizioni nell'intelletto umano, lì dove essi stanno pronti, fino a quando non vengano finalmente sviluppati in occasione dell'esperienza e, proprio mediante lo stesso intelletto – una volta liberati dalle condizioni empiriche che vi inerivano –, non vengano presentati nella loro purezza»²⁰⁵. Ciò che in questo contesto è in gioco non è quindi il piano di un'analisi logica dei concetti, in cui si procede a scinderli nelle loro singole note costitutive, ma un'indagine che mira a esaminare la possibile costituzione degli oggetti stessi, in ragione delle condizioni intellettuali pure che fungono da articolazioni necessarie dell'oggettività. Stante che, malgrado l'ambigua terminologia kantiana, tali forme concettuali non partecipano di una natura propriamente innata e che la loro scoperta esula da procedure di ordine psicologico, la possibilità delle categorie o concetti a priori discende da un'analisi trascendentale a cui va sottoposto l'«uso puro dell'intelletto», nel quale è lecito individuare il «luogo di nascita» di tali concetti²⁰⁶, che sono opera infatti di una spontanea produzione intellettuale. In quanto analisi della conoscenza intellettuale pura, l'analitica kantiana restringe l'ambito del proprio intervento, isolando l'intelletto «da tutto ciò che è empirico», nonché da «ogni sensibilità», per cui spetta solo a un'«unità» assoluta di tal genere, «che sussiste di per se stessa, a se stessa sufficiente, e non aumentabile mediante alcun'aggiunta che le sopravvenga dall'esterno»²⁰⁷, indagare la provenienza dei concetti puri nella loro più nitida integrità, priva cioè di qualunque commistione empirica. Se poi si considera che l'intelletto, per reperire tali fonti prime della conoscenza, ha come filo conduttore o principio l'*attività giudicativa*, e segnatamente quella «funzione dell'unità» che ne costituisce il nucleo portante, va da sé che l'analisi in questione ha l'obbligo di garantire la completezza della propria disamina, per soddisfare quelle esigenze di sistema avanzate dalla struttura formalmente unitaria della conoscenza a priori e della pura facoltà intellettuale, che ne fissa tautologicamente l'estensione.

Nell'analitica kantiana non c'è traccia di un autentico interesse per la vita di coscienza e per quell'auto-esplorazione della soggettività trascendentale che, in Husserl, non abbandona mai il piano descrittivo che compete alle condizioni di manifestatività dell'esperienza fenomenica. A fronte di un'analisi intenzionale che si svolge rigorosamente «sotto l'aspetto noematico»²⁰⁸, avendo come filo conduttore il senso immanente della genesi costitutiva, Kant non pratica il *regredire* tipico della *riduzione* husserliana – che getta luce sui nessi operativi in cui si formano i concetti, nel passaggio senza soluzione di continuità dalla sensazione all'intellezione – ma impone un *risalire* all'unitarietà di una connessione sistematica, che circoscrive l'«isola» di una coscienza pura in cui sono arroccate le funzioni di una soggettività, che solo misteriosamente potrà assolvere a quei compiti trascendentali che si vede ascritti per mera petizione di principio. In tal senso, la contrapposizione tra l'idealismo trascendentale e il modo di pensare della fenomenologia si evince già dal fatto che la riduzione fenomenologica non è la parodia della rivoluzione copernicana, ossia del tentativo di far rientrare gli oggetti nell'orbita delle forme della conoscenza, ma prende viceversa il posto dell'estetica trascendentale, in quanto le è demandata la funzione ostensiva dei dati originari, che in Kant sono invece sottomessi a forme dell'intuizione, suscettibili di un trattamento intellettuale che prelude all'affermazione di sintesi

²⁰⁵ Kant (2004), p. 187 (B 91).

²⁰⁶ *Ibidem*, ma cfr. anche p. 144 (B 120).

²⁰⁷ *Ibidem* (B 90).

²⁰⁸ Husserl (2017), p. 119.

concettuali garantite, nella loro affidabilità, dall'organo logico del pensiero. Prescindendo dalla dimensione descrittiva dell'esperienza, la soggettività trascendentale kantiana – che certifica con l'assenza di riferimenti empirici il proprio ruolo di fondazione gnoseologica – esclude l'esistenza di legami e modi di strutturazione intrinseci ai contenuti esperienziali, per poter ritrovare così, nei meandri dell'esperienza, tracce rassicuranti del proprio sistema formale, con l'obiettivo di assicurarsi quella funzione ordinatrice che esprime una «conoscenza per concetti» improntata a connessioni discorsive di elementi molteplici, sprovvisti di un'autonoma configurazione. Nel suo ridursi a fenomeno, l'oggetto della conoscenza finisce per prestarsi dunque a quelle determinazioni a priori, che costituiscono l'unico elemento formale rilevante ai fini dell'oggettività conoscitiva, che – fondata su parametri di pura idealità – ricambia in tal modo la conoscenza con un oggetto del tutto alla sua portata.

È chiaro, del resto, che l'atteggiamento kantiano attua solo una restrizione preventiva e non una riduzione vera e propria, giacché le simmetrie estetico-noetiche che imprimono al costruito teorico di Kant un inconfondibile stile architettonico, sono solo il frutto di un'artificiosa corrispondenza e di una ricercata specularità, la quale tenta di unire estremi giustapposti e discreti tramite il necessario inserimento di un termine medio – lo schema trascendentale²⁰⁹ – che in qualità di costruzione formale può solo produrre l'esito *figurato* di un'auspicata congruenza tra elementi di fatto *eterogenei*, preparando la soluzione di una sintesi a priori che deve necessariamente poter unire ciò che per principio va invece tenuto distinto. Senza potersi richiamare alla *pregnanza figurale* con cui lo schematismo fenomenologico rende percettibile la reciproca inerenza strutturale tra momenti estetici e momenti analitici, il metodo kantiano tenta l'impresa di affermare l'omogeneità di una correlazione attraverso un'operazione unificante che – nella sua committenza soggettiva – resta sospesa all'ipotesi di poter legare in maniera necessaria ciò che si presume radicalmente separato, quando in fondo l'unica via percorribile sarebbe quella di legittimare un'unione tra ciò che si è solo simulato di distinguere. Lo schema trascendentale è lo strumento che tenta di rendere omogenei due poli o termini opposti, assolvendo la propria funzione nel tempo per dare in qualche modo la mano al sensibile e al categoriale, alla sensibilità e all'intelletto, armonizzando le fonti discrete della conoscenza. Tale funtore di mediazione si rende necessario per colmare un dualismo tra esse, che renderebbe impossibile qualunque rapporto, fintantoché tra logica ed esperienza s'imponesse un distacco assoluto. L'esigenza di ovviare a un'assenza di relazione tra formalismo logico ed esperienza temporale determina l'emersione dello schema, che Kant non a caso definisce come un'«arte nascosta nella profondità dell'anima umana»²¹⁰, di cui però non potremo facilmente strappare alla natura il segreto del suo uso e la sua intima morfologia. Per questo, non potremo mai isolare in maniera definitiva l'attività gestaltica della natura, che non si scopre mai del tutto ai nostri occhi. Senza l'istituzione di un legame tra gli estremi considerati il pensiero concettuale risulterebbe irrimediabilmente vuoto, per cui l'istanza di mediazione rappresentata trascendentalmente dallo schema sembra poter scongiurare tale evenienza. Il rischio è però di riproporre i presupposti metafisici che si trovano su entrambi i fronti, dal momento che tale correlazione non è reversibile, ma anzi risulta sbilanciata in uno dei due sensi, poiché trattandosi della «condizione formale e pura della sensibilità»²¹¹ lo schema rende solo possibile la pensabilità dei dati, senza materialmente cogliere perché essi possano essere pensati così e non altrimenti. In questa cornice problematica, la fenomenologia s'incarica invece d'illustrare il senso di uno schematismo fenomenologico, in cui la strutturalità dell'esperienza – con la presenza di un tratto eidetico-categoriale che permea la sensibilità – autorizza a intravedere la reversibilità e l'inerenza tra momento estetico e momento logico.

²⁰⁹ Cfr. Kant (2004), pp. 301 ss. (B 176 ss.).

²¹⁰ Ivi, p. 307 (B 180 ss.).

²¹¹ Ivi, p. 303.

La situazione in cui si colloca la dottrina dello schematismo è conseguenza diretta del rapporto equivoco tra deduzione metafisica e deduzione trascendentale. L'ingenuità trascendentale con cui Kant postula la positività aprioristica della logica formale, esentata dal sottoporre le proprie formazioni oggettuali a un'autentica procedura costitutiva, ovvero a un'istanza logico-trascendentale di stampo fenomenologico, finisce per avallare la presenza nell'analitica pura kantiana di un elemento empirico, introdotto da Kant come inconsapevole motivo psicologico-naturalistico attraverso la deduzione delle categorie dalle forme logiche del giudizio. Malgrado la critica kantiana della ragione avesse «interrotto il sonno dogmatico del razionalismo», il fatto stesso che Kant non fosse riuscito nemmeno a scalfire l'enigmaticità inerente al «senso d'essere del mondo quotidiano», che pretende di qualificarsi come mondo della «vera realtà scientifica», orienta la fenomenologia trascendentale verso quella «regressione autentica e radicale» capace d'individuare una «via che, a differenza delle teorie regressive di Kant, portasse a una teoria autentica, che poi non doveva più svolgersi in senso regressivo, ma risalire dai fondamenti ultimi, dunque progressivamente»²¹². Su questa via sembrava essersi in verità incamminato anche Kant, prima che subentrasse in lui la preoccupazione di sopprimere – in quanto forse troppo esposta in senso psicologico – la *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto* contenuta nella prima edizione della *Critica della ragion pura*²¹³. Invece di evitare – come nel caso delle «facoltà dell'anima» – ogni riferimento a ciò che eccedeva la portata della deduzione trascendentale, di ripulire l'analitica da quei residui psicologico-naturalistici che rendevano la sua logica formalmente impura, o soprattutto d'incorrere nello psicologismo trascendentale, come posizione che reifica la stessa soggettività trascendentale, facendo uso del mondo oggettivo nell'indagine che dovrebbe viceversa chiarirne la costituzione, l'attività riformatrice di Kant si condensò nel rimuovere la cosiddetta *deduzione soggettiva*, che agli occhi di Husserl appariva significativamente carica di elevati tratti noetici, e come tale già in qualche modo indirizzata a una ricerca di fondazione, che deve di principio comportare una riflessione sugli atti costitutivi dell'oggettività e sulla loro formazione genetica.

L'approccio psicologico, su cui si regge necessariamente la deduzione soggettiva, venne dunque lasciato cadere da Kant in quanto non rientrava «in maniera essenziale» nel «fine principale» che egli si era proposto, benché mantenesse certo «grande importanza» al riguardo²¹⁴. A ben vedere, però, tale genere di deduzione sembra possedere un primato rispetto a quella oggettiva, per il fatto stesso di contenere i requisiti metodici che determinano il passaggio – in ordine alle possibilità della conoscenza – da una dimensione metafisica a una propriamente trascendentale, avviando per così dire dall'interno il superamento di un'impostazione ancora psicologica, con l'auspicato approdo a una filosofia senz'altro trascendentale. Cogliendo forse in tale spettro problematico il rapporto di contiguità che ha scandito l'evoluzione dalla psicologia eidetica o fenomenologica alla fenomenologia trascendentale *tout court*, Husserl ha destinato più volte, a vario titolo, un'attenzione benevola alla deduzione soggettiva di Kant, intravedendovi i lineamenti di un'analisi intenzionale della vita coscienziale, che punta direttamente a ritrovare le «fonti originarie»²¹⁵. In questo contesto, l'interesse che Husserl mostra per il tema della sintesi

²¹² Husserl (1961/2008), pp. 479 ss. (Appendice XV, 1936 o 1937). Anche in quest'occasione, Husserl ribadisce che nella ricerca dei suoi compiti trascendentali e del rispettivo metodo di fondazione ultima, la fenomenologia non è stata «determinata criticamente» da Kant, ma semmai in maniera più diretta da Descartes e dall'empirismo inglese, e in modo speciale da Hume.

²¹³ Kant (2004), pp. 1202 ss. (A 95 ss.). Cfr. Husserl (2002a), vol. I, p. 153, laddove si sottolinea come Kant si fosse mosso già su un terreno fenomenologico, senza peraltro riconoscerlo come campo di lavoro di una scienza eidetica rigorosa. Pertanto, avendolo frainteso in senso psicologico, egli finì per abbandonarlo. In Husserl (2016), pp. 217 ss., pur rilevando in Kant carenze per ciò che riguarda il metodo e la problematica della fenomenologia, Husserl rileva che nella deduzione trascendentale della prima edizione era già «abbozzato un primo sistema delle sintesi trascendentali».

²¹⁴ Ivi, pp. 15 ss. (A XVI ss.).

²¹⁵ Cfr. Husserl (1961/2008), pp. 122 ss., 133 ss. e 479; Husserl (1990), pp. 29 e 178 ss.; Husserl (2016), pp. 217 ss.; Husserl (1966b), pp. 275 ss. e 392 ss.; Husserl (2001), pp. 96 ss. Oltre all'impostazione di fondo

sollevato per la prima volta da Kant, e in particolare per la «sintesi trascendentale della facoltà d'immaginazione»²¹⁶ («sintesi figurata» o «speciosa»²¹⁷), che con la sua funzione riproduttiva è alla base di ogni possibile sintesi esperienziale, delinea un intreccio esegetico con l'acuta riflessione heideggeriana. Nel suo *Kantbuch* del 1929, Heidegger aveva infatti richiamato l'attenzione sul cambiamento intervenuto, nel passaggio dalla prima alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, circa il ruolo attribuito all'immaginazione trascendentale. Infatti, anche se solo in una nota della sua copia di lavoro, Kant non definisce più l'immaginazione una «funzione dell'anima» («cieca», e cioè inconscia, ma «indispensabile»), bensì una «funzione dell'intelletto»²¹⁸, revocandole quindi l'autonomia che ne faceva la terza facoltà o fonte originaria accanto a sensibilità e intelletto²¹⁹, per ridurla a mero «effetto dell'intelletto sulla sensibilità»²²⁰. La posizione di Kant sembra dunque arretrare da quella prima attribuzione all'immaginazione trascendentale di una funzione intermedia nella formazione della conoscenza pura, per reintegrarla a mero strumento ausiliario dell'intelletto, salvaguardando così, in maniera strenua, la supremazia della ragion pura, giacché la conoscenza di un oggetto richiede, al di là delle semplici condizioni formali della sensibilità, quelle condizioni di unità che solo un atto sintetico di natura intellettuale (ovvero, concettuale e giudicativa) è preposto a fornire²²¹. Se nella prima edizione della *Critica* Kant aveva avvertito il lettore di non «lasciarsi distogliere dall'oscurità» di un cammino «che non era mai stato ancora battuto»²²², e che egli sperava di poter rischiarare nel prosieguo della trattazione intrapresa, ora tale ripiegamento che ricaccia nell'ombra il tema della chiarificazione della facoltà dell'immaginazione nel suo aspetto trascendentalmente «sconcertante» annulla di fatto il progetto di compiere una ricognizione che disveli «l'essenza della soggettività del soggetto»²²³, a cui si lega in maniera indissolubile la questione della trascendenza del conoscere.

L'abisso dell'ignoto spalancatosi di fronte a Kant con l'irruzione della problematica dell'immaginazione – vista come facoltà «non solo specificamente umana, ma per di più

della deduzione soggettiva, che prometteva di dischiudere il vero terreno fondativo, Husserl è attratto in particolare dalla dottrina kantiana delle sintesi – una nozione del tutto assente nella dottrina brentaniana dell'intenzionalità – che compare in tale deduzione (nella forma di sintesi dell'apprensione nell'intuizione, della riproduzione nell'immaginazione, della ricognizione nel concetto). Essa attiene al lato noetico dell'analisi intenzionale, avendo tra l'altro a che fare più con il concetto di costituzione che con quello di unificazione: cfr. Husserl (1990), pp. 43 ss., 54 ss. e 127. Su tali aspetti cfr. Kern (1964), pp. 249 ss., ma in particolare Holenstein (1972), che mostra come l'attenzione di Husserl per la nozione di sintesi – che in Kant egli vede ancora atteggiata in maniera oscura (Husserl, 1966b, p. 392) – attraversi l'intero percorso della filosofia husserliana dalla *Filosofia dell'aritmetica* fino alla dottrina della sintesi passiva nell'ambito della fenomenologia genetico-costitutiva. L'importanza di tale nozione per la fenomenologia viene a segnalarsi ancor più in Husserl (2017), p. 48 (*Lezioni parigine*) e 114, in cui la «peculiarità della sintesi» assurge a «caratteristica fondamentale della coscienza» e dell'analisi intenzionale nel suo complesso. Trattando della coscienza di unità sintetica e della sintesi d'identificazione oggettuale, Husserl parla dell'«oscuro titolo kantiano di sintesi» (Husserl, 2002d, p. 86).

²¹⁶ Kant (2004), pp. 1209 ss. (A 100 ss.).

²¹⁷ Ivi, p. 267 (B 151). Con ciò s'intende la «sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile».

²¹⁸ Ivi, p. 203 (B 103); p. 1324, n. 61.

²¹⁹ Ivi, p. 235, n. a (A 94).

²²⁰ Ivi, p. 269 (B 152).

²²¹ Cfr. Heidegger (1985), pp. 140 ss. Ma circa il tema dell'«immaginazione trascendentale come radice dei due ceppi» cfr. ivi, pp. 123 ss. Sul preservare l'*Estetica* e la *Logica trascendentale*, portandole tuttavia all'unità cfr. Heidegger (2002), pp. 51 ss.

²²² Kant (2004), p. 1207 (A 98).

²²³ Cfr. Heidegger (1985), in particolare pp. 143 ss. Nella solita alternanza tra elogi per le anticipazioni effettuate e rilievi più negativi per ciò che riguarda il rigore metodico, l'approssimazione tematica e la minore profondità rispetto alle considerazioni di Descartes e di Hume, Husserl riconosce peraltro a Kant di aver avuto sentore, più di tutti coloro che l'hanno preceduto, delle «strutture essenziali» della soggettività trascendentale, ancorché ciò sia stato visto con una «forza intuitiva che non si serve di esempi» (Husserl, 1989b, p. 210).

sensibile»²²⁴ – non viene però colmato dal semplice passaggio di consegne da una considerazione psicologica a una conclusivamente logica, giacché – come osserva Heidegger – proprio l’orientamento esclusivo alla «ragion pura» rende ancora «più psicologico» l’esito del procedimento kantiano²²⁵, rischiando di far cadere in un vuoto di incompletezza la sua indagine trascendentale. Ma a parte il fraintendimento psicologico della deduzione soggettiva, per Husserl le oscurità della filosofia kantiana e del suo metodo regressivo riguardavano, in primo luogo, un concetto di soggettività trascendentale che – funzionale a un discorso essenzialmente mitico – non poteva esser restituito in termini intuitivi. Da qui invece la legittima convinzione che «il nostro essere umano e la vita di coscienza che gli appartiene, con la sua profondissima problematica concernente il mondo, sia il luogo in cui si decidono in modo risolutivo tutti i problemi dell’essere della vita interiore e della presentazione esteriore»²²⁶. Malgrado alcune promettenti aperture riguardanti il livello coscienziale del *Gemüt*²²⁷, che attengono a una sfera della soggettività assai più dispiegata, è indubbio però che l’essenza della filosofia trascendentale kantiana e del rispettivo metodo inerisca primariamente alla determinazione delle condizioni formali proprie delle funzioni conoscitive rivolte all’oggettivazione dell’esperienza, di cui la critica kantiana si accontenta di esplicitare i presupposti, senza intraprenderne dunque una problematizzazione radicale. Se in termini puramente nominalistici, il fatto di parlare nella *Krisis* di un «duplice fungere dell’intelletto rispetto alla natura» sembra far propendere Husserl per una ricomposizione delle due edizioni della *Critica* kantiana, il passaggio alla fenomenologia genetica sposta però senz’altro l’accento sul tema della passività e della sfera antepredicativa, individuando il carattere produttivo della semplice sintesi esperienziale. Di conseguenza, la nozione di sintesi kantiana, come congiunzione – ad opera di una *Verstandeshandlung* – di rappresentazioni nell’unità del molteplice, corrisponde sempre meno al senso di costituzione genetica in cui l’io e il mondo circostante si costituiscono in maniera correlativa. La passività della genesi non risponde infatti a un’azione di stampo categoriale che produce formazioni di tal genere, anche perché l’ambito del categoriale sfugge a una mera restrizione giudicativa o predicativa²²⁸.

Nell’impegnarsi ad affrancare l’empirismo da tutte le sue incrostazioni naturalistiche, emendandolo dalle cecità che lo avevano fortemente limitato, Husserl dichiara di propendere per quest’indirizzo di pensiero, poiché il suo «metodo trascendentale è il metodo fenomenologico-trascendentale. Esso è la realizzazione ultima delle vecchie intenzioni, in particolare della filosofia empiristica inglese, orientate all’esplorazione del senso ultimo della validità della conoscenza attraverso un ritorno alle “origini”»²²⁹. Il richiamo a una riconduzione all’esperienza di ogni assetto conoscitivo, già in qualche modo avviata da Locke²³⁰, viene ulteriormente calibrato con esplicito riferimento a Hume e al suo principio di riportare tutta la conoscenza – per quanto in una veste ancora sensistica – alle «impressioni»²³¹. Il carattere inconsistente e aporetico di molte soluzioni kantiane porta Husserl ad asserire con fermezza che Kant non sia il «continuatore di Hume»²³², poiché in fondo non si può dire nemmeno che lo abbia superato. Tale rivolgimento si traduce dunque

²²⁴ Heidegger (1985), p. 146. Al riguardo, Heidegger nota che Kant, non volendo dar corso alla deduzione soggettiva, è in qualche modo costretto a caratterizzare la «soggettività del soggetto» con ciò che proveniva dall’«antropologia e dalla psicologia tradizionali» (cfr. ivi, p. 145).

²²⁵ Cfr. ivi, p. 147.

²²⁶ Husserl (1961/2008), p. 143 (trad. modificata e adattata).

²²⁷ Kant (2010), p. 119, in cui trattando del campo delle rappresentazioni di cui non si è coscienti si dice appunto che «sulla grande carta del nostro animo i punti *illuminati* non sono che pochi».

²²⁸ Cfr. Husserl (1966b), p. 276, dove si fa menzione di una «produzione passiva» che Kant non era però nelle condizioni di riconoscere come «costituzione intenzionale», riconducibile a un’eidetica legalità materiale dei contenuti sensibili.

²²⁹ Husserl (1990), pp. 21 ss.; cfr. Husserl (1989b), p. 197.

²³⁰ Cfr. Husserl (2002d), pp. 289 ss. e Husserl (1990), pp. 175 ss.

²³¹ Husserl (2009b), p. 219.

²³² Husserl (1961/2008), p. 119.

in una presa di distanza dal trascendentalismo, avendo constatato che la deduzione di Kant è *dall'inizio alla fine* un *modello di argomentazione trascendentale*», di fronte al quale non si può che «scuotere la testa»²³³. In fondo è lo stesso Kant a denunciare i problemi in cui si dibatte il suo metodo gnoseologico, che deve necessariamente legittimare – in termini giuridici – le condizioni su cui si regge una conoscenza a priori, poiché se per i concetti empirici non c'è bisogno di ricorrere ad alcuna deduzione, essendone garante l'esperienza, nel caso di altri concetti, che scontano un'origine diversa, tale procedura è invece indispensabile. In aperto contrasto con Locke e con la sua «derivazione fisiologica» dei concetti, Kant segnala che riguardo alle categorie dell'intelletto «si presenta una difficoltà» che non era stata incontrata «nel campo della sensibilità», dovendo attestare in che modo le «condizioni soggettive del pensiero debbano avere una validità oggettiva»²³⁴. Laddove per spazio e tempo, come conoscenze a priori e forme pure della sensibilità, non era stato difficile esporre come essi debbano riferirsi necessariamente ad oggetti, rendendone possibile una conoscenza sintetica a prescindere da ogni esperienza, ora per le categorie Kant evoca nell'*Analitica trascendentale* il sintagma «esperienza possibile» – cui Husserl dà invece cittadinanza anche nella propria *Estetica trascendentale*²³⁵ – in quanto la validità oggettiva delle categorie si basa sul fatto che l'«esperienza è possibile (per quanto riguarda la forma del pensiero) solo per loro tramite»²³⁶. Con un deciso viraggio rispetto a tale conduzione impressa «dall'alto», Husserl ridiscende ai gradi inferiori dell'esperienza per dar conto, attraverso un'analisi fenomenologica della costituzione sensibile, delle modalità sovraordinate della costituzione categoriale. Con riferimento alla chiarificazione intuitiva dei «concetti oggettuali regionali», il metodo per dedurli non può avere perciò le fattezze di una «deduzione trascendentale» che parta da un postulato o da un sistema di pensiero non dato attraverso l'intuizione (come il sistema delle forme del giudizio, in Kant, di quelle che egli chiama categorie), [ma avviene secondo] un «filo conduttore trascendentale» apoditticamente evidente, seguendo il quale noi, più che *dedurle*, le *troviamo* e le cogliamo passo per passo intuitivamente»²³⁷.

6.

L'immagine trascendentale della fenomenologia si lega all'idea implicita nel progetto di Hume, rifacendosi elettivamente al nucleo portante della sua indagine, senza peraltro dividerne le deformazioni che portano alla configurazione di un empirismo per molti aspetti male inteso. Del trascendentale kantiano resta in Husserl solo una persistenza lessicale unita a un certo orizzonte problematico, ma l'impostazione della fenomenologia trascendentale guarda altrove. Infatti, il realismo empirico à la Kant non soddisfa le esigenze di oggettivazione dell'esperienza di cui la fenomenologia si fa carico in chiave regionale, con l'ammissione di molteplici gradi di realtà e di livelli categoriali. Da questo punto di vista, ci si potrebbe anche chiedere se il realismo empirico rivendicato da Kant sia davvero tale e se l'idealismo trascendentale, come complementazione di un realismo siffatto, sia poi tanto diverso da quello berkeleyano. Inoltre, con richiamo alla dottrina dei termini trascendentali, che si applicano ad ogni ente in quanto non descrittivi, l'uso kantiano del trascendentale risulta essere diverso, ancorché fornisca un esito del tutto

²³³ Husserl (2009b), p. 207.

²³⁴ Kant (2004), p. 227 (B 122), ma più in generale cfr. pp. 221 ss.

²³⁵ Cfr. Mohanty (1996), p. 221.

²³⁶ Kant (2004), p. 233 (B 126).

²³⁷ Husserl (2002a), vol. II, p. 401. Sul significato che attiene all'espressione «derivare dall'esperienza», cfr. *ivi*, pp. 402 ss. La tesi husserliana non contempla, ovviamente, che vi sia una derivazione diretta delle categorie dall'esperienza, né sostiene che si possa ridurre l'apodittico all'assertorio, ma si sforza di delineare un'omogeneità, una funzione schematica tra i due lati o piani eterogenei del conoscere, delegando alla fenomenologia genetica il compito di cogliere l'origine esperienziale delle strutture formali della ragione che, in qualità di risultati di un processo, non possono essere astrattamente isolate dal loro processo di costituzione. Sul ricavare le condizioni di possibilità dell'esperienza attraverso il metodo della variazione eidetica, cfr. Husserl (2001), p. 118.

equivalente. Infatti, che sia l'ente in sé a possedere certe caratteristiche trascendentali, o che sia l'intelletto ad attribuirgliene in ambito conoscitivo, non fa molta differenza, per cui un'ontologia generale – come scienza degli attributi trascendentali dell'ente – e un idealismo trascendentale di conio kantiano sono, in proposito, due modi di pensare indistinguibili: meglio, uno solo. Da questo punto di vista, in Kant non c'è una giustificazione di stampo fenomenologico dell'oggettività conoscitiva, ma solo il riconoscimento di un'ovvietà. L'idealismo trascendentale kantiano si limita infatti a operare una razionalizzazione analitico-regressiva di una credenza, quando per Husserl la questione è semmai rintracciare in essa, come precipitato dell'atteggiamento naturale, dei perspicui caratteri evidenziali, senza limitarsi a una mera registrazione descrittiva o trasgredirne i margini sotto forma di una costituzione creativa. Le critiche che Husserl rivolge costantemente al trascendentalismo di Kant non sono da intendersi, quindi, come un rimprovero paradossale per il fatto che questi non sarebbe riuscito a realizzare un'autentica riflessione fenomenologica, ma sono indirizzate all'interesse prevalentemente ontologico che il criticismo eredita dal sistema filosofico wolffiano²³⁸, laddove si sarebbe dovuto viceversa privilegiare l'analisi della concreta operatività coscienziale in relazione al carattere stratificato della costituzione oggettuale, facendo risaltare così una «noetica trascendentale» solo all'interno della quale è possibile instaurare una logica trascendentale²³⁹.

La linea su cui Husserl avvia il recupero delle componenti più salde dell'empirismo classico registra una continuità con i motivi fondamentali delle considerazioni cartesiane – che avevano già almeno implicitamente notato come l'«intera conoscenza del mondo, quella scientifica come quella prescientifica, fosse un enorme enigma»²⁴⁰ – al fine di realizzare come i tratti idealistici dell'empirismo, per quanto portatori di un controsenso scettico, contenessero anche gli impulsi per affrontare risolutivamente questo tipo di questioni. In particolare, se Locke era condannato ad essere il «padre dello psicologismo», per via del suo battere in maniera naturalistica la via dell'esperienza interna, Hume aveva invece contribuito più di tutti a mostrare che la vita coscienziale è «operativa», dando luogo alla costituzione di quel «senso d'essere» che consente di valutare il problema dell'«obiettività del mondo in un modo del tutto nuovo»²⁴¹. Il problema di come render comprensibile l'«*ingenua ovvietà*» della certezza che promana sia dal mondo quotidiano, sia da quello delle costruzioni teoretico-scientifiche, doveva essere affrontato rimettendo in contatto l'obiettività con una soggettività esperiente e concretamente operante, non illudendosi di risolvere tale enigma attraverso un soggettivismo radicale, ma giungendo ad afferrare quel problema che era sfuggito a Kant: ovvero, che l'essere del mondo si dischiude a partire dall'operare della soggettività in virtù di un'evidenza che non può essere disattesa, poiché – a seguito della riduzione – il mondo con i rispettivi contenuti è solo una «validità» che scaturisce «nella soggettività», acquisendo un valore che non ne muta però l'effettivo tenore intrinseco²⁴². Se Hume viene, dunque, ripetutamente indicato da Husserl come *Vorläufer* e autentico «padre della fenomenologia» è anzitutto per aver inaugurato la via sulla quale risolvere l'enigma della trascendenza²⁴³, poiché in essa si anticipano i lineamenti di una costituzione trascendentale già in parte fenomenologica. Lungo quel cammino non vige infatti il richiamo alla duplicità di materia e forma, ma il rimando alla stratificazione di operazioni costitutive che ricostruiscono sia le strutture del dato messo a disposizione dall'opera di disincanto effettuata dalla riduzione, sia le genesi passive e attive dell'intero sistema riguardante le operazioni intenzionali costitutive della soggettività

²³⁸ Cfr. Husserl (1990), p. 115 e 178; Husserl (1961/2008), p. 119.

²³⁹ Ivi, p. 179. Sul legame tra logica trascendentale e sfera della passività, cfr. Husserl (1966b), pp. 253 ss.

²⁴⁰ Husserl (1961/2008), p. 117 (trad. modificata); cfr. anche p. 459 (Appendice XIII), laddove si fa riferimento al tentativo humiano, purtroppo non riuscito, di esplicitare in maniera concreta e sistematica ciò che era primariamente venuto alla luce nelle *Meditazioni* di Descartes.

²⁴¹ Ivi, p. 118.

²⁴² Ivi, p. 124.

²⁴³ Husserl (1950), p. 38.

trascendentale, di modo che su entrambi i lati si avverte la presenza di una «storia sedimentata» da disvelare²⁴⁴, che rende necessario l'esercizio di una fenomenologia trascendentale, la quale s'incarica di diradare il «mistero del mondo e il mistero della ragione»²⁴⁵.

L'opzione di campo che la fenomenologia trascendentale esprime non consiste, dunque, nel prender congedo da un mondo a cui la soggettività dovrebbe poi cercare faticosamente di ricongiungersi. La peculiarità dell'idealismo trascendentale husserliano – il suo «senso fondamentalmente nuovo»²⁴⁶ – sta invece nel «portare interamente con sé il realismo naturale»²⁴⁷, rimontando con ciò alle spalle di tutte le opposizioni concettuali che la tradizione filosofica ci ha consegnato²⁴⁸. Il rimando al trascendentale – che in Husserl si discosta notevolmente dal suo senso più usuale, non avendo nemmeno la prerogativa di esserne una banale estensione – così come l'idea di riduzione fenomenologica in veste di *kopernikanische Wendung* esibiscono una chiara impronta humiana, poiché – pur non volendo perseverare nei fallimenti del «finzionalismo» e incorrere in distorsioni psicologistiche – Husserl medita di analizzare, lungo la stessa direttrice, il senso delle strutture che operano, sul versante della soggettività, in tema di genesi costitutiva. L'autentico problema di Hume non è infatti quello da cui Kant dice di prendere le mosse, anche per la circostanza che questi si era rivolto in maniera pressoché univoca all'*Inquiry* e non al *Treatise*²⁴⁹. La questione di fondo che sta alla base del discorso humiano non ha a che fare con i risvolti gnoseologici attinenti alla fondazione delle scienze della natura, ma investe la formazione di senso degli oggetti per così dire prescientifici, di cui Husserl inizia a trattare nella *Dingvorlesung* (1907), delineando un percorso che lo porterà – nell'ambito di un progetto di critica della ragione del tutto nuovo, le cui basi erano però già contenute nelle *Ricerche logiche* – a rimarcare il carattere trascendentale del «mondo della vita» e a incrementare le ricerche sulla «genealogia della logica», la cui funzione genetico-costitutiva non è più minimamente apparentata con la dimensione psicologica²⁵⁰. In questo *milieu*, dopo che l'interesse si era spostato dal problema dell'idealità degli oggetti logici a quello delle operazioni sintetiche in cui tali idealità si costituiscono, Husserl s'impegna a mostrare – sfidando Hume sul suo stesso terreno – come sia possibile la conoscenza di qualcosa di trascendente, ovvero come le oggettualità trascendenti in genere si costituiscano nel contesto di un'esperienza trascendentale di cui la soggettività è partecipe nel segno della riduzione. D'altronde, questo è il punto cruciale della teoria della conoscenza ed è anche ciò che rappresenta l'autentico «problema di Hume», al quale egli non riesce però a far fronte data la sua «geniale incoerenza» e una mancanza di chiarezza che ingenera una falsa dialettica. La questione riguarda l'enigma della trascendenza ovvero la trascendenza come possibile ostacolo gnoseologico: «come arriva e come può arrivare la coscienza nella sua immanenza a porre oggetti trascendenti e a intuirli? Per lui un'intuizione trascendente è assurda e ciò che va spiegato è solo la parvenza di un'intuizione trascendente, di una percezione dell'essere spazio-temporale e causale, e inoltre la parvenza di una scienza di tale essere»²⁵¹.

Alla domanda su come sia possibile una conoscenza autentica se essa ha luogo come una successione di fatti in un fascio d'idee, ovvero come sia giustificabile la richiesta di

²⁴⁴ Husserl (1966a), pp. 302 ss. e 308.

²⁴⁵ Merleau-Ponty (1965/2003), p. 31.

²⁴⁶ Husserl (2017), p. 64 (*Lezioni parigine*).

²⁴⁷ Husserl (1962/1968²), p. 254.

²⁴⁸ Ivi, pp. 300 ss., dove si accenna al fatto che il procedere fenomenologico da datità intuitive abbia consentito di dissolvere opposizioni ben radicate, come quelle ad es. tra «razionalismo (platonismo) ed empirismo, relativismo e assolutismo, soggettivismo e oggettivismo, ontologismo e trascendentalismo, psicologismo e antipsicologismo, positivismo e metafisica», nonché quello tra una concezione del mondo teleologica e una causalistica.

²⁴⁹ Cfr. Husserl (1989b), p. 211; Husserl (1990), p. 131.

²⁵⁰ Cfr. Husserl (2022), pp. 54 ss.

²⁵¹ Husserl (1990), p. 66.

oltrepassare un dato momentaneo, un fatto percettivo o del ricordo²⁵², solo la fenomenologia trascendentale, in quanto genetico-costitutiva, è in grado per Husserl di dare una risposta adeguata. Anche solo però uno studio accurato della peculiare caratura scettica espressa nel *Treatise* avrebbe potuto evidenziare come impliciti, in tale liberazione da «pregiudizi obiettivistici», quei motivi specificamente trascendentali, legati all'operare di una soggettività pura, che sollecitavano il passaggio da un «empirismo apparente all'empirismo vero e autentico»²⁵³. Sebbene già Berkeley, nella sua critica a Locke, avesse aperto la strada a una «costituzione intenzionale dell'esteriorità nell'interiorità»²⁵⁴, avviando con ciò una teoria che dava conto della «trascendenza sul terreno dell'immanenza» e che s'incaricava di reperire il «senso del mondo esperito»²⁵⁵, le sollecitazioni trascendentalistiche presenti nell'intuizionismo immanente di Hume fanno per Husserl della psicologia humiana il «primo tentativo di un'egologia o fenomenologia pura»²⁵⁶, compromessa peraltro dai caratteri di un empirismo sensistico che ne limitano la visione agli «alberi», precludendogli quella dell'intera «foresta»²⁵⁷. Nondimeno, anche se Hume procede sul terreno della fenomenologia con gli occhi ancora chiusi o, per meglio dire, «accecati»²⁵⁸, le analisi da lui condotte – a prescindere dal naturalismo scettico che le invalida – colgono già la dimensione trascendentale racchiusa nella concretezza dell'*ego*, per cui Husserl intravede nella traccia lasciata dagli studi humiani le «forme anticipatorie dei principali problemi costitutivi della fenomenologia moderna»²⁵⁹. In ordine alla discendenza della stessa fenomenologia trascendentale, Husserl propende per ritenere che sul tema della genesi costitutiva dell'oggettività, nonché riguardo all'esibizione dell'operatività intenzionale della soggettività, l'impatto più diretto e determinante non derivi da Kant, ma dall'asse di riflessione su cui si collocano Descartes e l'empirismo inglese (con preminenza humiana)²⁶⁰, a dimostrazione che le sue stesse rivendicazioni idealistiche non vanno concepite in termini selettivamente dottrinari ma di profondità della motivazione adottata. In ogni caso, non c'è alcuna possibilità di assimilare l'idealismo trascendentale fenomenologico a una forma d'idealismo psicologico di stampo berkeleyano, che rischi di trasformare il mondo in una «parvenza soggettiva»²⁶¹, a un «cattivo "idealismo" (*lucus a non lucendo!*)», cui Husserl ha contrapposto un idealismo fondato su una

²⁵² Husserl (1956), p. 346.

²⁵³ Husserl (1989b), pp. 162 ss., ma si veda anche Husserl (1961/2008), p. 231. Cfr. inoltre Husserl (1990), p. 6, in cui si spiega come lo scetticismo di Hume – a differenza di quanto pensa Kant – non derivi dal ridurre l'essenza di tutto ciò che è a priori all'analitico, ma dal fatto che – pur possedendo l'unico concetto di a priori significativo, e cioè quello fondato nell'essenza di concetti dati e coglibile inseparabilmente da tale nesso eidetico – egli non vede però la possibilità di concepire come a priori, in questo senso, anche i principi dei giudizi mediati su dati di fatto.

²⁵⁴ Husserl (1989b), p. 128.

²⁵⁵ Ivi, p. 168.

²⁵⁶ Ivi, p. 171

²⁵⁷ Ivi, p. 179.

²⁵⁸ Husserl (2002a), vol. I, p. 153. L'accusa di «cecità», che Husserl rivolge indistintamente a tutti gli esponenti dell'empirismo classico, nel caso di Hume riguarda in particolare il fatto di non aver praticato il metodo della riduzione, perdendo con ciò di vista la «peculiarità essenziale» della vita psichica e delle datità coscienziali indagate, senza riuscire a calibrare un «metodo proporzionato alla problematica intenzionale» e, da ultimo, non percependo la «funzione obiettivante della sintesi intenzionale». Su ciò cfr. Husserl (1966a), p. 316.

²⁵⁹ Husserl (1989b), p. 187; cfr. anche Husserl (2002a), vol. I, p. 429, laddove il *Treatise* humiano viene individuato come «primo abbozzo sistematico di una fenomenologia pura», per quanto non eidetica, e come il torso di una fenomenologia davvero «trascendentale», anche perché Hume non può essere considerato uno psicologo nel senso consueto del termine. Si veda, inoltre, Husserl (1956), pp. 348 ss.

²⁶⁰ Cfr. Husserl (1961/2008), p. 460 (Appendice XIII, primavera 1937?). Anche nella lettera scritta a Cassirer il 3 aprile del 1925, traspare come non si possa parlare di filiazione kantiana per ciò che attiene alla messa a punto della fenomenologia trascendentale, ma come piuttosto la scienza egologica sviluppata da Husserl includa e abbracci l'intera problematica kantiana, assai più ristretta e sottoposta a un metodo essenzialmente diverso da quello fenomenologico, impostato sulla riduzione come chiave di accesso al «regno delle fonti originarie di ogni conoscenza»: cfr. Husserl (1994, Bd. V: *Die Neukantianer*), pp. 3 ss.

²⁶¹ Husserl (2002a), vol. I, pp. 139 ss.

chiarificazione fenomenologica dell'evidenza²⁶². Ma da ultimo, l'arretratezza di Kant rispetto al grado di riflessione umano viene riportato da Husserl a un tema di assoluto registro fenomenologico, concernente l'ordine di fondazione strutturale che la fenomenologia deve rispettare. La «grandezza di Hume» – per Husserl non ancora del tutto riconosciuta – non consisteva solo nell'aver abbracciato per primo la concretezza della filosofia trascendentale nella sua universalità e di avere concepito il terreno in cui si radicano i problemi costitutivi, ma risiedeva soprattutto nell'aver colto ciò che a Kant sfuggì per non aver proceduto in maniera abbastanza radicale. «Egli avrebbe dovuto anzitutto scindere la problematica relativa alla natura prescientifica da quella relativa alla natura scientifica. Kant avrebbe dovuto (come Hume) porre dapprima questioni trascendentali solo alla natura prescientifica [...] e solo dopo, in base a una logica formale-trascendentale, alla scienza della natura e alla sua natura»²⁶³. L'assenza di riduzione e l'incapacità di congedarsi dal mondano non avevano consentito l'emergere dell'intenzionalità, finendo per far assumere al trascendentalismo kantiano una veste inevitabilmente costruttiva che impedì un ritorno alla vita precategoriale e una ricognizione – alla maniera di Hume – della problematica relativa all'articolazione dell'esperienza prescientifica, prima di avventurarsi nell'invenzione di una logica trascendentale slegata dalla mera «intuizione esperiente»²⁶⁴. Nel tentare di ergersi a Newton della natura umana, Hume realizzò una minuziosa cartografia dell'intelletto che ha mostrato come la struttura interiore dell'apprensione del mondo non restituisca mai la visione della realtà oggettuale che si è soliti definire naturale. L'esito scettico del pensiero umano, che per Husserl ha portato all'«aperta bancarotta di ogni filosofia e conoscenza»²⁶⁵, non esaurì però mai del tutto l'impulso propulsivo del pensiero di Hume, che a ragione può essere dunque definito come il «primo filosofo dell'esperienza antepredicativa»²⁶⁶. Di qui l'ispirazione husserliana di tradurre gli spunti provenienti dall'impostazione di Hume per attuare le condizioni di un'estetica trascendentale fenomenologica che non è un semplice approfondimento o ampliamento di quella kantiana, ma persegue il disegno di realizzarla in un senso interamente nuovo che coincide con la fenomenologia dell'esperienza²⁶⁷. Nelle maglie di questo quadro teorico prende corpo la «grande problematica» tesa a fondare una «logica del mondo» e un'«autentica ontologia mondana», con l'obiettivo di approntare una stratificazione eidetica di un «mondo dell'«esperienza pura»» dal quale s'innalzano – a partire dal «logos del mondo estetico» – vari gradi d'idealizzazione che conducono, attraverso mirate indagini costitutive, al «logos della scienza in senso «superiore»» e a quello dell'«essere mondano obiettivo»²⁶⁸. Questa ridefinizione dell'estetica trascendentale eccede di molto le ristrettezze dell'osservatorio kantiano, non occupandosi solo delle vuote forme della sensibilità ma dell'intera pienezza oggettuale che consegue dall'analisi dell'esperienza percettiva e dalle relative articolazioni inerenti alla passività costitutiva, di cui Kant non aveva saputo cogliere la pregnanza noetico-intenzionale²⁶⁹. Con la fenomenologia genetica, che non tratta più della mera descrizione dei vissuti o di una loro analisi puramente statica, la problematica costitutiva acquisisce la sua piena valenza trascendentale, nella misura in cui approfondire il tema della costituzione non vuol dir più affrontare la questione della genesi, ma direttamente la

²⁶² Husserl (1966a), p. 211. Anche Hume è ricompreso in tale valutazione negativa.

²⁶³ Husserl (1966a), p. 326 (trad. modif.), ma più in generale cfr. pp. 314 ss.

²⁶⁴ *Ibidem*. Husserl sottopone qui a critica le oscurità della logica trascendentale kantiana, che non è stata sottoposta a un esame fenomenologico-trascendentale tale da mostrarne il vincolo con l'esperienza pre-logica. Cfr. anche Husserl (2015), p. 749.

²⁶⁵ Husserl (1989b), pp. 193 ss. (trad. adattata).

²⁶⁶ Lohmar (1998), pp. 11 ss., ma per un confronto critico tra fenomenologia e kantismo cfr. pp. 274 ss.

²⁶⁷ Cfr. Husserl (1966a), p. 356; Husserl (1974), pp. 447 ss. (Testi integrativi IX e X); Husserl (2017), pp. 228 ss.

²⁶⁸ Husserl (1966a), p. 356.

²⁶⁹ Cfr. Husserl (1990), p. 178; Husserl (1966b), p. 275; Husserl (1961/2008), pp. 134 ss.; cfr. Keren (1964), pp. 251 ss.

«genesì della costituzione»²⁷⁰. In tal modo diviene manifesto come fondare – in rapporto alla concezione dell'estetica trascendentale fenomenologica – non si traduca, kantianamente, nell'elevare la sensibilità al piano delle forme pure dell'intelletto e dell'intuizione, ma nell'edificare ogni tipo di oggetto e, correlativamente, di atto sul terreno di ciò che è già dato, fino al delinarsi di un processo che ha le sembianze di un regredire umano. L'indagine genetica si svolge infatti su entrambi i lati della struttura correlativa della coscienza, chiarendo in un unico processo – attraverso uno scavo che riporta alla luce l'operare fungente dell'intenzionalità – i modi in cui sia l'oggetto sia il soggetto vengono reciprocamente a costituirsi. In tale sfera, l'apparente preminenza accordata al soggetto riguarda solo il compito – cui è condannato – di ripercorrere il cammino genetico per dispiegare la genesi del senso, e cioè i momenti impliciti in ciò che, di volta in volta, si manifesta apertamente²⁷¹.

In un altro luogo²⁷², però, l'estetica trascendentale non si lega al tema, così dilatato, dell'a priori universale, bensì alla questione – solo in parte kantiana – di un «a priori noematico dell'intuizione sensibile», che viene a sovrapporsi, con tutte le opportune integrazioni, alla costituzione del mondo primordiale, così come esso si è venuto a delineare tramite l'apposita riduzione. In tale accezione, il riferimento all'estetica viene anticipatamente ristretto alla «*mia* pura sensibilità», al solo fine però di mostrare come la problematica costitutiva della fenomenologia comporti un sistema gerarchico di gradualità²⁷³, che si apre al costituirsi dell'ontologia del mondo della vita e della natura, ma che ha – come primo livello che supera questa dimensione estetica artificialmente più appartata – il «tema dell'esperienza dell'estraneo»²⁷⁴, da cui si diparte il progetto di una «*metafisica*» scandalosamente «trascendentale»²⁷⁵, che non presenta più tratti costruttivistici o dogmatici. Il peculiare statuto costitutivo di una sfera della sensibilità che non concerne più aspetti solo formali, ma che investe la materialità corporea e cinestetica della soggettività, indica del resto come il meccanismo delle sintesi associative non resti confinato al singolo soggetto individuale, poiché la «*mia* passività è in connessione con quella di tutti gli altri»²⁷⁶. Di conseguenza, dal primato metodologico che attiene all'analisi dell'esperienza percettiva si accede, senza soluzione di continuità, alle forme dell'esperienza intersoggettiva e ai lineamenti della socialità complessivamente intesa, con il coinvolgimento – in questa *scienza trascendentale dell'esperienza* che è tale in quanto *scienza dell'esperienza trascendentale* – di aspetti riguardanti la vita emozionale e i comportamenti pratico-assiologici²⁷⁷.

Il confronto a distanza con Kant diviene quindi per Husserl più serrato negli anni Venti, quando esso trova, in alcuni scritti, un elevato punto di accumulazione o, per così dire, una sua più marcata visibilità. Se, infatti, nei precedenti scritti husserliani pubblicati il rapporto con Kant era spesso racchiuso in indicazioni abbastanza scarse, talvolta di natura solo occasionale, in quel decennio particolarmente significativo per la produzione husserliana lo sfruttamento linguistico di determinate espressioni rende in apparenza più stringente la relazione della fenomenologia con la tradizione del criticismo. La considerazione – sfruttata a fondo dai neokantismo – che l'estetica trascendentale kantiana funga da preludio all'analitica, nella quale verrebbe infatti riassorbita, tratteggia una

²⁷⁰ Husserl (1973b), p. 41 (Appendice I, giugno 1921).

²⁷¹ Cfr. Husserl (1966a), pp. 257 ss.

²⁷² Cfr. Husserl (2017), pp. 228 ss.

²⁷³ Cfr. *ivi*, p. 225. Sul carattere fondante dell'intuizione del mondo preteoretico e del mondo della vita attuale, cfr. Husserl (1962/1968²). Sull'idea di un'«estetica a priori» e di un'«ontologia o fenomenologia del mondo estetico» in qualità di «estetica trascendentale», cfr. Husserl (2008a), p. 268 e 692.

²⁷⁴ Husserl (2017), p. 229.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 226.

²⁷⁶ Husserl (1966b), p. 343.

²⁷⁷ Cfr. Husserl (2022), pp. 67 ss. Sul fatto che la percezione sia alla base di come si determina una «coscienza specificatamente logica», essendo noi «già logici senza saperlo», cfr. Husserl (1966b), p. 319 n. 1.

riconduzione ai fenomeni interessata solo a stabilire i margini operativi di un compiacente apriorismo. Ciò mette in mostra come in Kant fossero ancora assenti molti dei principali strumenti d'analisi fenomenologica, e come la sua impostazione gnoseologica non fosse riuscita a svincolarsi da aspetti psicologistici e antropologici, dato che l'oggettività della conoscenza perseguita da Kant stenta ad affrancarsi dalla condizione umana, essendo il riflesso di una soggettività spinta ai limiti della specie che essa rappresenta²⁷⁸. La natura *difettiva* del fenomenismo kantiano postula inoltre l'esigenza di restringere il campo d'azione della soggettività conoscitiva, giacché con filosofia trascendentale si deve intendere il «sistema di tutti i principi della ragion pura»²⁷⁹: anzi, la «sapienza filosofica della ragion pura semplicemente speculativa»²⁸⁰, nell'ambito della quale le proposizioni fondamentali dell'«analitica dell'intelletto puro» si traducono solo in «principi dell'esposizione dei fenomeni», di modo che quell'idea di scienza – coincidente con l'idealismo trascendentale – non ritiene più opportuno avvalersi del «nome superbo di ontologia»²⁸¹, maturando una propensione pressoché univoca di taglio gnoseocritico²⁸². In questo clima, un momento di radicale rottura con la teoria kantiana dell'esperienza si ha con l'avvento della problematica delle sintesi passive e con l'esibizione di regole di manifestazione oggettuale nella sfera della temporalità e in quella percettiva.

Rispetto all'idealismo trascendentale kantiano, nell'ambito del quale la coscienza assumeva una valenza prescrittiva in ordine alla natura stessa, Husserl distoglie dal concetto di costituzione ogni accento costruttivistico o produttivo, ma al contempo anche di carattere solo ricettivo, completando l'opera di distanziamento della riduzione – che sancisce il venir meno dell'adesione spontanea ad ogni mondanità dogmatica – con un'attività, dischiusa dal procedimento riduttivo, che si candida a «interpretazione costitutiva dell'a priori mondano»²⁸³. A fronte delle equivocazioni cui spesso è andata incontro, la *costituzione* in senso husserliano non è sinonimo di costruzione, né definisce una sorta di messa in forma attraverso cui, alla maniera della logica trascendentale kantiana, l'intelletto getterebbe dall'alto sui dati sensibili una luce necessariamente eteronoma. Il tema fenomenologico della costituzione non rappresenta, dunque, la riproposizione di una filosofia introspettiva o dell'immanenza, ma delinea un percorso in cui soggettività e oggettualità procedono per così dire appaiate²⁸⁴. La soggettività husserliana non è dunque un contenitore e non funge da principio di deduzione o da fondamento esplicativo che agisce al riparo dall'esperienza. Essa fornisce solo il luogo di legittimazione di ciò che non dipende peraltro da essa. Per questo, essa non si atteggia a fonte creatrice delle apparenze, tanto più che queste creano solo «in certo modo» gli oggetti, ma espone viceversa il modo in cui i sensi oggettuali vengono progressivamente ad articolarsi in forma sintetica. Si tratta quindi di una restituzione di senso a partire da ciò che vi è già, la quale ripercorre intuitivamente *dal basso* il formarsi dell'oggetto, in parallelo

²⁷⁸ Cfr. Husserl (1990), p. 9.

²⁷⁹ Kant (2004), p. 105 (B 27).

²⁸⁰ Ivi, p. 107 (B 29).

²⁸¹ Ivi, p. 465 (B 303).

²⁸² Cfr. ivi, p. 103 (B 25) e 105 (B 26 ss.).

²⁸³ Fink (1966), p. 151, ma si veda anche p. 143. Cfr. anche Fink (1976), pp. 7-44.

²⁸⁴ Cfr. Heidegger (1991), p. 89; Sokolowski (1970); Ströker (1987), pp. 156 ss. e 219 ss.; Szilasi (1959), pp. 92 ss.; Tugendhat (1967), pp. 173 ss. e 215 ss.; Zahavi (2017), p. 108. Per sgombrare il campo da molti fraintendimenti, basterebbe dire che Husserl usa per lo più il verbo costituire in forma riflessiva (*sich konstituieren*); cfr. ad es. Husserl (1950), p. 71; Husserl (2017), pp. 142, 162 e 185. Anche nel corso di lezioni su *Ding und Raum*, il verbo è sinonimo di manifestarsi e gli atti si limitano a «rendere presenti» (*vorstellig machen*) gli oggetti: cfr. lettera a Hocking del 5 gennaio 1903, in Husserl (1994), Bd. III: *Die Göttinger Schule*, p. 132. Nell'ambito della costituzione, ciò che appare, appare sempre in quanto qualcosa, che nel suo manifestarsi costituisce un senso per il soggetto esperiente, senza che questi possa accreditare da sé il senso di ciò che appare. Nel processo costitutivo si realizza dunque una sorta di reciprocità, essendovi anche formazioni di senso che pertengono ai fenomeni stessi. Al riguardo, cfr. Husserl (2006), pp. 188 ss., 199, 251 ss., 295 e 360 ss., dove si chiarisce che l'io, nella sua concretezza, non può mai essere pensato indipendentemente dalla relazione con ciò che gli è estraneo, ovvero senza un non-io.

alla stratificazione delle operazioni costitutive che ricostruiscono le strutture del dato messo a disposizione dall'opera di disincanto effettuata dalla riduzione. In questo modo, per Husserl non è possibile – come avviene nel modello kantiano – analizzare le funzioni della soggettività prescindendo dalle unità oggettuali da cui prende le mosse il procedimento regressivo tipico della fenomenologia trascendentale, giacché l'analisi intenzionale, che mette allo scoperto la trama delle operazioni coscienziali, è strutturalmente regolata dall'essenza di tali oggettualità. Il processo genetico di cui l'io trascendentale è in qualche modo spettatore non riguarda l'accesso a mitologiche facoltà dell'anima, ma attiene alla chiarificazione dei modi in cui oggettualità e soggettività si costituiscono di pari passo, nel rispetto però di un preciso ordine di fondazione²⁸⁵.

Tale inversione di tendenza mostra le peculiarità dell'analisi intenzionale di stampo fenomenologico, non lasciando più dubbi sulla sua alterità rispetto all'assetto del trascendentalismo kantiano. L'impostazione trascendentale della problematica della correlazione ha il merito di consentire un'infinità di gradi di approfondimento, predelineando ulteriori possibilità coscienziali in relazione allo stesso oggetto. Sotto questo profilo, non si può dire dunque che l'operatività costituente, che mette a nudo le implicazioni intenzionali dal punto di vista genetico, sia destinata a trovare una realizzazione conclusiva, poiché la costituzione è un evento che la vita trascendentale per definizione non controlla, ma insegue nella direzione centrifuga dell'intenzionalità. Per questo, l'idea di una «*rivoluzione "copernicana"*» – giudicata da Husserl «molto chiacchierata e poco compresa»²⁸⁶ – non può essere da lui assunta nel segno della scoperta rassicurante che Kant riteneva assoluta, non essendoci stato prima di lui nessuno che ne avesse abbozzato il disegno o che avesse anche solo avuto un barlume di essa²⁸⁷. Nel richiamo alla rivoluzione copernicana in forma di riduzione non c'è, da parte di Husserl, la volontà di proseguire in continuità con il gesto metodico rivendicato da Kant, ma è messo in primo piano il rilievo dato allo statuto ontologico della soggettività, non più cristallizzata nell'«invarianza antropologica» propria della finitezza umana²⁸⁸. Al riguardo, Husserl non si affida al complesso apparato della cosiddetta rivoluzione kantiana, non scegliendo di optare né per una sua radicalizzazione che l'avrebbe spinta agli estremi del relativismo soggettivistico, né per far entrare in gioco una reazione tolomaica che avrebbe comportato una restaurazione metafisica di vieto stampo realistico. L'intento husserliano non è infatti quello di abbandonare l'impostazione trascendentale, ma di mantenere in equilibrio l'asse della correlazione, lungo il quale il soggetto si costituisce avendo come filo conduttore la strutturalità eidetica di tutto ciò che si manifesta e gli si fa incontro *iuxta propria principia* – un piano al di sotto del quale si dischiude il campo di un'intenzionalità fungente operativa ma non ancora tematica, che occorre riscattare dall'anonimato per assolvere ai veri compiti della filosofia trascendentale. Da ciò si evince che la fenomenologia trascendentale non può essere liquidata come un «idealismo del senso»²⁸⁹, come se la soggettività – operando un'equivocazione tra realtà e senso della realtà, tra essere e senso dell'essere – s'intestasse, privilegiando la sfera del senso, la capacità di *determinare ciò che è*, al punto che l'essere o la realtà risulterebbero propriamente costituiti dal senso che viene loro attribuito e per certi versi anche imposto. In verità, l'«abisso di senso»²⁹⁰ che si spalanca tra coscienza e realtà non allude a un atteggiamento autoritario e dispotico della soggettività, ma solo al fatto che l'essere e la realtà non possano darsi senza contemplare l'esperienza che se ne ha, cosicché la soggettività è solo la condizione correlativa per far emergere un senso che si alimenta costantemente da sé.

²⁸⁵ Cfr. Husserl (2017), p. 126.

²⁸⁶ Husserl (1990), p. 130.

²⁸⁷ Kant (1995), p. 41.

²⁸⁸ Cfr. Pradelle (2012), pp. 349 ss. e Pradelle (2014), p. 293.

²⁸⁹ Sokolowski (1970), pp. 136 ss., laddove l'autore rifiuta quest'ipotesi interpretativa.

²⁹⁰ Husserl (2002a), vol. I, p. 132 (trad. adattata).

7.

Gli errori che Husserl riscontra nel trascendentalismo kantiano sono plurimi e cospirano nel decretare il suo rifiuto di appartenere a tale linea di pensiero. C'è anzitutto una critica della concezione kantiana dell'a priori, che in fondo è solo la definizione di uno standard antropologico di conoscenza aprioristica, poiché Kant non aveva saputo seguire l'indicazione husserliana inerente al campo delle *relations of ideas*, che non fanno riferimento solo a proposizioni analitiche, ma anche a proposizioni riguardanti contenuti esperienziali o sensibili, come nel caso della rassomiglianza comparativa tra colori o *sensibilia* di altre specie. In tal senso, Kant aveva finito per scambiare la necessità eidetico-materiale, fondata nella peculiarità essenziale di determinati contenuti e nei relativi nessi, con il tipo di costrizione psicologia che rientra nella particolare costituzione del soggetto umano²⁹¹. Ma oltre a ciò, l'opposizione husserliana concerne l'insieme dei pregiudizi dogmatici e razionalistici che Kant aveva ereditato dalla tradizione di appartenenza, il carattere regressivo del metodo che accompagna il suo argomentare deduttivo, per andare a parare nei limiti dell'intuizionismo kantiano e nel naturalismo sotteso alla dottrina delle facoltà dell'anima. Tuttavia, l'aspetto dirimente è quello dell'identità del progetto fenomenologico riguardante l'analisi della costituzione dell'oggetto sensibile, finalizzata a mettere in rilievo – nell'ambito di un'estetica trascendentale del tutto rivisitata²⁹² – le condizioni di possibilità del mondo di cui si fa esperienza e quelle della stessa esperienza del mondo, ovvero la struttura a priori di un mondo oggettivo, insieme a quella di una soggettività colta nel segno dell'assoluta empiricità e concretezza, e precisamente individuando nel corpo vivo e nelle condizioni esperienziali legate al sistema cinestetico una valenza costitutiva e trascendentale²⁹³. La soggettività, in senso fenomenologico, non regna infatti sovrana sul corso effettivo dell'esperienza ma, dovendo giustificare la trascendenza del mondo e legittimare il senso d'essere della realtà, si trova necessariamente a illustrare la natura della coscienza percettiva nei suoi fondamenti corporei e intersoggettivi²⁹⁴.

L'analisi intenzionale si compie come esplicitazione dell'operatività latente in ogni conoscere, per cui a essere intenzionati non sono solo gli oggetti in senso proprio ma anche i nessi operativi nei quali, in maniera per lo più inconsapevole, essi vengono a costituirsi²⁹⁵. L'atteggiamento trascendentale della fenomenologia si dispone ad analizzare, nella maniera più universale possibile, la vita coscienziale nei suoi tratti essenziali e nelle «formazioni di senso puramente immanenti»²⁹⁶, riferendosi però, in maniera correlativa, «anche al mondo e a tutti i mondi possibili [...] non in quanto mondi già dati come reali o come possibili [...] ma come forme di concordanza e di verità che vengono alla luce in modo immanente nella vita e nell'operare della soggettività razionale»²⁹⁷. Quest'«architettura stratificata» di strutture coscienziali, di «sintesi» fondate l'una sull'altra e intrecciate tra loro, delinea il campo di lavoro grandioso che corrisponde all'«esperienza trascendentale».

²⁹¹ Anche Heidegger, nella sua lettura della metafisica kantiana, insiste sul tema della finitezza che, in contrasto con l'impostazione fenomenologica, sembra rilanciare il postulato di un *intellectus archetypus*. Al riguardo, in Husserl (1997), p. 105, si legge: «che cos'è l'infinità rispetto alla finitezza? Perché si parla in generale di finitezza invece che di ricettività, di afferramento nell'originale mediante anticipazione, di datità nell'originale relativa, vincolata al sempre nuovo? Dall'altra parte [si parla di] intuizione assolutamente adeguata ecc., che però è un controsenso» (trad. modificata). Sul fatto che, in quanto «forme della coscienza umana» Kant abbia prodotto una soggettivazione sia delle forme dell'intuizione sia di quelle dell'intelletto, cfr. Husserl (1990), p. 10; pp. 44-45: la «sensibilità appartiene, insieme con la legalità della messa in forma spazio-temporale, alla dotazione fattuale della soggettività umana, ma non ad ogni soggettività in generale».

²⁹² Sull'estetica trascendentale fenomenologica, cfr. Costa (1999); Summa (2014); Pradelle (2014); Welton (2000).

²⁹³ Cfr. Husserl (1973b), p. 540 (Testo n. 36, novembre 1927), in cui il corpo vivo e il tema della corporeità in generale sono visti come «condizione di possibilità di altri oggetti».

²⁹⁴ Cfr. Husserl (2003), in particolare pp. 151 ss. (Testo n. 9 del 1921). Su questi aspetti cfr. Landgrebe (1965) e Landgrebe (1982), in particolare pp. 72 ss.

²⁹⁵ Cfr. Fink (1976), pp. 139 ss.

²⁹⁶ Husserl (1990), p. 146.

²⁹⁷ Ivi, p. 149.

L'ampiezza di tale investimento metodico è tale che la soggettività evocata non può essere chiusa in sé, non va intesa solo come una «soggettività singolare possibile, ma anche come una soggettività comunicativa possibile, e in prima istanza come una soggettività che riunisce in una *totalità* possibile una molteplicità di singoli soggetti trascendentali, a livello puramente coscienziale, e dunque attraverso possibili atti intersoggettivi di coscienza»²⁹⁸. Come prosecuzione di questo programma di ricerca, a partire dal terzo decennio del Novecento si fa strada il progetto di dar vita a una fenomenologia sistematica della costituzione del mondo, che però fu da Husserl ripetutamente dismesso, lasciando spazio alla concreta esecuzione di una fenomenologia genetica che aveva, come nucleo portante, la sua «estetica trascendentale»²⁹⁹. Questa, a sua volta, ambiva a tematizzare la struttura dell'esperienza sensibile, rilanciando il motivo già teorizzato nella *Sesta ricerca* logica, ovvero la fondazione strutturale delle oggettualità categoriali su quelle sensibili, nel rimando dal superiore all'inferiore che s'infittiva sempre più attraverso l'analisi degli atti della percezione, dell'immaginazione e del ricordo.

Al centro del criticismo kantiano c'è la contrapposizione tra sensibilità e intelletto, come fonti della conoscenza di cui resta però ignoto il nesso, ma c'è anche la distinzione tra soggettivo e oggettivo, veicolata semplicemente dal fatto di riconoscere come ovvia l'esistenza di un mondo esterno, in qualche modo già acquisito in termini di conoscenza scientifica. Anche l'oggettivazione dei fenomeni segue da un criterio ben definito di natura «fisica», che fa di essi qualcosa di diverso da puri e semplici fenomeni dell'esperienza. Delle due condizioni che rendono kantianamente possibile la conoscenza, la sensazione rappresenta quella di ordine empirico e materiale, ovvero l'organo che ha come atto apprensivo l'intuizione sensibile. Il baricentro del criticismo è però costituito dall'intelletto, che funge da medio proporzionale tra sensazione e ragione, demandando per intero alle funzioni dell'intelletto l'onere di oggettivare l'esperienza. In questa congiuntura di pensiero proliferano incontrollati i dualismi tipici della gnoseologia kantiana (intelletto e sensazione, forma e materia, a priori e a posteriori ecc.), senza che il ricorso allo schematismo trascendentale sia riuscito a ripristinare una sorta di equilibrio simmetrico tra la pensabilità dei dati sensibili e la fondatezza dei concetti (o pensieri). La purezza della forma, come criterio, distanzia ciò che è empirico, ma determina una commistione tra soggettivo e oggettivo, rendendo comunque palese che l'interesse kantiano propende per l'aspetto formale dei fenomeni che contribuisce in maniera rilevante all'ottenimento di una conoscenza oggettiva. In altri termini, la sensazione fornisce il materiale su cui l'intelletto esercita la propria attività regolativa che ha in se stessa la propria misura, relegando la materia in una condizione di assoluta passività, tale da farne il polo opposto di un intelletto che ha avvocato a sé ogni riserva d'intelligenza.

Non avendo un carattere fondante, l'estetica kantiana è dunque ridotta a mera fonte della conoscenza, riservando all'elemento logico la funzione-guida nell'ambito conoscitivo, poiché si deve ammettere che gli «oggetti» o l'«esperienza», nella quale vengono conosciuti come oggetti dati, «si regolano» necessariamente sui «concetti» stessi, facendo dell'esperienza un «tipo di conoscenza che richiede l'intervento dell'intelletto», a cui essa deve conformarsi, nella misura in cui l'intelletto si presuppone regolato a priori ancor prima che gli oggetti dell'esperienza siano per l'appunto dati³⁰⁰. Tale impostazione sembra appena scalfita da una sorta di apparente ripensamento riparatorio che Kant introduce nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*. In quest'opera per così dire post-critica, ma in realtà preparata da molti anni, Kant pare indulgere a una riabilitazione della sensibilità, facendone quasi un'«apologia». A fronte dell'attenzione riservata per la superiorità dell'intelletto, la sensazione non ha mai goduto di buona stampa, avendo la reputazione di «confondere la facoltà rappresentativa», di non limitarsi a svolgere il suo ruolo «ancillare» e risultando molto spesso «ingannevole» nei riguardi dell'intelletto. La sensibilità è stata

²⁹⁸ Ivi, p. 150, ma cfr. anche Pp. 167 ss.

²⁹⁹ Husserl contrappone tale estetica, basata sulla nozione di sintesi passiva, alla logica trascendentale come espressione della discorsività del pensiero predicativo. Cfr. Husserl (1966b), pp. 295, 361 ss. e 398.

³⁰⁰ Kant (2004), p. 37 (B XVII ss.), trad. adattata.

peraltro elogiata dai poeti è da tutti coloro che hanno privilegiato il vigore e la pregnanza del linguaggio rispetto alla nuda aridità delle formule intellettuali, ma l'aspetto di passività che la sensibilità contiene, e di cui non ci si può sbarazzare, va sottomesso e dominato dalle facoltà dell'intelletto, senza però deprimere o indebolire troppo la sensibilità, per via del suo indispensabile apporto materiale. Il fatto che di per sé i «*sensi non confondano e non ingannino*», non significa però che dicano la verità. La «parvenza sensibile» serve spesso all'intelletto per giustificarsi, per scusarsi di aver scambiato il «*fenomeno*» per l'«*esperienza*», ma ciò non toglie che sia l'intelletto a dover rimediare, dall'alto del suo mirare all'«universalità» di ciò che è *pensato*, alla «superficialità» e «limitazione» di ciò che è singolarmente dato in modo sensibile. I sensi, infatti, non possono esercitare un comando sull'intelletto, dovendo piuttosto disporsi a sottostare a suoi servizi. Del resto, il contributo che proviene dalla sensibilità e dalle rappresentazioni sensibili è viepiù ricco se l'intelletto vi aggiunge il «proprio ordine e la propria forma». Ma l'intelletto è spesso disinvoltato e manchevole nell'osservanza dei propri obblighi, ritenendo «confuso» il molteplice che è stato «*afferrato*», ma non ancora compiutamente «*ordinato*». Resta, però, che solo l'aggiunta che spetta all'intelletto apportare, collegando la molteplicità del sensibile tramite una regolazione di esclusiva provenienza intellettuale, può dar luogo alla «conoscenza empirica», e cioè all'«esperienza»³⁰¹.

In controtendenza con un'interpretazione senz'altro dominante, è stato in particolare Külpe a notare come Kant – trattando delle analogie dell'esperienza – abbia «*implicitamente*» ammesso la presenza di un «ordine» e di una «legalità» già nella «materia della percezione», ovvero in ciò che è «dato alla sensibilità», e che non sarebbe quindi più in attesa di un intervento categoriale atto a disciplinarne la natura caotica. Tuttavia, è lo stesso Külpe a ridimensionare la scoperta, dato che tali suggestioni sono in certo modo quasi impercettibili, non avendo la forza sufficiente per poter «limitare la dottrina dell'a priori» e, di conseguenza, «far saltare il fenomenismo», per cui il punto di vista generale espresso in tali teorie non è che il «risultato della logica trascendentale»³⁰². Nondimeno, anche Carl Stumpf – che non ha certo Kant come nume tutelare – con riferimento agli «assiomi dell'intuizione» e alle «anticipazioni della percezione» sostiene che Kant in un punto³⁰³ sembra assumere già una certa posizione su questioni di cui ci si è occupati poi in seguito, e cioè in ordine al fatto che a tutte le «apparenze sensibili» si possano ascrivere delle «proprietà necessarie a priori» che non coincidono solo con l'estensione temporale o spaziale, ma che hanno a che fare con l'intensità o «quantità intensiva»³⁰⁴. Al riguardo, tali osservazioni incidentali di Kant non ci paiono invertire le sorti della sua estetica trascendentale – come se qui Kant fosse giunto inavvertitamente ad attribuire alla sensazione una «forma» propria, sì da renderla un po' meno empirica o impura e da consentirle quindi un'oggettivazione autonoma dai dettami imposti dalla soggettività trascendentale; né mi pare che in questi luoghi kantiani vi sia un rimando a una sorta di *cripto-passività*, rispetto a cui l'io dovrebbe solo prender posizione in maniera per così dire attiva, giacché l'estetica kantiana resta comunque vincolata alle forme dell'intuizione (non includendovi, cioè, quelle eventuali della sensazione) e il criterio dell'oggettività, pur in chiave prolettica, resta appannaggio delle «condizioni formali della sensibilità», rinunciando – in tema di strutturazione dell'esperienza – ad ogni considerazione riguardante il fondamento precogitativo o materiale dei nostri pensieri. Tale traccia impalpabile diviene invece assai più corposa nel momento in cui, con l'approccio genetico della fenomenologia, Husserl giunge a tematizzare l'operare della sensibilità, e per molti versi della materia stessa nella sua vivente concrezione «metafisica», quale espressione dell'esperienza della temporalità. Con l'indagine costitutivo-genetica Husserl vuole infatti contrastare la «degradazione della sensibilità» proveniente dalla corrente platonica e

³⁰¹ Cfr. Kant (2010), pp. 131 ss. (trad. spesso adattata)

³⁰² Külpe (1906/1912³), p. 69.

³⁰³ Cfr. Kant (2004), p. 345 (B 211), ma si veda anche p. 355 (B 218).

³⁰⁴ Stumpf (1939/1940), pp. 181 ss. (Bd. 1).

neoplatonica del pensiero, rimarcando che gli atti categoriali sono sempre fondati e che il categoriale, come «forma del sensibile», non può darsi senza «ciò che è sensibile»³⁰⁵. Ne consegue che la sensibilità non è un «*medium* che offusca» o intorbida, e che al posto di darci le cose in sé ci dà solo mere loro manifestazioni»³⁰⁶.

Con le *Lezioni sulla sintesi passiva*, Husserl sembra essersi definitivamente lasciato alle spalle sia la teoria della rappresentanza come interpretazione dei vissuti, sia l'assunto secondo cui la datità dei vissuti sia ap problematica e non necessiti invece di una chiarificazione genetico-costitutiva³⁰⁷. Nell'investigare le funzioni dello spazio e del tempo come principi di ordinamento dei campi sensibili, la costituzione passiva delle unità sensibili tramite la sintesi formale del tempo e quella contenutistica dell'associazione, la genesi dell'intenzione dall'affezione, l'intero quadro della fenomenologia si avvicina sempre più alla ricercata fisionomia trascendentale. Anche la nuova versione husserliana della percezione – cui spetta un primato di originarietà come atto esperienziale e non di mera conoscenza – consegue da una riformulazione della nozione di sensazione tramite il richiamo ai temi dell'associazione e delle sintesi passive; inoltre, è il ruolo della corporeità a dare un impulso determinante al superamento di una caratterizzazione statica della percezione – intesa come apprensione interpretativa dei dati di senso – configurando un diverso intreccio tra sintesi di natura spaziale, temporale e associativa. L'esperienza originaria, antepredicativa, ci dà oltre all'individuo (*tode ti*), anche l'idea (*eidos*) con cui esso deve essere pensato. Essendo così la sensibilità già suscettibile di ragione, ne deriva – data la molteplicità caratteristica della sensibilità stessa – la possibilità di una indefinitamente ricca pluralità di prospettive, tutte in maniera diversa razionali.

Con lo sviluppo del suo metodo genetico, Husserl intende fornire un'alternativa che soppianti l'estetica trascendentale kantiana. Al riguardo, la stessa opposizione tra sensibilità e intelletto, derivante dalla dottrina psicologista delle facoltà dell'anima, viene rimossa a favore di quella tra esperienza e giudizio. Il richiamo all'associazione, con chiara eco humiana, si rafforza con quello alla sintesi, creando un connubio che trova applicazione in un terreno ancora in gran parte inesplorato³⁰⁸.

Col termine associazione s'intende una sintesi intenzionale, trascendentale, motivazionale, fenomenica e a priori, che opera nel campo dischiuso dalla riduzione fenomenologica. Questo titolo designa «una forma e una legalità della genesi immanente che appartiene costantemente alla coscienza in generale»³⁰⁹. Si tratta dunque di una legge della vita coscienziale di carattere eidetico, che per Husserl appartiene – come concetto fondamentale – alla fenomenologia trascendentale, essendo «il principio universale della genesi passiva concernente la costituzione di tutte le oggettualità già date nel formare attivo»³¹⁰. Ogni costruzione dell'attività ha infatti come necessario presupposto, e come livello inferiore, una passività che offre all'apprensione attiva qualcosa di preliminarmente già dato, di modo che seguendo tale traccia ci s'imbatta nella costituzione tramite genesi passiva. In base alle leggi essenziali dell'associazione può risultare quindi intelligibile la costituzione passiva di una pluralità di strati o livelli della vita coscienziale, a partire da quello riguardante la temporalità dei vissuti fino alla dimensione della sfera propriamente oggettuale. Attraverso la tematica dell'associazione si ha così accesso alle strutture che regolano la vita della coscienza, al punto che la «fenomenologia dell'associazione è, per così dire, una prosecuzione a un più alto livello della teoria della costituzione originaria del tempo. L'associazione estende, infatti, l'operazione costitutiva a tutti i livelli

³⁰⁵ Husserl (2001b), pp. 171 ss. In una nota a margine del 1906-1907 si legge: «Falsa interpretazione? L'intelletto puro di Kant non ha una forma categoriale!» (ivi, p. 171, n. 1).

³⁰⁶ Ivi, p. 172.

³⁰⁷ Cfr. Husserl (2016) e Husserl (1966b), rispettivamente pp. 129 ss. e 345.

³⁰⁸ Su ciò cfr. Holenstein (1972), in particolare pp. 46 ss. e 238 ss.

³⁰⁹ Husserl (2016), p. 209.

³¹⁰ Husserl (2017), p. 155 (trad. modif.). Cfr. anche Husserl (1966a), p. 393; Husserl (2008a), pp. 9 e 462.

dell'appercezione»³¹¹. Come forma universalmente fungente della genesi passiva, l'associazione consiste dunque di sintesi non assimilabili a forme di collegamento istituite dall'attività del soggetto, essendo infatti sintesi di tenore contenutistico che si manifestano per così dire da sé, con la semplice comparsa di determinate datità coscienziali. In qualità di unificazione strutturata e sintetica dei contenuti esperienziali in genere, e cioè come somma condizione di possibilità di un'estetica trascendentale fenomenologica, l'associazione è il nucleo dell'esplicitazione intenzionale della coscienza.

Di conseguenza, l'indagine fenomenologica dei processi associativi copre l'intera vita della coscienza: dal problema della coscienza originaria del tempo a quello dei campi sensibili, dal tema dell'unitarietà contenutistica dell'oggetto al livello che attiene all'unità dell'io. In tale chiave, se il grande tema della filosofia trascendentale è la «coscienza in generale come costruzione stratificata delle operazioni costitutive»³¹² – nelle quali si costituiscono sempre nuove oggettualità in livelli a loro volta sempre nuovi – la catena dei rimandi associativi e il carattere di tendenza che è proprio del fenomeno dell'associazione in quanto tale definiscono lo schema profondo dell'orizzonte intenzionale dell'esperienza in cui le manifestazioni sono inscritte. Accreditando il carattere autonomo della sensibilità, il compito dell'estetica trascendentale è dunque quello di ricostruire la struttura propria del materiale iletico prima di ogni messa in forma di natura intellettuale, senza cioè che l'io vi prenda attivamente parte. Ciò comporta che la legalità a priori dell'associazione è condizione di possibilità dell'esperienza, ne è in qualche modo il postulato trascendentale, anche perché senza di essa non potrebbero costituirsi né il mondo né la soggettività. Il problema del trascendentale in accezione fenomenologica riguarda dunque il tema della genesi dell'obiettività a partire dai dati pre-oggettuali, dalla loro strutturazione passiva ed estetica, cosicché la peculiarità della concezione husserliana è di sottoporre a critica trascendentale quei gradi inferiori dell'esperienza che Kant aveva ommesso d'indagare. Anche la partizione tra estetica e analitica chiede dunque d'essere revocata, quantomeno se la presenza di sintesi non dovesse essere considerata come un appannaggio esclusivo di una delle due³¹³. Husserl è però generoso con Kant, sottolineando che – al di là dei limiti metodologici, e dunque dell'autentica valenza trascendentale del criticismo – il costituirsi graduale nella coscienza di un'oggettualità esterna testimoni del fatto che, con molte approssimazioni, a Kant non fosse sfuggito che «già all'unità delle intuizioni fantasmatiche appartiene una sintesi, e anche all'unità di ogni oggetto immanente»: il problema è che Kant fa valere tutto ciò solo in un secondo tempo, e in «contraddizione con l'*Estetica trascendentale*», esibendo così la provvisorietà dell'estetica, destinata a essere superata in corso d'opera dall'analitica³¹⁴. Se Kant avesse concepito il trascendentale secondo un ordine di fondazione genetico-strutturale, e non discorsivamente in modo apagogico-deduttivo, «avrebbe dovuto insegnare che lo spazio e il tempo sono prodotti di una propria sintesi di grado inferiore, e che la sintesi dell'intelletto oggettivante è appunto solo una sintesi più elevata»³¹⁵.

Le ragioni dell'esperienza vengono integralmente riconosciute da Husserl, nel suo tentativo di ridisegnare l'impianto dell'estetica trascendentale. La distinzione rigida e di natura tra intelletto e sensibilità, come funzioni eterogenee che concorrono a definire la conoscenza, è trasgredita da Husserl, che apre al riconoscimento di una forma anche per ciò che non è kantianamente puro. In tal senso sembrerebbe legittimo inserire nell'estetica

³¹¹ Husserl (2016), p. 210.

³¹² Ivi, p. 323.

³¹³ Ciò non significa però che Husserl non riconosca che vi sono problemi dell'estetica trascendentale autentica e altri di spettanza invece dell'analitica trascendentale altrettanto autentica. Cfr. Husserl (1990), p. 30; Husserl (1966a), pp. 356 ss.; Husserl (2002c), pp. 198 e 209.

³¹⁴ Husserl (1990), p. 55.

³¹⁵ Ivi, pp. 55 ss.; cfr. Husserl (2002c), p. 180.

trascendentale anche forme della sensazione accanto a quelle dell'intuizione³¹⁶, ma il problema è più sottile, riguardando la messa in discussione di un criterio che discrimina ciò che è puro dall'empirico, ma non l'oggettivo dal soggettivo. Per Husserl, la sensibilità non è più consegnata ai parametri della passività e ricettività, poiché in essa sono individuabili più livelli di attività e ricettività. Ricettività e passività non sono quindi più assimilabili e si schiude un solco profondo tra la nozione fenomenologica d'intuizione e quella empiristica di sensibilità³¹⁷. Fidando su una nozione di necessità falsificata in senso psicologista – e cioè di una necessità contingente del pensiero umano – Kant non era stato in grado di cogliere che «non è il materiale sensibile a ricevere necessariamente una forma spaziale, ma piuttosto sono le proprietà sensibili di una cosa data sensibilmente a dover, al di là di ogni variazione, essere “date” spazialmente, se deve restare una cosa identica, e che la variazione della figura spaziale è legata alla forma “spazio”, ma solo se muovo da cose e non da dati della sensazione»³¹⁸. La deduzione trascendentale, portata a termine da Kant, è divenuta dunque confusa per non aver egli distinto con chiarezza tra «intuizione e ciò che viene intuito, tra forme dei fenomeni come modi della coscienza e forme delle oggettualità che appaiono», avallando che queste debbano risultare conformi alle condizioni del pensiero attraverso cui giungono a essere afferrabili concettualmente³¹⁹. Tuttavia, c'è una spia che consente d'intravedere come Kant abbia inavvertitamente introdotto alla possibilità di attribuire alla sensibilità delle forme, e quindi una certa apriorità e purezza, nobilitando un esercizio altrimenti ridotto alla mera ricettività dell'affezione. Kant non possiede, secondo Husserl, il senso autentico di correlazione, per cui inevitabilmente difetta anche sul piano fenomenologico-trascendentale della costituzione. Nell'*Estetica trascendentale* egli fa cenno però allo spazio e al tempo come «forme della sensibilità» che garantirebbero la «possibilità della geometria», tralasciando che all'interno della mera sensibilità – prima cioè che il tema delle sintesi sia introdotto nell'*Analitica trascendentale* in maniera peraltro non proprio perspicua – non fosse ancora stato avviato il problema della «costituzione della spazialità», non solo dello spazio della geometria, ma anche di quello intuitivo della percezione, che è il presupposto di base della scienza geometrica³²⁰. Questo rilievo fa da *pendant* con il passo dell'*Analitica trascendentale* in cui, trattando delle «anticipazioni della percezione», si dà conferma del fatto che «ogni sensazione, e perciò anche ogni realtà nel fenomeno, per quanto piccola essa sia, ha un grado, cioè una quantità intensiva», cosicché la sensazione sembra essere almeno dotata di questo tipo di forma³²¹. La peculiarità delle sensazioni, pur essendo esse date solo a posteriori, consiste dunque nell'«avere un grado», ovvero la «qualità» del continuo che inerisce solo alle grandezze intensive, senza che da ciò si riesca peraltro a individuare l'oggetto della sensazione³²².

Queste indicazioni non mutano però l'andamento dell'architettura kantiana, poiché la sensibilità resta caratterizzata come la facoltà di «venir affetti», con la «casualità» che la rende in qualche modo «esterna all'essenza dell'io-soggetto»³²³. Pertanto, restava da eliminare quel senso d'incompletezza che promana dall'estetica kantiana e il compito della fenomenologia genetica è proprio quello di rimediare a tale lacuna, integrando il tema della sintesi nel dominio dell'estetica trascendentale³²⁴, con l'ulteriore esito – ottenuto saldando

³¹⁶ In Husserl (2009a), pp. 53 ss., si afferma però che l'espressione kantiana «forma dell'intuizione» sia «fondamentalmente falsa» e implichi un'opinione fatalmente erronea, in quanto ad es. lo spazio va visto come «forma necessaria della cosalità, e non come la forma dei vissuti o, più precisamente, dei vissuti “sensoriali”».

³¹⁷ Cfr. Husserl (2022), pp. 76 ss. Sull'ampliamento della nozione di sensibilità cfr. Pradelle (2014), pp. 290 ss.

³¹⁸ Husserl (1990), pp. 62 ss. (trad. modificata e adattata).

³¹⁹ Ivi, p. 29.

³²⁰ Ivi, p. 28.

³²¹ Kant (2004), p. 354 (B 211).

³²² Ivi, p. 355 (B 218).

³²³ Husserl (1990), p. 44.

³²⁴ Cfr. Pradelle (2014), pp. 239 ss.

associazione e sintesi – di bandire quell'atomismo delle sensazioni che rappresentava uno dei tratti più negativi dell'empirismo³²⁵. Oltre a consentire di definire i rapporti tra estetica e analitica in maniera diversa da come avveniva nel sistema di pensiero kantiano, l'impostazione fenomenologica mostra come la connessione necessaria della molteplicità sensibile non sia opera di un'attività che fa dell'intelletto l'«autore dell'esperienza» e il «legislatore della natura»³²⁶, ma sia preceduta da una «costituzione passiva» che ci pone al cospetto di un «accadere materiale» che si fa per così dire da sé, e cioè prima di ogni intervento soggettivo³²⁷. Nel decretare ancora una volta l'inutilità del ricorso al concetto assai compromesso di facoltà, Husserl sancisce che «non c'è una sensibilità pura, ovunque è presente infatti intenzionalità e spontaneità, L'«intelletto» che comprende non è propriamente produttivo, se non nell'aggiungere una funzione del giudizio che si separa in seguito dall'intuizione, nel pensiero analitico, e soprattutto però come “ragione”, nella creazione dell'*idea*»³²⁸.

Nel suo disegno di scandagliare il sottosuolo di anonime passività che precede ogni afferramento oggettuale, la fenomenologia genetica procede a chiarificare il costituirsi della costituzione, la genesi di ogni tipo di abitualità o appercezione abituale³²⁹. In quest'ambito, anche l'intenzionalità oggettuale non ha più il carattere di un atto soggettivo, ma ha la sua radice e motivazione ultima in un'affezione che le offre un originario ancoraggio esperienziale. L'operatività della coscienza va compresa, quindi, in relazione al carattere stratificato della costituzione oggettuale, che ha luogo in una strutturazione progressiva del materiale iletico tramite molteplici sintesi edificate l'una sull'altra, a partire da quelle di infimo grado già operanti al livello della sensazione. In tema di estetica trascendentale fenomenologica non si tratta quindi di conferire una forma a qualcosa che ne è sprovvisto, ma di esplicitare una struttura già costituita passivamente grazie a sintesi costituite da certe componenti che non provengono dal versante della spontaneità soggettiva. L'intenzionalità passiva che regna nell'orizzonte trascendentale del tempo si rivolge ad oggetti sensibili che non sono il prodotto di una spontaneità calata dall'alto, pur essendo delle «unità “sintetiche” costituite da certe componenti». Infatti, anche la costituzione più semplice di qualcosa di sensoriale, foss'anche un «mero fantasma spaziale visivo», presenta una formazione che deriva da una «sintesi costitutiva latente» che si può esibire tramite l'analisi, retrocedendo passo passo fino a quelle «sintesi ultime [...] che vengono prima di qualsiasi tesi»³³⁰.

Nella riformulazione fenomenologica dell'estetica trascendentale, non si ha mai a che fare, quindi, con una collezione di dati elementari riconducibile alla semplice ricettività passiva dei sensi, ma compaiono quegli aspetti figurali che accostano sensibilità e intelletto senza volerli confondere o sovrapporre, mostrando però che le forme della sensibilità – ricavate dalla genesi passiva – sono il prodotto di sintesi non del tutto eterogenee da quelle di natura intellettuale. Di fronte alle speculari ipotesi riduzionistiche dell'empirismo e del razionalismo, il trascendentale husserliano ritiene di poter mostrare, già al livello delle più elementari forme associative, la pregnanza di strutture gestaltiche che, partendo dall'articolazione dell'esperienza sensibile, consente di risalire alle forme ordinarie dell'intelletto, che contengono sempre alla fonte un residuo d'impurità estetica. Il problema della configurazione dei dati sensibili e della natura delle relazioni con cui si presentano non può trovare soluzione, per Husserl, in un'impostazione dualistica, com'è quella kantiana, poiché non può prevalere il solo rimando alle matrici intellettuali da cui discenderebbero certe disposizioni o combinatorie di dati, ma deve necessariamente

³²⁵ Cfr. Husserl (1962/19682), p. 286, laddove si dice che la fenomenologia universale eidetica dell'associazione va vista come riabilitazione tardiva delle grandi scoperte di Hume.

³²⁶ Kant (2004), rispettivamente p. 235 (B 127) e p. 1241 (A 126), trad. adattata.

³²⁷ Cfr. Holenstein (1972), pp. 211 ss.

³²⁸ Husserl (1990), pp. 111 ss.

³²⁹ Cfr. Husserl (2002d), p. 407.

³³⁰ Husserl (2002a), vol. II, pp. 25 ss.

richiamarsi al contesto esperienziale in cui è la materia stessa a farsi tematica. La presenza di fattori contestuali è, infatti, tra le condizioni più rilevanti nella formazione delle unità sensibili, al punto che l'analisi della loro costituzione associativa non può prescindere dal prendere in considerazione il corpo vivo con il relativo campo di sensazioni cinestetiche. Qui la nozione di sensazione viene a modificarsi ulteriormente, poiché essa – in virtù della sua essenza contenutistica – non solo opera una serie di rimandi ad altre apparizioni, ma esibisce – con riferimento al sistema cinestetico – la funzione di presentare l'oggetto in una certa orientazione, vale a dire da una determinata prospettiva. Per Husserl, non solo l'io è legato a un corpo, ma fa tutt'uno con esso: da ciò emerge la funzione trascendentale della corporeità, della «spontaneità» cinestetica³³¹ e di tutto ciò che scaturisce dallo sfondo naturale della soggettività. È nel complesso di tale orizzonte esperienziale che si collocano, per la fenomenologia, i problemi costitutivi legati al rapporto col mondo, con le cose e all'incontro con gli altri, nel cui ambito la genesi dell'«io posso» spunta sempre per prima alle spalle di quella dell'«io penso» e dello stesso «io sono»³³².

Bibliografia

- Boehm, R. (1968), *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag.
- Brand, G. (1960), *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, trad. it. a cura di E. Filippini con introduzione di E. Paci, Bompiani, Milano.
- Costa, V. (1999), *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano.
- Dussort, H. (1959), «Husserl juge de Kant», *Revue Philosophique*, n. CXLIX, pp. 527-544.
- Farges, J. (2020), *Aesthetic, Intuition, Experience. Husserl's Redefinition of the Transcendental Aesthetic*, in *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, I. Apostolescu, C. Serban (eds.), de Gruyter, Berlin, pp. 259-277.
- Fink, E. (1933), *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, ora in Id. (1966), pp. 79-156.
- Fink, E. (1939), *Vorbemerkung des Herausgebers*, in Husserl (1939).
- Fink, E. (1937), *Edmund Husserl*, in Husserl (1989a), pp. 245-254.
- Fink, E. (1957), *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in *Nähe und Distanz*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg im Br., München, pp. 180-204.
- Fink, E. (1966), *Studien zur Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag.
- Fink, I. (1976), *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg im Br./München.
- Foucault, M. (1967), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. a cura di E. Panaitescu, con un saggio di G. Canguilhem, Rizzoli, Milano.
- Foucault, M. (2010), *Introduzione a I. Kant*, I. (2010), *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it. a cura di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino.
- Hegel, G.W.F. (1971), *Primi scritti critici*, introduzione, trad. e note a cura di R. Bodei, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (1985), *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. a cura di M.E. Reina, rivista da V. Verra, con *Introduzione* di V. Verra, Laterza, Roma-Bari.
- Heidegger, M. (1991), *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (2002), *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, trad. it. a cura di A. Marini e R. Cristin, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (2007), *Tempo e Essere*, trad. it. a cura di C. Baiocco, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (2017), *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, trad. it. a cura di A. Spinelli in collaborazione con J. Pfefferkorn, a cura di F.G. Menga, Quodlibet, Macerata

³³¹ Landgrebe (1965), p. 296.

³³² Cfr. Landgrebe (1982), p. 67. Cfr. Husserl (2009a), pp. 189 ss.; Husserl (2002a), vol. II, pp. 146 ss. e 252 ss.

- Holenstein, E. (1972), *Phänomenologie der Assoziation zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1939), „Entwurf einer Vorrede“ zu den „Logischen Untersuchungen“ (1913), *Tijdschrift voor Philosophie* I, 1939, pp. 106-133 e 319-339, ora in Husserl (2002b), pp. 272-329.
- Husserl, E. (1950), *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, *Husserliana* Bd. II, hrsg. von W. Biemel, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, *Husserliana* Bd. VII, hrsg. von R. Boehm, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1959), *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana* Bd. VIII, hrsg. von R. Boehm, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl E. (1961/2008), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, con introduzione di W. Biemel e prefazione di E. Paci, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1962/1968²), *Phänomenologische Psychologie*, *Husserliana* Bd. IX, hrsg. von W. Biemel, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1966a), *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, trad. it. a cura di G.D. Neri con presentazione di E. Paci, Laterza, Bari.
- Husserl, E. (1966b), *Analysen zur passiven Syntnesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, *Husserliana* Bd. XI, hrsg. von M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973a), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, *Husserliana* Bd. XIII, hrsg. von I. Kern, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973b), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, *Husserliana* Bd. XIV, hrsg. von I. Kern, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973c), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, *Husserliana* Bd. XV, hrsg. von I. Kern, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1974), *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, *Husserliana* Bd. XVII, hrsg. von P. Janssen, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, I. (1984), *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, *Husserliana* Bd. XXIV, hrsg. von U. Melle, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1989a), *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Husserliana* Bd. XXVII, hrsg. von Th. Nenon-H.R. Sepp, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (1989b), *Storia critica delle idee*, trad. it. e presentazione a cura di G. Piana, Guerini, Milano.
- Husserl, E. (1990), *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, trad. it. a cura di C. La Rocca, con introduzione di G. Funke e postfazione di M. Barale, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1993), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, *Husserliana* Bd. XXIX, hrsg. von R.N. Smid, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (1994/2005), *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. a cura di C. Sinigaglia, con introduzione di G. Semerari Laterza, Roma-Bari.
- Husserl E. (1997), *Glosse a Heidegger*, trad. it. e introduzione di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano.
- Husserl, E. (2000), *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, trad. it. e introduzione di P. Volonté, Bompiani, Milano.
- Husserl, E. (2001a), *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, *Husserliana* Bd. XXXII, hrsg. von M. Weiler, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2001b), *Allgemeine Erkenntnistheorie 1902/03*, *Husserliana – Materialien* Bd. III, hrsg. von E. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2002a), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., trad. it. a cura di V. Costa, con introduzione di E. Franzini, Einaudi, Torino.

- Husserl, E. (2002b), *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, *Husserliana* Bd. XX/1, hrsg. von U. Melle, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2002c), *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, *Husserliana – Materialien* Bd. IV, hrsg. von M. Weiler, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2002d), *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, *Husserliana* Bd. XXXV, hrsg. von B. Goossens, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2003), *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, *Husserliana* Bd. XXXVI, hrsg. von R. Rollinger und R. Sowa, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2006), *Späte Texte zur Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, *Husserliana – Materialien*, VIII, hrsg. von D. Lohmar, Springer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2007), *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. a cura di A. Staiti, con introduzione e cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- Husserl, E. (2008a), *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, *Husserliana* Bd. XXXIX, hrsg. von R. Sowa, Springer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2008b): *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, trad. it. e introduzione di V. Costa, Quodlibet, Macerata [è la traduzione di *Aus den Vorlesungen Grundproblemen der Phänomenologie. Wintersemester 1910-1911*; tale corso di lezioni è contenuto in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, cit.].
- Husserl, E. (2009a), *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, trad. it. a cura di A. Caputo e di M. Averchi, introduzione di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- Husserl, E. (2009b), *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*, trad. it. a cura di N. Zippel e cura di F.S. Trincia, Laterza, Roma-Bari.
- Husserl, E. (2012), *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, hrsg. von H. Jacobs, *Husserliana – Materialien* IX, hrsg. von H. Jacobs, Springer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2015), *Ricerche logiche*, trad. it., introduzione e cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (2016), *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. e premessa di V. Costa, La Scuola, Brescia.
- Husserl, E. (2017), *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, trad. it. a cura di A. Canzonieri, con introduzione di V. Costa e postfazione di A. Canzonieri, La Scuola, Brescia.
- Husserl, E. (2019), *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, trad. it. e introduzione di F. Buongiorno, Scholé, Brescia.
- Husserl, E. (2022), *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, trad. it. e introduzione di F. Masi, Scholé, Brescia.
- Kant, I. (1900/1922²), *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. X, *Kants Briefwechsel*, 1, 1747-1788, Reimer, Berlin.
- Kant, I. (1995), *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, trad. it., introduzione, note e allegati di P. Martinetti, postfazione e apparati di M. Roncoroni, Rusconi, Milano.
- Kant, I. (2004), *Critica della ragion pura*, trad. it., introduzione, note e apparati a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano.
- Kant, I. (2010), *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it. a cura di M. Bertani e G. Garelli, introduzione e note di M. Foucault, Einaudi, Torino.
- Kelkel, A.L. (1966), "Husserl et Kant. Réflexions à propos d'une thèse récente", *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 71, n. 2, pp. 154-198.
- Kern, I. (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag.
- Külpe, O. (1906/1912³), *Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung*, Teubner, Leipzig.

- Landgrebe, L. (1965), *Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie*, in L. Landgrebe (hrsg. von), *Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*, Nijhoff, Den Haag, pp. 291-305.
- Landgrebe, L. (1982), *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Meiner, Hamburg.
- Lohmar, D. (1998), *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Kluwer, Dordrecht.
- Merleau-Ponty, M. (1965/2003), *Fenomenologia della percezione* (1945), trad. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano.
- Merleau-Ponty (1967), *Segni*, trad. it. di G. Alfieri, a cura e con nota introduttiva di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano.
- Mohanty, J.N. (1996), "Kant and Husserl", *Husserl Studies*, n. 13, pp. 19-30.
- Pradelle, D. (2000), *L'archéologie du monde*, Kluwer, Dordrecht.
- Pradelle, D. (2012), *Par-delà la révolution copernicienne*, Puf, Paris.
- Pradelle, D. (2013), *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Puf, Paris.
- Pradelle, D. (2014), *Sur le sens de l'idéalisme transcendantal: Husserl critique de Kant*, in F. Calori, M. Fössel, D. Pradelle (sous la direction), *De la sensibilité. Les esthétiques de Kant*, Presses Universitaires, Rennes, pp. 285-305.
- Ricoeur, P. (1986), *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris.
- Scheler, M. (2009), *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, trad. it. a cura di M. Manotta e S. Besoli, con presentazione di M. Manotta e un saggio di S. Besoli, Quodlibet, Macerata.
- Seebohm, T. (1962), *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seiner Kant-Kritik*, Bouvier, Bonn.
- Ströker, E. (1987), *Husserls transzendente Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Summa, M. (2014), *Spatio-temporal Interwinning. Husserl's Transcendental Aesthetic*, Springer Cham, Heidelberg-New York-Dordrecht-London.
- Sokolowski, R. (1970), *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Nijhoff, The Hague.
- Stumpf, C. (1939/1940), *Erkenntnislehre*, hrsg. von F. Stumpf, 2 Bde., Barth, Leipzig.
- Szilasi, W. (1959), *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Niemeyer, Tübingen.
- Tugendhat, E. (1967), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin.
- Welton, D. (2000), *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington (In.).
- Zahavi, D. (2017), *Husserl's Legacy*, Oxford University Press, Oxford.

LA NOZIONE DI *FILOSOFIA PRIMA* IN HUSSERL E NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA

Abstract: *The Notion of First Philosophy in Husserl and the Philosophical Tradition*

In the transition from descriptive phenomenology to transcendental phenomenology, the Husserlian notion of philosophy takes on the aspect of a first philosophy. It indicates a field of “preliminary” research, which comes first, since it must clarify the concepts that all sciences use, as well as the relations that the various regional ontologies entertain. This outlines the Husserlian notion of first philosophy. In the last part of the paper, we try to highlight the structural differences that separate it from the notion of first philosophy in Aristotle, Descartes and Hume.

Keywords: First Philosophy, Insight, Metaphysics, Phenomenology, Subjectivity

1. Lo sviluppo delle scienze e l'erosione del campo filosofico

Non vi è dubbio che la fenomenologia husserliana abbia modificato il modo di intendere l'attività filosofica. E tuttavia, per afferrare in maniera un poco più precisa la torsione che la filosofia subisce all'interno dell'impostazione fenomenologica dobbiamo delimitare la specificità dell'analisi filosofica fenomenologicamente orientata rispetto alla ricerca scientifica.

Dobbiamo allora innanzitutto chiederci: restano ancora problemi specificamente filosofici dopo l'impetuoso sviluppo delle scienze empiriche? Lo sviluppo delle scienze della natura prima e di quelle umane dopo lasciano ancora domande specificamente filosofiche? Non sono tutti i vecchi problemi della filosofia stati assorbiti dalle scienze particolari? D'altra parte, a partire dalle ricerche di antropologia culturale e, dal punto di vista politico, a partire dai processi di decolonizzazione, è emersa l'idea secondo cui la filosofia occidentale (la metafisica o filosofia prima) è la “mitologia bianca”, dunque una sorta di costruzione mitologica tra le altre, una sorta di etnocentrismo:

La metafisica – mitologia bianca che concentra e riflette la cultura dell'Occidente: l'uomo bianco prende la sua propria mitologia, quella indoeuropea, il suo *logos*, cioè il *mythos* del suo idioma, per la forma universale di ciò che egli deve ancora voler chiamare la Ragione¹.

Alla filosofia sembra oramai mancare un oggetto proprio, uno specifico campo di lavoro. Non vi è infatti dubbio che la questione relativa a che cosa sia la natura sia adesso un problema di cui si occupano le scienze naturali, la fisica, la chimica, la biologia, e l'idea stessa di una filosofia della natura, per esempio così come era stata sviluppata ancora nell'idealismo tedesco, versa in un totale discredito. Del soggetto stesso, che la tradizione moderna avevo posto come il fondamento della ragione attraverso cui legittimare le scienze particolari, si occupano oggi le scienze cognitive e le neuroscienze. E anche la società è l'oggetto di studio di scienze empiriche precise, dotate di metodi rigorosi: la sociologia, l'antropologia, la linguistica. A seconda delle nostre domande possiamo rivolgerci ad una di queste discipline per soddisfare la nostra curiosità. Di qui una domanda semplice: *quale ambito di problemi rimane per la filosofia? Qual è l'oggetto della filosofia? Quali sono le sue domande specifiche?*

* Università Vita-Salute San Raffaele.

¹ Derrida (1997), p. 280.

2. Prospettive dissolutive

Data questa situazione si capisce l'affiorare di prospettive dissolutive, secondo le quali la filosofia non ha alcun campo di autentici problemi nella nuova epoca positiva, sicché i suoi sono solo falsi problemi che l'analisi filosofica è chiamata a dissolvere. Il compito intellettuale della filosofia nella nostra epoca non consiste nel rispondere alle domande filosofiche, ma *nel dissolverle*. L'analisi filosofica deve mirare a liberarsi dagli stessi problemi filosofici.

Questo può avvenire in vari modi. Per il Wittgenstein del *Tractatus* esistono solo proposizioni della scienza naturale: «Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale – dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha a che fare» (6.53)².

Certo, per Wittgenstein esiste anche molto altro, ma esso riguarda il mistico, un modo di sentire attraverso cui si coglie, in un attimo ineffabile, il senso della vita. Dal punto di vista razionale, tuttavia, per Wittgenstein si può sensatamente parlare solo di *fatti del mondo*, perché il nostro linguaggio è strutturato per parlare di ciò e di nient'altro.

Su posizioni non troppo diverse, sebbene più riduzionistiche, si pone il *circolo di Vienna*, nel suo manifesto programmatico. *La concezione scientifica del mondo* afferma: «Non si dà alcuna filosofia basilare o universale, accanto o sopra i vari rami della scienza empirica»³. Quindi si tratta di mirare alla chiarificazione logica dei concetti e di usare le singole scienze, collegandole tra loro, al fine di giungere a una rappresentazione unitaria dell'universo, che sarà appunto una concezione scientifica, *la sintesi dei risultati delle varie discipline scientifiche*. Pertanto, dopo la fine della metafisica, la filosofia ha una mera *funzione vicaria*.

Questa problematica dissolutiva si dispiega lungo tutta la seconda metà del XX secolo, anche in pensatori che, come Habermas, intendono mantenere un'idea di ragione sufficientemente forte. A suo parere, infatti, si tratta di liberarsi di «una teoria *fondamentalistica* della conoscenza, che attribuisce alla filosofia il ruolo di un *assegnatore del posto* alle scienze»⁴. Essa va abbandonata perché assume che vi sia un sistema concettuale *astorico* sovrapposto a tutta la cultura, una ripartizione delle discipline dotata di valore intemporale. In questo schema, la filosofia viene vista come ciò che, ponendosi alla base del sapere, unifica le varie discipline, che altrimenti sarebbero prive di relazioni tra loro.

Rispetto all'istanza fondazionale, del resto, un'impostazione scienziata può dissolvere l'idea stessa di filosofia prima semplicemente sostenendo che «ci distinguiamo dagli epistemologi del passato perché non cerchiamo, per la scienza, una base più solida della scienza stessa, e perciò quando indaghiamo sulle sue radici siamo liberi di usarne i frutti»⁵. Questa prospettiva antifondazionale può tuttavia assumere un aspetto più acuto in alcuni autori francesi. In primo luogo, in Michel Foucault, secondo cui non vi è un terreno antepredicativo o una vita dello spirito che precede il campo discorsivo. Foucault attira infatti l'attenzione sul fatto che *il passaggio dal mondo dell'esperienza soggettiva a quello oggettivo determina la soppressione del primo*, e questo ci autorizza a insediarsi in modo esclusivo sul terreno concettuale della fisica, dell'economia, della biologia o della linguistica, *come in un insieme di enunciati senza ritorno*, che vanificano la genesi costitutiva e il riferimento tanto alle strutture dell'esistenza concreta tanto a quelle del modo di darsi del fenomeno.

Non vi sono ontologie regionali, sicché bisogna assumere una prospettiva archeologica e «sostituire al tesoro enigmatico delle “cose” di prima del discorso, la formazione regolare degli oggetti che si disegnano soltanto in esso»⁶. Gli enunciati scientifici rimandano ad un «insieme di regole che permettono di formarli come oggetti di un discorso e costituiscono

² Wittgenstein (1968), p. 81.

³ Hahn, Neurath e Carnap (1979), p. 96.

⁴ Habermas (1985), p. 7.

⁵ Quine (2001), p. 15.

⁶ Foucault (1980), p. 65.

in tal modo le loro condizioni di apparizione storica»⁷.

Dovremmo allora accettare una filosofia delle concezioni del mondo, prendere atto che viviamo sempre entro concezioni del mondo e accettare questo necessario vagare ed errare. La filosofia dovrebbe allora «rinunciare al suo primato per farsi ultima – ultima non perché viene dopo, ma perché si trova ogni volta esposta e storicamente decisa di fronte alle sorti estreme dell'*animal metaphysicum*»⁸.

Mentre nelle impostazioni fondamentaliste rendere ragione, dunque comprendere qualcosa, significava rispondere all'appello della ragione, le teorie antifondazionali, interrogandosi sulle condizioni che consentono l'emergere della ragione, non intendono rispondere all'appello della ragione, non intendono darle soddisfazione. Non si tratterà più, in altri termini, di *articolare le scienze a partire dalla struttura della ragione*, bensì di chiedersi che cosa ha reso possibile un certo ordine del sapere, ossia *come certe facoltà della soggettività trascendentale si siano costituite*, e insieme ad esse le facoltà dell'Università.

Ponendo così le cose ci si allontana dall'impostazione fondazionale, poiché, per dirla con Derrida, «non si ascolta nello stesso modo a seconda che si risponda ad un appello o che ci si interroghi sul suo senso, la sua origine, la sua possibilità, il suo fine, i suoi limiti»⁹.

3. La replica fenomenologica

E tuttavia: che cosa rende possibili le proposizioni della scienza naturale? Se le leggi della scienza naturale sono simili a reti, e la forma della rete determina che cosa viene pescato e che cosa no, dunque che cosa esiste e che cosa non esiste, allora il problema si sposta ed emerge una domanda: posto che le leggi scientifiche e i loro schemi concettuali *non cadono dal cielo*, che cosa rende possibile la loro emergenza?

Se non siamo più in grado di rispondere in maniera razionale alle nostre domande fondamentali ciò dipende dal fatto che, nel nostro culto dei fatti, non comprendiamo più che quelle reti rimuovono una porzione di realtà troppo ampia: *la nostra esistenza*. Rimuovono la vita e il mondo della nostra vita, che divengono parvenza, poiché reali sono solo le molecole, i ponti idrogeno, gli atomi. Eppure, queste strutture obbiettive, che sarebbero la realtà oggettiva e in sé, *sono le nostre teorie sulla realtà*, vestiti di idee che produciamo noi, e che maturano e si sviluppano a partire dalla nostra esperienza e dalla nostra esistenza.

Dunque, a chi sostiene che questi enti sono enti che esistono realmente e indipendentemente dalle nostre teorie, il fenomenologo chiederà: *con quale diritto parli di molecole?* Come fai a sapere che vi sono rapporti causali se non a partire dall'esperienza fenomenica che, tuttavia, svaluti come parvenza? Dici che l'esperienza è parvenza, ma puoi dirlo solo a partire da essa. Dunque, la nostra esistenza e la nostra esperienza fenomenica sono il "reale", mentre le leggi scientifiche sono "sustruzioni", idealizzazioni o funtori.

L'obiettivismo moderno si basa sulla rimozione di questo nesso originario con l'esperienza. Poi, una volta operata questa rimozione, i nostri problemi più autentici non possono più neanche emergere se non nella forma di un'insoddisfazione o di un malessere senza nome. *Essi sembrano richiedere una cura psicologica, non un'analisi filosofica*.

Vige un interdetto, un divieto, di cui potremmo ripercorrere la storia, da Kant a Comte sino al circolo di Vienna e a Quine. Un problema ontologico, relativo alla nostra posizione nel cosmo, verrà concettualizzato come difetto psicologico: richiederà una cura psicologica invece di un'analisi filosofica e concettuale o, meglio, di decostruzione concettuale.

Rispetto a questa tendenza, che annulla come parvenza e illusione la nostra vita esperiente, il primo passo della fenomenologia consisterà nel chiedere un supplemento di indagine: *con quale diritto organizziamo il "reale" a partire dai nostri concetti?* Perché essi

⁷ *Ibidem*.

⁸ Agamben (2023), p. 101.

⁹ Derrida (1999), p. 256.

dovrebbero rispecchiare la realtà? Domanda che era già emersa in Kant, e che la fenomenologia sviluppa ancorandola al tema dell'esperienza.

Uno schema concettuale, nello stesso istante in cui organizza in un certo modo il reale, rimuove altri ambiti di realtà e altri modi di organizzare il reale, per cui bisogna circoscrivere potenzialità e limiti dei nostri schemi concettuali. Si tratta, quindi, di rideterminare la nozione stessa di "realtà". Se chiamiamo "costituito" gli schemi concettuali che usiamo, assumendoli come ovvii, allora si tratterà di comprendere come gli schemi concettuali si siano costituiti a partire dalla nostra esperienza, e la soggettività che realizza questa attività la chiameremo *soggettività costituente (trascendentale)*.

In questo modo emerge uno specifico statuto della filosofia e un preciso metodo di analisi filosofica: si tratta di ripercorrere i processi che dall'esperienza portano ai concetti, alle categorie (causalità etc.), alle idealizzazioni scientifiche e infine alle leggi scientifiche prima e alle teorie scientifiche poi, per seguire una distinzione elaborata da Pierre Duhem¹⁰.

In questo modo, la fenomenologia husserliana ci fa passare da un atteggiamento ingenuo, naturale, diretto sul mondo, che non problematizza il modo in cui guardiamo il mondo, ad un'esperienza trascendentale, che si chiede come quegli schemi concettuali e quei modi di guardare il mondo si siano imposti e costituiti.

La fenomenologia ridetermina quindi la nozione di realtà originaria: *reale è la nostra esperienza fenomenica*, la nostra esistenza, ed è a partire da questa che si sviluppano i concetti scientifici, i quali sono costruzioni concettuali o, meglio, funtori, idealizzazioni, vestiti di idee che gettiamo sulla realtà, catturandola a partire dalle maglie della nostra teoria. Quando dimentichiamo i processi che dall'esperienza conducono alla scienza emerge quello che Husserl chiama "*l'obiettivismo moderno*". Consideriamo vera realtà quelle che sono solo teorie, mentre la realtà esperita diviene mera parvenza.

4. *L'idea di filosofia prima*

È così emerso che, all'interno dell'impostazione fenomenologica husserliana, la filosofia non è una mera sintesi dei risultati delle scienze empiriche. E soprattutto che essa non trae da questi argomenti e presupposti. Piuttosto, le interroga quanto alla validità dei propri presupposti. In questo senso essa si presenta come *filosofia prima*.

Richiamarsi alla nozione di *Filosofia prima* significa distanziarsi da quel modo di pensare, tratteggiato rapidamente nelle pagine precedenti, che dissolve l'idea stessa di filosofia. Vorremmo ora cercare di precisare un poco meglio questa idea. Abbiamo già indicato che il primo passo della fenomenologia consiste nel richiedere un surplus di indagine, cercando di passare dal costituito al costituirsi.

Invece di accettare come ovvii i concetti con cui organizziamo la nostra conoscenza scientifica, la nostra vita politica, i nostri giudizi morali e il modo stesso in cui siamo disposti nei confronti dell'esistenza, *la fenomenologia consiste nel fare un passo indietro (Schritt zurück per Heidegger, Rückfrage per Husserl)*. Si tratta di chiedersi: *Perché uso questi concetti? Come sono sorti? Che cosa rimuovono? Che cosa fanno apparire?*

Il compito della filosofia è, dunque, definire il luogo in cui si costituisce il sapere, e di delimitare così le diverse ontologie regionali, cioè quei nuclei o apriori fondamentali che delimitano un ambito del sapere scientifico: l'ontologia del fisico, quella del vivente, del sociale, della cultura rispetto alla natura, dello psichico rispetto al fisico.

La filosofia prima ha come proprio compito quello di portare alla luce le operazioni di esperienza da cui scaturisce ogni sapere e ogni ragione e in cui si mostra la differenza stessa tra vero sapere e mero opinare, tra ragione e non ragione.

L'esperienza è dunque il piano unitario in cui si radica ogni ragione e non ragione, e i concetti, i pensieri, sono esplicitazioni di nessi di esperienza e di modi di esperire già presenti nel terreno dell'esperienza in cui i nessi si strutturano unitariamente. Pertanto, bisogna indagare questo terreno o piano originario, *invece di cercare di portare a unità i diversi saperi a cose fatte*, cercando di conciliare i vari risultati resi disponibili dalle

¹⁰ Cfr. Duhem (1978).

differenti discipline all'interno di una sintesi coerente. Invece di fermarsi a queste opposizioni e di cercare di conciliarle, si tratta di sforzarsi di penetrare nella radice unitaria delle scienze, di giungere dunque a quegli apriori, caratteristici di una certa apertura di senso, che rendono possibili determinate ripartizioni dei campi del sapere.

Questi apriori, che delimitano il campo di una disciplina e il suo settore ontologico, cioè l'ambito di essere che esso si ritaglia, li chiamiamo *ontologie regionali*. All'interno di un sistema di implicazioni intenzionali si creano "campi strutturati", dotati di una relativa autonomia, appunto "ontologie regionali". Se fisica e chimica sono scienze diverse è perché si radicano in due differenti tipi di esperienza (in due differenti ontologie regionali), che però sono parte di un'esperienza unitaria, per cui per comprendere la loro unità dobbiamo ricondurre la differente concettualità al comune terreno di origine (ai modi di manifestazione).

Se vogliamo dare ragione, fondare e comprendere i nessi che collegano i vari saperi dobbiamo interrogarci sul luogo in cui i loro concetti si costituiscono, e questo ci riconduce agli atti di esperienza, perché ogni pensiero, concetto, legge fisica o matematica sono istituiti attraverso atti soggettivi, e trovano in questi la loro evidenza e la loro giustificazione.

Assumendo questa direzione di ricerca e questa intenzione programmatica, la fenomenologia non indica quindi soltanto "un modo di ricerca", ma si pone come la scienza necessaria per una chiarificazione sistematica del sapere, come «*la scienza universale della coscienza pura*»¹¹. Si tratta di ricondurre la scienza, psicologia compresa, alla sua origine, al suo essere radicata in una soggettività che non può essere quella psicologica, per cui «la "filosofia prima" nel senso autentico è riferita a tutti gli ambiti conoscitivi e a tutte le teorie e scienze naturali da stabilire in essi. Essa è scienza dei principi, ossia scienza della spiegazione ultima, della giustificazione e del conferimento di senso ultimi»¹².

In questo modo, Husserl riprende la grande tradizione secondo cui alla filosofia spetta il compito di raccogliere in unità la totalità del sapere, di determinare la ripartizione delle ontologie regionali, di assegnare a ogni disciplina il suo posto, e anche *i limiti della sua indagine*.

Reperire il terreno trascendentale nel quale si radica ogni scienza e ogni sapere e a partire dal quale è possibile comprendere i nessi e anche i confini che separano gli ambiti del sapere è necessario per sfuggire a uno *specialismo che minaccia di disgregare la nozione stessa di ragione*, trasformando le sue singole parti in ambiti chiusi e dunque gli stessi uomini in esseri che non hanno più una visione unitaria del mondo in cui vivono. La critica dello psicologismo, così decisiva sin dalle *Ricerche logiche*, acquista di conseguenza un senso interamente diverso e più radicale rispetto alle elaborazioni ancora prive di direzione trascendentale presenti nell'opera del 1900-1901, in quanto non si tratta più soltanto di preservare l'idealità del logico dalla sua psicologizzazione, ma di ricondurre la totalità del reale e le sue articolazioni (ontologie regionali) all'esperienza entro cui ogni ente si costituisce.

Possiamo cogliere questo mutamento di prospettiva se prestiamo attenzione alla riflessione, avviata già nel 1906, sul problema dei fondamenti delle scienze e sul loro rapporto all'*ontologia metafisica*. Qui Husserl mette in primo luogo in evidenza che le scienze, anche le più sviluppate, scaturiscono e si sviluppano a partire da «concetti e presupposti non critici, derivanti dall'appercezione pre-scientifica del mondo»¹³, e quindi implicano presupposizioni non chiarite. Inoltre, che la conoscenza scientifica non sia definitiva risulta, a suo parere, dai contrasti che affiorano tra gli stessi scienziati non appena si passa dalla ricerca strettamente scientifica alla *valutazione dei risultati ottenuti*.

A questo proposito, alcuni propenderanno per un'interpretazione materialistica, altri per un'interpretazione energetica etc., segnalando così che il problema della valutazione

¹¹ Husserl (2019), p. 257.

¹² Ivi, p. 202.

¹³ Ivi, p. 126.

ultima dei risultati scientifici, *cioè del loro senso*, non è interno alla ricerca scientifica settoriale, che «la disputa tra fazioni non riguarda lacune nella conoscenza scientifico-naturale, bensì l'«interpretazione» delle teorie, per quanto altamente sviluppate»¹⁴.

La soluzione dei problemi ultimi riguardanti l'interpretazione dei risultati scientifici non dobbiamo, dunque, attenderla da ulteriori progressi della ricerca scientifica, bensì da una visione critica ultima che radichi le scienze nelle rispettive ontologie regionali e queste ultime all'interno dell'unitaria soggettività trascendentale. Così, per esempio, la questione relativa all'uniformità o meno della natura non è per Husserl una questione che può essere decisa all'interno della ricerca scientifica, poiché questa è resa possibile dalla preliminare apertura di senso che istituisce l'ambito di un insieme strutturato di scienze legate insieme dalla comune appartenenza a una ontologia regionale in cui si radicano.

A differenza di altre posizioni filosofiche che insistevano sull'analisi metodologica della struttura delle scienze, per Husserl la delimitazione degli ambiti regionali e la chiarificazione dei concetti fondamentali delle singole discipline deve avvenire sulla base di una «considerazione concreta di tali contenuti materiali del mondo dell'esperienza»¹⁵, poiché il mondo dell'esperienza rappresenta un *a priori* a cui è legata l'intera costruzione ulteriore, per esempio quella delle scienze.

Ogni oggetto della scienza è tale in quanto è il correlato intenzionale di un'attività conoscitiva del soggetto conoscitivo. *I concetti non cadono dal cielo*, devono essersi formati, e si sono formati sviluppandosi a partire da una rete di esperienze che, ovviamente, implicano un soggetto che faccia esperienza. Di qui bisogna prendere le mosse per dare ragione di ciò che si chiama mondo obbiettivo: chiarire i concetti attraverso cui determiniamo *che cosa è la realtà* significa ricondurli alle operazioni soggettive attraverso cui sono sorti.

Per questo, secondo Husserl, bisogna tornare all'esperienza, al mondo in cui tutti viviamo e in cui anche lo scienziato vive, poiché è a partire da questo mondo intuitivo che possono essere compresi i concetti fondamentali delle scienze, la loro genesi e il loro processo di formazione.

Emerge in questo modo come ogni asserzione presupponga un ambito di manifestatività, l'apertura di un contesto apriori che regola le possibilità di manifestazione. Le scienze sono creazioni umane, prodotti dell'attività umana, e quindi bisogna mostrare attraverso quali operazioni intenzionali siano state delimitate le regioni ontologiche e come siano sorti i concetti fondamentali che stanno alla base delle singole scienze, ma ancora prima *quale ambito di manifestatività ha reso possibile quelle operazioni umane*. Da ciò deriva che,

accanto e al di sopra delle scienze meramente relative dell'essere, dev'esserci una scienza definitiva dell'essere, la quale soltanto è chiamata a soddisfare i nostri interessi ultimi e sommi relativi all'essere, e che ha il compito d'indagare ciò che deve valere come reale [*das Wirkliche*] nel senso ultimo e definitivo. Questa scienza radicale dell'essere, la scienza dell'essere in senso assoluto, è la *metafisica*¹⁶.

Solo una tale scienza può decidere quale interpretazione dell'essere debba essere ritenuta valida, poiché solo essa può «stabilire quale interpretazione dell'essere si dimostri come vera e definitiva»¹⁷.

In questo modo, da originaria ricerca che sembrava occuparsi esclusivamente di problemi logici o di analisi specifiche e quasi di dettaglio la fenomenologia assume un senso nuovo, inquadrandosi in un orizzonte trascendentale: non si tratterà più di sottrarre il vissuto ad un'indagine psicofisica, ma di aprire un campo di indagine trascendentale al cui interno le stesse leggi fisiche e psicofisiche devono trovare una chiarificazione. Per questo, come primo compito da svolgere, Husserl menziona, già in corrispondenza con la

¹⁴ Ivi, p. 128.

¹⁵ Husserl (2020), p. 197.

¹⁶ Husserl (2019), p. 129.

¹⁷ *Ibidem*.

prima introduzione della riduzione fenomenologica, «una critica della ragione. Una critica della ragione logica e pratica, e della ragione valutante in generale»¹⁸.

Così, per esempio, riguardo al problema, allora e adesso tanto dibattuto, del rapporto tra scienze della natura e scienze dello spirito (scienze umane) l'intero *Libro secondo* di *Idee* è teso a delineare le ragioni per cui le scienze della natura e quelle dello spirito si radicano in esperienze del mondo fondamentalmente diverse. Le scienze della natura si edificano a partire da un'esperienza del mondo in cui gli oggetti agiscono uno sull'altro attraverso nessi causali, mentre le scienze dello spirito si edificano su un'esperienza del mondo in cui gli oggetti (che qui sono *persone*) agiscono l'uno sull'altro attraverso nessi motivazionali.

Se svengo colpito da un fulmine e se svengo colpito da una notizia terribile forse non siamo esattamente di fronte alla stessa cosa. Questi due modi (causalità e motivazione) fondano *due sfere ontologiche* del tutto diverse, irriducibili l'una all'altra, ma anche che si intrecciano una con l'altra, per esempio in quanto una persona è anche incarnata in un corpo e dunque – attraverso una serie di mediazioni e in quanto ente spazio-temporale – è soggetta agli influssi causali: se assumo una droga questa produce effetti mentali, altera la mia coscienza.

Ma per operare e sviluppare queste distinzioni che devono fare apparire le ontologie regionali, dunque chiarire i concetti fondamentali che stanno alla base delle varie scienze e senza cui queste non potrebbero semplicemente apparire, è appunto necessario mettere piede in quel terreno di esperienza a partire dal quale tutte queste analisi possono venire realizzate, un terreno di esperienza che Husserl definisce appunto *esperienza trascendentale*.

L'idea di razionalità richiede, secondo Husserl, questa fondazione, poiché altrimenti le singole discipline procederebbero in maniera disordinata, senza che siano fissati i loro confini e le loro relazioni, producendo confusione intellettuale, nella misura in cui un metodo che si è mostrato proficuo in un certo ambito oggettuale (per esempio quello della fisica, con il suo principio causale) viene esteso a un ambito oggettuale totalmente diverso (per esempio quello psichico e del soggetto umano), favorendo un'interpretazione che fraintende completamente i dati dell'esperienza.

La filosofia fenomenologica si presenta allora come una presa di coscienza che riconduce le discipline scientifiche al campo di esperienza che le rende possibile e, nello stesso tempo, *ne delimita l'ambito di validità*. In questa maniera deve essere possibile chiarire l'origine di quei fraintendimenti a partire dai quali l'intera vita culturale, storica e umana giunge ad essere naturalizzata. Per questo, il ritorno alla soggettività trascendentale si presenta come un passo fondamentale per ristabilire un corretto rapporto tra i vari ambiti disciplinari e *per promuovere un effettivo sviluppo razionale delle scienze*. Rinunciare all'idea di filosofia prima significa dunque, per Husserl, rinunciare all'idea stessa dell'unità della ragione e del reale, i quali si stratificano in un sistema di fondazioni complesso che bisogna sapere dipanare senza fretta e *senza ridurre gli strati superiori a quelli inferiori*.

La filosofia prima implica dunque una riconduzione alla coscienza. Ma "coscienza" qui significa semplicemente esperienza, e queste due cose coincidono non nel senso che l'esperienza è "dentro" una coscienza. Questo è già un'interpretazione concettuale, è carica di presupposti: è cattiva metafisica. Nessuno di noi esperisce o ha mai esperito o esperirà un "dentro" che ospita l'esperienza: *ci muoviamo in essa*.

L'esperienza non è un dentro o un fuori: è *l'orizzonte* entro cui si muove la nostra esistenza. Coscienza qui significa solo che un'esperienza è ovviamente cosciente: un'esperienza inconscia sarebbe una contraddizione in termini. Si tratta di ricondurre la scienza, psicologia compresa (dunque l'idea stessa di "coscienza" come interno), alla sua origine, al suo essere radicata in un'esperienza che non può essere intesa in senso psicologico.

¹⁸ Husserl (1984), p. 445.

In questo senso, in *Filosofia prima* la riduzione assume un senso nuovo: non si tratta solo di accettare la sfida scettica, e neanche di fare apparire la differenza tra l'immanenza effettiva [*reell*] e la trascendenza immanente, come ne *L'idea della filosofia*¹⁹. Adesso la riduzione ci deve permettere di accedere alle strutture della vita che esperisce il mondo, di interrogare la soggettività stessa in quanto luogo in cui si radica ogni sapere e ogni distinzione tra vero e falso, di *interrogare la vita trascendentale stessa in cui il reale si costituisce e in cui si costituisce ogni essere e ogni sapere*, in quanto essa è il «terreno d'origine della ragione nella sua interezza e delle forme della ragione, dunque di tutte le scienze come insieme unitario»²⁰.

Di qui la posta in gioco nel momento in cui la fenomenologia si dispone su un piano trascendentale e si presenta come filosofia prima: *mostrare che esiste un campo di esperienza specifico della filosofia*, in contrapposizione a chi pensa che la filosofia non abbia più alcun senso rilevante in quanto è una disciplina priva di oggetto e di un proprio terreno di indagine. La filosofia non è né seconda né ultima, e se è una metafisica concreta è perché riconduce ogni pensiero possibile, compreso quello dell'infinito, al campo dell'esperienza dove ogni essere e non essere si legittimano, e a partire da cui è possibile distinguere i fantasmi filosofici dagli autentici problemi filosofici.

Il ritorno alle intuizioni originarie da cui sono scaturite le costruzioni scientifiche e i concetti in generale deve consentire due cose. Da un lato, in polemica con il positivismo logico, deve permetterci di «preservare le operazioni ingenuo-abituali da fraintendimenti simili a quelli determinati dall'influsso esercitato dalle teorie naturalistiche della conoscenza e dalle feticizzazioni di una logica che non sa comprendere se stessa»²¹, dall'altro lato deve permettere lo sviluppo di una metafisica che non si perde nei fumi dell'ineffabile e che tuttavia deve poter trovare una risposta a «tutte le domande ultime attorno al senso proprio o al controsenso di tutto l'attuale affannarsi, chiassoso quanto fuorviante, attorno alla risorta metafisica»²².

5. *Filosofia prima e storia della filosofia: differenze con Aristotele*

Come abbiamo nelle pagine precedenti, Husserl riprende, anche terminologicamente, l'idea aristotelica di *Filosofia prima*. E tuttavia dobbiamo anche indicare in che cosa consiste la differenza profonda, anche se molto dipende ovviamente da come leggiamo Aristotele. Poiché qui non miriamo a un'interpretazione fenomenologica di Aristotele, quando usiamo il termine «Aristotele» ci riferiamo all'interpretazione consueta, e non fenomenologica, di Aristotele.

In primo luogo, *Filosofia prima* indica in Aristotele una scienza delle *realità prime*: mentre la fisica tratta di enti mobili, la metafisica tratta di enti immobili, che sono appunto realtà prime e «cause» delle seconde. Quindi si occupa delle cause prime (I A, 3, 983a)²³. Al contrario, per Husserl filosofia prima indica la chiarificazione di ogni concetto, per cui *filosofia prima è analisi della costituzione coscienziale di ogni concetto*: la scienza delle chiarificazioni concettuali.

Che si tratti di cause prime o seconde, il senso e la legittimità con cui usiamo queste parole deve essere chiarito e delimitato analizzando il loro modo di manifestazione e la loro genesi a partire dal terreno dell'esperienza. La filosofia prima in senso aristotelico deve dunque legittimarsi chiarendo quei concetti riconducendoli ai decorsi dell'esperienza.

In secondo luogo, per Aristotele la filosofia prima è scienza dell'essere in quanto essere. Le scienze particolari si occupano di porzioni dell'essere, che appartengono all'essere per accidente: che un ente sia esteso o privo di estensione è accidentale. La metafisica si occupa di ciò che appartiene all'ente in quanto tale. «In quanto tale» vuol dire:

¹⁹ Cf. Husserl (1995).

²⁰ Husserl (2007), p. 35.

²¹ Husserl (1985), p. 215.

²² Ivi, p. 161.

²³ Aristotele (2000), p. 15.

indipendentemente dalle accidentalità. Ciò che è comune a tutti gli enti è di “essere qualcosa”, cioè di essere.

È possibile una simile scienza? Pierre Aubenque ha attirato l’attenzione sul fatto che qui sarebbe presente un’aporia, poiché da un lato Aristotele dice che «c’è una scienza che considera l’essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tali» (T, 1, 1003a 21)²⁴, poi che «di ciascun genere di cose c’è una sensazione unica e c’è anche una scienza unica» (T, 2, 1003b 19-20), e tuttavia l’essere non è un genere²⁵.

La questione diviene allora: che cosa significa essere? Che cosa significa “esistere”? Supponiamo che la risposta sia: “l’ousia”, la sostanza. “Essere” significa: ciò che fa sì che qualcosa sia quella cosa, dunque, ciò che è sempre presente e resta costante nei suoi cambiamenti di stato. L’essere è allora da un lato condizione ontologica delle cose e dall’altro anche condizione di intellegibilità. Sia l’ente sublunare sia Dio sono caratterizzati da ciò, solo che Dio è atto puro, non è sinolo.

Per Husserl, questa problematica rimanda all’esperienza, al modo in cui in questa è stato determinato il significato di “Essere”, di esistere. Nell’impostazione di Aristotele, di conseguenza, la filosofia prima potrà stabilirsi solo se vi sono verità eterne, sottratte al fluire dell’esperienza: «È necessario che le cause degli esseri eterni siano vere più di tutte le altre: infatti esse non sono vere solo talvolta, e non c’è una ulteriore causa del loro essere, ma sono esse le cause dell’essere delle altre cose. Sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere» (II A, 1, 993b)²⁶.

Al contrario, nell’impostazione di Husserl l’essere delle cose dipende dal loro modo di apparire. Riprendendo Herbart, Husserl basa la filosofia prima sul principio: «Quanto di apparire, altrettanto riferimento all’essere»²⁷. Pertanto, la filosofia prima rimanda alla soggettività trascendentale, cioè al flusso dell’apparire: *l’essere è il movimento dell’apparire*, entro il quale noi siamo situati ed entro il quale le cose ottengono il loro essere, all’interno di una catena differenziale. La filosofia prima riconduce l’essere a questo movimento, cerca di determinare le caratteristiche generali dell’essere in quanto tale, indipendentemente dal fatto che si parli di numeri, alberi, persone in quanto ogni vero essere riconduce all’esperienza:

La verità definitiva, il fatto che il mondo definitivamente vero sia un’idea, significa che esso da una parte è del tutto impensabile come qualcosa di adeguatamente percepibile e, dall’altra, però, che esso non è solo una finzione o un ideale arbitrario. Al contrario, questo ideale è motivato dalla forma universale del decorso dell’esperienza e – finché questa forma è data – esso non va negato, ma affermato²⁸.

In terzo luogo, per Aristotele la filosofia prima deve poter indicare i principi più generali di tutti gli esseri ed il principio più sicuro, il fondamento del pensare e dell’essere: *il principio di non contraddizione*. Questo rende possibile il sapere metafisico, che dimostra l’essere attraverso l’elenchos, cioè per confutazione. Il nucleo del problema è: *per negare devi affermare, e affermare è affermare che l’ente è*. Un argomento che sarà ripetuto qualsiasi cosa tu dica: ti si farà sempre notare che, se neghi la verità allora stai dicendo che è vero quello che dici, e dunque ti contraddici. Argomento imbattibile, forse.

Per Husserl, anche questo principio deve essere legittimato attraverso un’analisi dell’esperienza. *L’intera logica deve essere messa tra parentesi*. Se un principio logico è valido questa validità deriva dal fatto che noi gli accordiamo validità. Ma questa validità non potrebbe derivare dal modo in cui è fatto la nostra soggettività? John Stuart Mill pensava che per noi esso è valido solo perché per noi è impossibile pensare diversamente,

²⁴ Aristotele (2000), p. 131.

²⁵ Aubenque (2018), p. 29.

²⁶ Aristotele (2000), p. 73.

²⁷ Herbart (2003), p. 122, citato in Husserl (2007), p. 61.

²⁸ Husserl (2007), pp. 61-62.

ma per altre menti questo potrebbe essere possibile. E Levy-Bruhl parlava di mentalità primitiva, non logica, alogica.

Inoltre, il principio di non contraddizione, per avere qualche senso, deve muoversi all'interno della clausola "nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto", cioè deve escludere il tempo e il contesto, cioè la rete di rimandi entro cui l'ente ottiene il suo essere. Proprio per questo non vi è una fondazione logica della metafisica, ma una fondazione metafisica della logica: è una determinazione dell'essere nel suo rapporto al tempo a fondare la logica.

Anche in questo caso, dunque, la nozione di filosofia prima assume un senso diverso rispetto a quello che aveva per la tradizione e la stessa fondazione logico-obiettiva perde di valore, rimandando alla fondazione soggettivo-trascendentale da un lato e all'articolazione differenziale dell'esperienza che si lasciano alle spalle ogni logica bivalente.

Se prendiamo le mosse da ciò emerge anche un'altra idea di attività filosofica, che ci conduce al quarto punto, che riguarda il metodo della filosofia. Per Aristotele si tratta di trovare assiomi, principi primi e, sul loro fondamento, di dimostrare. Per la fenomenologia, invece, si tratta di mostrare, di descrivere la logica dell'apparire e cercare la soluzione dei nostri problemi nell'analisi dell'apparire. L'essere non è oltre il fenomeno e non va colto oltrepassando l'apparire attraverso ragionamenti, tanto meno attraverso ragionamenti basati su confutazioni, ma colto nel suo manifestarsi, cioè nel suo differirsi.

In Aristotele le categorie logiche divengono categorie del reale. Si tratta di una scelta importante, che di fatto trasforma la logica in quanto ontologia formale in una ontologia reale e che poi rende possibile la costruzione di una metafisica che nell'identità di pensiero ed essere ha il suo nerbo. Per Husserl, invece, *la logica è una ontologia puramente formale*, e questo non rimanda al fatto che possiamo sostituire oggetti concreti con simboli astratti, bensì al fatto che essa *si occupa del qualcosa in generale*. «La ragione "pura" non è soltanto superiore ad ogni attualità empirica, bensì anche ad ogni sfera eidetica, iletico-contenutistica [*sachhaltig*]²⁹.

Essa si occupa, dunque, delle pure forme sintattiche dei giudizi possibili, e dei loro nessi di fondazione formale. Già con Aristotele si assiste a questa formalizzazione, poiché egli sostituisce «nei giudizi ogni "nucleo" di contenuto mediante il momento "qualcosa a piacere", mentre gli altri momenti restavano fissi come momenti della forma»³⁰.

Tuttavia, *in Aristotele l'ontologia formale non viene ancora separata dall'ontologia reale*, mentre noi abbiamo già visto che Husserl separa nettamente le due sfere. È chiaro che le implicazioni metafisiche di queste scelte sono immense: da una parte l'analisi del linguaggio ci deve guidare nella ricerca delle strutture logiche e le strutture logiche a cogliere le strutture ontologiche della realtà, dall'altra (cioè, nell'impostazione husserliana), invece, l'analisi logica *non ci dice assolutamente niente sul reale*, ma semplicemente qualcosa sul modo corretto di concatenare i pensieri. Il limite di Aristotele, secondo Husserl, consiste nel fatto di riferire «la sua analitica al mondo reale, e con ciò non ne esclude ancora le categorie della realtà»³¹.

Questo tema determina il modo in cui Husserl usa il termine *filosofia prima*. Questa citazione tratta da *Logica formale e trascendentale* attira la nostra attenzione sul fatto che in *Filosofia prima* questo appellativo subisce una torsione rispetto alla sua delimitazione aristotelica. Caratterizzando la logica come formale e dunque come radicalmente distinta dall'ontologia reale, *è il legame tra logica e realtà che Husserl spezza*, prendendo così congedo da quella tradizione metafisica che credeva di potere cogliere le strutture più generali dell'essere attraverso la logica, alla quale andrebbe dunque attribuito un valore ontologico reale e non solo formale. "Filosofia prima", pertanto, qui significa: analisi dell'apparire, perché *è nel fenomeno e non nel linguaggio o nella logica che l'essere si mostra e si manifesta*, e non vi è essere oltre il fenomeno, per esempio un essere che andrebbe

²⁹ Husserl (1966), p. 36.

³⁰ Ivi, p. 60.

³¹ *Ibidem*.

colto con lo strumento della logica, attraverso cui il pensiero coglie un mondo reale dietro quello apparente dei fenomeni.

La logica viene privata di ogni portata conoscitiva e le viene negata ogni pretesa ontologica, se ci riferiamo all'ontologia reale. In particolare, dobbiamo notare che in Husserl la realtà, qualunque cosa essa sia, si dà in atti della passività, dunque nell'esperienza, mentre gli oggetti logici si danno in atti della spontaneità, e si danno in una vuotezza assoluta.

6. Differenze da Descartes: soggettività ed evidenza

La discussione con Aristotele ci ha preparato il terreno e quasi spinto verso Descartes, dove però il fondamento che sta alla base di una catena deduttiva (e veritativa) è costituito dal soggetto, dall'evidenza indubitabile che posso avere dell'ego. Questo modo di porre la questione dell'evidenza e il primato accordato alla soggettività ha notoriamente in Descartes il suo punto di avvio, che si lega con la questione dell'evidenza. Nella determinazione cartesiana dello statuto della soggettività e delle sue strutture un ruolo fondamentale viene giocato, infatti, da un certo modo di concepire l'evidenza, il quale consiste nella regola che insegna

di non accettare mai per vera nessuna cosa che non conoscessi con evidenza esser tale: evitare cioè accuratamente la Precipitazione e la Prevenzione e non comprendere nei miei giudizi se non ciò che si fosse presentato alla mia mente con tale chiarezza e distinzione da non avere nessun motivo di metterlo in dubbio³².

Questa evidenza sembra dovere implicare immediatamente, il ricorso alla soggettività, alla prima persona. Ciò che, infatti, dobbiamo innanzitutto cogliere di quel passo è il riferimento «alla mia intelligenza», dunque a ciò che posso giustificare davanti alla mia ragione. E certamente, questo ricorso alla soggettività sta alla base della nozione di evidenza caratteristica dell'impostazione fenomenologica. Il primo passo attraverso cui Husserl si muove in direzione di una filosofia fenomenologica consiste, in effetti, nel richiamo alla soggettività in quanto fonte di legittimità di qualsiasi conoscenza.

Se indaghiamo le caratteristiche della scienza, notiamo che nel riflettere, nel calcolare, nel dedurre, così come nel desiderare, nel percepire, nel ricordare noi viviamo in atti soggettivi, e «tuttavia, questa coscienza della legittimità e ciò che essa fonda non è l'oggetto della ricerca. Nulla è detto al riguardo»³³. Eppure, quando il ricercatore naturale si esprime su uno stato di cose, a che cosa risale la legittimità della sua enunciazione? «In ultima istanza, a nient'altro che a questi atti soggettivi»³⁴.

Se solleviamo la questione riguardante la fondatezza delle discipline matematiche, osserviamo che ogni dimostrazione ha alla sua base l'evidenza della visione apodittica. *Per noi* risulta evidente che $2+2=4$. Ma questa evidenza, cioè «la coscienza della necessità vista, vissuta attualmente (e non soltanto inavvertita e presunta) è *qualcosa di soggettivo*, è un vissuto particolare nel quale risiede un fondamento di legittimità»³⁵.

Da questo punto di vista, dunque, Husserl si colloca entro la tradizione moderna, ma non nel senso che la soggettività viene a porsi come fondamento, poiché per Husserl la soggettività e l'esperienza sono, invece, il luogo in cui si manifesta l'essere e il non essere. In questo senso, Heidegger potrà intravedere in Husserl l'apertura di una concezione nella quale *gli atti di coscienza sono, in realtà, luoghi di rivelazione*. La soggettività è il luogo della manifestazione dell'essere.

Per questo, la differenza con Descartes è assoluta. Per Descartes si tratta di trovare un nucleo di certezza indubitabile a partire dal quale potere poi, deduttivamente e secondo un concetto coerentista di verità, dedurre l'esistenza del mondo, la validità delle scienze,

³² Descartes (1994a), p. 510.

³³ Husserl (2019), p. 158.

³⁴ Ivi, p. 153.

³⁵ Ivi, p. 155.

l'esistenza di Dio etc. Per Husserl, invece, non si tratta di trovare un punto indubitabile a partire da cui dedurre l'intero edificio del sapere, ma di mettere in luce che l'esperienza nel suo insieme è il terreno a partire da cui chiarire tutti i nostri concetti. *Non si tratta pertanto di dedurre, ma di esplicitare*: esplicitare senza fine, perché ogni esplicitazione genera nuovi intrecci.

In Descartes l'ambito dell'evidenza è un "interno", un'immanenza soggettiva, un mondo di immagini interne, ma è chiaro che in questo modo resta non chiarito come debba essere intesa la coincidenza tra il contenuto immanente, che si chiama immagine, e una cosa trascendente. In questo modo, dunque, Husserl pone il problema del superamento dell'immagine coscienzialistica della soggettività, e questo si collega sin dall'inizio alla necessità di abbandonare una teoria *rappresentazionalistica dell'oggetto* e, con essa, l'impostazione cartesiana del problema, riformulando così la questione del fondamento del sapere. Noi non abbiamo immagini o copie interne delle cose esterne, ma la cosa stessa che si adombra e si dà prospetticamente.

Dobbiamo dunque distinguere scepsti critica e scepsti dogmatica. La scepsti critica è l'inizio della teoria della conoscenza, e va distinta da quella cartesiana in quanto questa «ha l'intenzione metodologica di aiutarci a trovare il fondamento, assolutamente certo, e tale da escludere ogni dubbio, della scienze»³⁶.

Questo punto di Archimede viene rintracciato da Descartes nel *cogito, ergo sum*, ed è a partire da questa conoscenza fondamentale che egli cerca poi di progredire, di conoscenza in conoscenza, come all'interno di un'unica, universale, ideale matematica.

A guidare Descartes è l'immagine della *serie*, poiché solo dove vi è serie vi è ordine. Infatti,

tutte le cose possono essere ordinate in certe serie [...], perché la conoscenza delle une può derivare dalla conoscenza delle altre in modo che, ogni qual volta si incontra qualche difficoltà, possiamo subito accorgerci se non sarà utile esaminare prima alcune altre cose, e quali, e secondo quale ordine³⁷.

Al contrario, abbiamo visto che, in Husserl, a guidare la ricerca è l'immagine delle sedimentazioni e delle stratificazioni. Pensando la nozione di fondazione in questo senso, come *deduzione* del sapere da un unico principio, Descartes «non vede l'assurdità di questa concezione e della teoria dell'evidenza che sta a suo fondamento»³⁸. Lo scopo che Husserl si propone è infatti completamente diverso: «Noi non pensiamo di trasformare le comprensioni evidenti ottenute in fondamenti di una matematica universale, di una scienza del mondo assolutamente cogente»³⁹.

Del resto, ciò che viene raggiunto attraverso l'*epoché* non ci potrebbe affatto aiutare nella costruzione di una simile matematica, poiché attraverso l'*epoché* non approdiamo a qualcosa che possa fungere da premessa nella ricostruzione deduttiva del sistema delle scienze⁴⁰. Descartes ha confuso due tendenze che sono, invece, da tenere rigorosamente separate: la tendenza al perfezionamento logico-metodologico delle scienze e al loro ampliamento e, dall'altra parte, la tendenza al chiarimento gnoseologico delle stesse.

È a questa confusione che, secondo Husserl, bisogna porre termine, e questo significa ripensare alla radice la nozione di *datità*, di *manifestatività* e il rapporto *coscienza-mondo*. *Quella di Descartes non è una riduzione alla coscienza o all'esperienza: è una riduzione dell'esperienza*. Nella sua ricerca di un nucleo di evidenza assoluta Descartes deve svalutare l'esperienza, ridurla a *parvenza*, fare emergere il suo essere inaffidabile e combattere la sua pretesa di fungere da fondamento: *espungere la sensibilità e l'immaginazione*.

³⁶ Ivi, p. 225, trad. mod.

³⁷ Descartes (1994b), p. 250

³⁸ Husserl (1989), p. 88.

³⁹ Husserl (2019), p. 226.

⁴⁰ Ivi, p. 227.

Per Descartes l'esperienza deve essere esclusa, perché inaffidabile, perché ingannevole, fonte di errore. Il vero essere lo si raggiunge oltrepassando l'apparire. L'esperienza non è manifestazione d'essere, ma il suo occultamento. L'esperienza è parvenza: essa non manifesta l'essere ma lo occulta.

Invece, per Husserl non si tratta di escludere l'esperienza, ma di attenersi ad essa, perché in essa si costituisce verità e inganno, essere e non essere. Se io dico che c'è una chiazza d'acqua sull'asfalto, lo dico perché l'esperienza mi motiva a dirlo. E se dico che è falsa, lo dico perché qualcosa, nell'esperienza, mi motiva a dire che è falsa: l'esperienza corregge se stessa, ed *essere soggetti di conoscenza significa essere assoggettati all'esperienza*.

Il dubbio mette capo, in Descartes e in Husserl, a due differenti risultati. Il risultato del dubbio metodico è per Descartes l'indubitabilità di pensare, di esistere in quanto io, e su questa linea si porranno per esempio Fichte e Schelling. Per Husserl, il risultato del dubbio è invece l'esperienza in quanto rete di rimandi. Io posso dubitare che esista il tavolo, ma non posso dubitare di percepirlo, e non posso dubitare di percepirlo entro un orizzonte (questa stanza), che si trova entro l'edificio, che si trova in una città.

Esperienza non è allora un dato isolato, ma una trama sintetica, un orizzonte, ed è questo orizzonte a costituire ciò che possiamo chiamare "esperienza trascendentale". La chiamiamo trascendentale perché se qualcosa esiste per noi, esiste solo in quanto si manifesta in decorsi fenomenici. Posso dubitare che questa esperienza sia vero essere, ma per motivare che non è vero essere devo trovare un sostegno nell'esperienza stessa. *L'esperienza corregge se stessa*, e solo l'esperienza può correggere l'esperienza. Pertanto, è in essa che si costituisce la stessa differenza tra parvenza e vero essere.

Posso prima affidarmi a un valore, e poi rifiutarlo, ma questo rifiuto è razionale solo se nell'esperienza si è fatto avanti qualcosa di cui non avevo tenuto conto. Facendosi avanti scredita ora il precedente valore come falso e questo mi interpella e mi costringe a porre un altro scopo della volontà. Il ricorso all'esperienza diviene allora ciò che rende razionali le nostre decisioni: è la fonte di ogni ragione e non ragione. Ciò che a Descartes sfugge è il carattere processuale dell'esperienza, per cui assume come costitutivo dell'esperienza il giudizio: *solo il giudizio corregge gli errori dell'esperienza*.

7. Ripresa dell'idea humeana

Abbiamo così indicato la nozione di fenomenologia come filosofia prima in Husserl e ciò che la distingue dall'idea di filosofia prima che possiamo trovare in Aristotele e Descartes. Essa mostra invece affinità importanti con l'impostazione di Hume e, soprattutto, con l'empiricriticismismo di Avenarius. Hume aveva già nel *Trattato sulla natura umana*, testo fondamentale per Husserl, indicato che, invece di conquistare i singoli fortini, bisognava dare l'assalto al *forte centrale*: la natura umana, cioè il soggetto che esperisce e in cui mi manifesta tutto ciò che è vero e che riteniamo vero:

Tutte le scienze hanno una relazione più o meno grande con la natura umana, e anche quelle che sembrano più indipendenti, in un modo o nell'altro, vi si riallacciano. Perfino la matematica, la filosofia naturale e la religione naturale dipendono in certo qual modo dalla scienza dell'UOMO, poiché rientrano nella conoscenza degli uomini, i quali ne giudicano con le loro forze e facoltà mentali⁴¹.

Di qui il passaggio alla filosofia prima: «Invece d'impadronirci, di tanto in tanto, d'un castello o d'un villaggio alla frontiera, muovere direttamente alla capitale, al centro di queste scienze, ossia alla stessa natura umana»⁴².

In questo modo Hume intende dispiegare un'opera di chiarificazione generale che riguarda la totalità delle scienze, di portare alla luce i loro nessi fondativi, le articolazioni

⁴¹ Hume (1982), p. 6.

⁴² Ivi, p. 7.

che sorreggono il sapere, proprio ponendo quella prospettiva che nelle parti iniziali di questo saggio abbiamo visto delinearsi in Husserl. Del resto, Hume è molto chiaro: «Accingendoci a spiegare i principi della natura umana, noi in realtà miriamo a un sistema di tutte le scienze costruito su di una base quasi del tutto nuova, e la sola su cui possano poggiare con sicurezza»⁴³.

La ragione può dunque essere chiarita, i concetti fondamentali che ci guidano nella ricerca scientifica e nella vita possono essere ricostruiti a partire dai loro elementi primi, ma tutto ciò non rimanda a cause prime, a un nucleo assoluto di evidenza da cui dedurre l'intero ordine del sapere, né a qualcosa che stia oltre la nostra esperienza. Rimanda all'esperienza stessa e alla sua intrascendibilità: «È tuttavia indubitabile che noi non possiamo mai andare al di là dell'esperienza, e che, qualunque ipotesi pretendesse di scoprire le ultime e originaria qualità della natura umana, la dobbiamo condannare senz'altro come presuntuosa e chimerica»⁴⁴.

Tuttavia, dal punto di vista di Husserl, se Hume indica la nozione di esperienza come nucleo fondamentale della riflessione filosofica, egli la *fraintende*, perché la sua nozione di esperienza e di soggettività esperiente resta errata su punti fondamentali. In particolare, 1) Hume resta prigioniero di *una concezione elementarista e atomista dell'esperienza*, per cui le sensazioni devono essere collegate da principi psicologici. In questo modo apre una strada che conduce sino alle recenti impostazioni modulariste. 2) Intende la soggettività come *soggettività umana, psicologica*, e dunque soggettivizza il mondo, che diviene una mera costruzione mentale. 3) Colloca l'esperienza "dentro" la mente, che viene intesa come una scatola contenente immagini, copie di cose esterne e di una realtà che si troverebbe fuori di essa.

Husserl, dunque, da un lato riprende la sua nozione di filosofia prima da Hume ma dall'altro se ne distacca radicalmente perché modifica la nozione stessa di evidenza. Intesa come evidenza puntuale questa deve condurre, come accade per esempio nell'empirismo, a riservare la sfera dell'evidenza ai meri contenuti sentiti, per esempio quando Hume afferma che «ogni cosa che penetra nella mia mente, essendo in realtà una percezione, è impossibile che appaia al nostro sentire differentemente: bisognerebbe ammettere che noi possiamo ingannarci su ciò di cui abbiamo il più intimo convincimento»⁴⁵.

Solo l'impressione è – secondo Hume – certa nella mia anima, e in questo modo si riduce la nozione di intuizione e dunque di datità, operando così uno stravolgimento integrale della vita e delle strutture della coscienza, e con essa della nozione di evidenza che viene ridotta alle mere impressioni, mentre non spetta alla credenza attraverso cui si manifesta per noi un mondo di oggetti. Proprio per questo Husserl, pur richiamandosi all'intuizione e alla datità che nell'intuizione si offre, chiarisce che questo «è lo stesso principio che, in forma ristretta, sta alla base di ogni cosiddetto empirismo e che ha la sua ovvia legittimità in quella sfera conoscitiva che l'empirismo ha esclusivamente ed esageratamente in mente» (Ms. B I 1/21a).

Ad essere dati, e dunque evidenti, per Husserl non sono solo le impressioni, ma l'oggetto intenzionale stesso in quanto sistema di implicazioni intenzionali.

A manifestarsi nell'intuizione non sono dunque sensazioni, bensì sensi oggettuali, e questi non sono qualcosa che si imprime, come aveva insistito la tradizione empirista, nella coscienza, quasi che questa fosse una tavoletta di cera. Essi sono il risultato di sintesi. Questo è il principio della filosofia prima che possiamo derivare da Husserl: *niente ha mai preceduto la sintesi*, non c'è mai stata la semplicità di un inizio.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, p. 8.

⁴⁵ Ivi, p. 204.

Bibliografia

- Agamben, G. (2023), *Filosofia prima filosofia ultima. Il sapere dell'Occidente tra metafisica e scienze*, Einaudi, Torino.
- Aristotele (2000), *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Aubenque, P. (2018), *La metafisica di Aristotele. Senso e struttura*, trad. it. a cura di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia.
- Derrida, J. (1999), *I(le) pupilli(e) dell'Università. Il principio di ragione e l'idea dell'Università*, in *Del diritto alla filosofia*, trad. it. a cura di E. Sergio, a cura di F. Garritano, Abramo, Catanzaro, pp. 245-280.
- Derrida, J. (1997) *La différance*, in *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino, pp. 29.57.
- Descartes, R. (1994a), *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, vol. I, trad. it. a cura di E. Lojacono, Utet, Torino.
- Descartes, R. (1994b), *Regole per la guida dell'ingegno*, in *Opere filosofiche*, vol. I.
- Duhem, P. (1978), *La teoria fisica. Il suo oggetto e la sua struttura*, trad. it. a cura di D. Ripa di Meana, il Mulino, Bologna.
- Foucault, M. (1980), *Archeologia del sapere. Una metodologia per la scienza della cultura*, trad. it. a cura di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano.
- Habermas, J. (1985), *Etica del discorso*, trad. it. a cura di E. Agazzi, Laterza, Bari.
- Hahn, H., Neurath, O. e Carnap, R. (1979), *La concezione scientifica del mondo*, a cura di A. Pasquinelli, Laterza, Bari.
- Herbart, J.Fr. (2003) *Metafisica generale*, trad. it. a cura di R. Pettoello, UTET, Torino.
- Hume, D. (1982), *Trattato sulla natura umana*, trad. it. a cura di E. Lecaldano e E. Ristretta, Bari, Laterza.
- Husserl, E. (2007), *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Husserl, E. (2019), *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, trad. it. a cura di F. Buongiorno, Scholé, Brescia.
- Husserl, E. (1985), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1995), *L'idea della fenomenologia*, trad. it. di A. Vasa e M. Rosso, a cura di E. Franzini, Mondadori, Milano.
- Husserl, E. (1966), *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, trad. it. a cura di G.D. Neri, Laterza Bari.
- Husserl, E. (2020), *Natura e spirito. Lezioni del semestre estivo 1927*, trad. it. a cura di G.J. Mastrobisi, Aracne, Roma.
- Husserl, E. (1984), "Persönliche Aufzeichnungen, in Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (Vorlesungen 1906-07)", *Husserliana*, vol. XXIV, a cura di U. Melle, Kluwer, Nijhoff.
- Husserl, E. (1989), *Storia critica delle idee*, trad. it. a cura di G. Piana, Guerini, Milano.
- Quine, W. V. O. (2001), *Dallo stimolo alla scienza*, trad. it. a cura di G. Rigamonti, Milano, il Saggiatore.
- Wittgenstein, L. (1968), *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino.

IMMANENCE, IDÉALITÉ ET INCLUSION:
HUSSERL LECTEUR DE BERKELEY

Quoi, ce bloc MOI trouve des parties hors de lui!...
(Paul Valéry, *Extraits du log-book de Monsieur Teste*)

Abstract: *Immanence, Ideality and Inclusion: Husserl as Berkeley Reader*

This article examines the relationship between Husserlian phenomenology and Berkeley's empiricism and attempts to reconstruct the reasons why, despite the untenable nature of Berkeley's immaterialism, Husserl recognizes nevertheless its crucial importance for the idea of phenomenology. First, the paper shows that Berkeley's intermediate position between Locke and Hume enables Husserl to see in his empiricism a philosophy of pure immanence capable of raising the question of the foundation of transcendence without falling into skepticism. It then shows that Berkeley's phenomenological critique, on both sides of the transcendental turn, relies on the idea of intentional content to demonstrate that ideality can be included in this immanence without being reduced to one of its parts.

Keywords: Berkeley, Husserl, Immanence, Ideality, Inclusion

Dans les souvenirs qu'il rédige à l'occasion du centenaire de la naissance de Husserl, H. Spiegelberg rapporte qu'au milieu des années 20, c'est du père de la phénoménologie que lui est venue la première incitation à étudier de près les empiristes britanniques, qui ne jouissaient pas alors, dans l'université allemande, d'une grande considération mais dont Husserl soutenait qu'ils représentaient l'une des meilleures introductions à sa propre phénoménologie transcendantale¹. Une telle déclaration est assurément moins étonnante aujourd'hui qu'elle pouvait l'être à l'époque, puisque la publication de nombreux cours de Husserl et de manuscrits de recherche a permis de comprendre qu'à ses yeux, loin d'être étranger à l'exigence cartésienne d'une philosophie reposant sur le *fundamentum inconcussum* de la conscience égologique, l'empirisme qui s'inaugure avec Locke et mène jusqu'à Hume en passant par Berkeley a le sens d'une unique tentative pour satisfaire cette même exigence sous la forme d'une théorie de la connaissance conduite dans l'évidence de l'expérience interne, c'est-à-dire moyennant une enquête réflexive de la conscience sur ses opérations propres, telles qu'elle les découvre dans une attitude purement psychologique. On voit immédiatement, dès lors, la proximité et la distance entre cet empirisme et la phénoménologie : proximité, car la phénoménologie n'est peut-être rien d'autre que l'application de cette méthode empirique à l'analyse systématique de la conscience intentionnelle; distance, car une telle application ne pouvait aller sans une critique purificatrice – une critique qui s'est d'abord effectuée, dans les *Recherches logiques*, au bénéfice d'une psychologie non plus génétique mais strictement descriptive, libérant la théorie de la connaissance du psychologisme logique, avant de prendre, dans la phénoménologie transcendantale, la forme d'une dénaturalisation au terme de laquelle la description en question pouvait désormais s'entendre comme celle d'une conscience démondanisée par la réduction phénoménologique, appréhendant ses propres vécus au sein d'une expérience elle-même transcendantale.

Reste que ce contrepoint fécond que l'empirisme britannique, dans son ensemble, n'a cessé d'offrir à la phénoménologie pour l'élaboration méthodologique de son idée

* Archives Husserl de Paris.

¹ Cfr. Spiegelberg (1959), pp. 58-59.

n'empêche pas de poser la question du rôle et de la signification qui reviennent à tel ou tel de ses représentants pris individuellement – et en particulier à Berkeley. Car à en juger par la place restreinte qu'il occupe dans les grands cours d'histoire de la philosophie donnés par Husserl ou même dans la section historique de la *Krisis*, il pourrait sembler que la signification philosophique que Husserl lui accorde soit à l'image de sa situation historique, celle d'un simple trait d'union entre deux moments appelant, pour le coup, des exposés et des commentaires détaillés : celui de la fondation de l'empirisme comme exploration réflexive de l'immanence psychologique chez Locke, et celui de sa culmination chez Hume sous la forme d'un scepticisme au sein duquel Husserl trouve, comme Kant avant lui, une motivation décisive en faveur de la philosophie transcendantale. D'un autre côté, au-delà du fait – rapporté dans le récit de Spiegelberg – que Berkeley est le premier philosophe que le jeune Husserl ait lu et étudié, il est aussi et surtout le seul des trois philosophes britanniques dont l'empirisme se soit accompli sous la forme explicite d'un idéalisme. Or cela laisse supposer qu'au contact de cette pensée, la critique de l'empirisme et l'auto-justification de la phénoménologie pourraient coïncider d'une façon plus complète et plus significative que dans le cas de Locke ou de Hume.

C'est cette hypothèse que nous tenterons d'étayer dans ce qui suit, en nous attachant d'abord à restituer les enjeux philosophiques liés, aux yeux de Husserl, à la situation intermédiaire qui est celle de Berkeley entre les pensées de Locke et de Hume, avant de nous pencher sur les principes de la critique phénoménologique de l'immatérialisme. Ce faisant, nous entendons circonscrire ce qui fait pour Husserl la teneur du moment proprement berkeleyen de l'empirisme et dégager la signification qui est la sienne eu égard à l'idée de la phénoménologie.

1. Berkeley ou l'empirisme après Locke: l'idée d'une philosophie purement immanente

Si la philosophie de Berkeley revêt une signification déterminante pour Husserl, c'est d'abord par la critique à laquelle elle soumet l'empirisme de Locke. À plusieurs occasions, Husserl entérine en effet et s'approprie les principaux arguments sur lesquels cette critique repose, même si la portée philosophique qu'il leur reconnaît varie en fonction de la compréhension de la phénoménologie qui est alors la sienne.

Dans les *Recherches logiques*, la justification phénoménologique de la possibilité d'une connaissance objectivement valide coïncide avec le programme d'une fondation de la logique pure et suppose donc que la consistance des idéalités et la possibilité d'une authentique conscience de généralité soient défendues contre le nominalisme de la tradition empiriste. Dans ce contexte, c'est en reprenant tacitement à son compte les arguments polémiques de Berkeley que Husserl réfute, dans la Deuxième Recherche, la conception des idées générales défendue par Locke. Ramenée à l'essentiel, cette conception consiste en effet à concevoir les idées générales comme des idées abstraites au sens où elles seraient les résidus d'une opération de «séparation» exercée par l'esprit sur les idées individuelles reçues de l'expérience: qu'il sépare certaines idées simples d'autres idées simples «qui les accompagnent dans l'existence réelle» (en considérant par exemple le mouvement d'un corps séparément de son étendue) ou qu'il sépare une idée complexe «des circonstances de temps, de lieu et de toute autre idée qui peut les déterminer à telle ou telle existence singulière» (en s'élevant par exemple à l'idée d'animal à partir de celle de ce cheval)², l'esprit se donne ainsi des idées générales, qui représentent des classes d'individus et constituent à ce titre la signification des noms communs. La célèbre critique à laquelle Berkeley soumet cette conception se formule à travers deux objections: d'une part, en faisant valoir l'impossibilité de se représenter séparément des qualités qui ne peuvent exister (ni donc être données) séparément, elle récuse la thèse selon laquelle l'esprit pourrait jamais considérer «l'idée de couleur à l'exclusion de l'étendue, et l'idée de mouvement à l'exclusion de la couleur et de

² Locke (1975), resp. p. 163 (trad. fr., p. 266) et p. 411 (trad. fr., p. 48).

l'étendue»³ ; d'autre part, en soulignant que ce à quoi l'esprit parvient par soustraction des caractères qui individualisent une idée singulière n'est pas tant le commun que l'indéterminé, elle montre que la contradiction que Locke relève lui-même dans son célèbre exemple de l'idée générale de triangle⁴ provient du fait que cette dernière correspond à l'idée, proprement irréprésentable, d'un individu indéterminé (d'un triangle sans détermination géométrique singularisante)⁵.

Dans le § 11 de la *Deuxième Recherche*, malgré l'absence de toute référence explicite à Berkeley, c'est bien sous sa conduite que Husserl déploie à son tour une critique de Locke puisqu'il en reprend les deux objections (l'objection d'inséparabilité et l'objection d'indétermination contradictoire), tout en les reformulant d'une façon qui en modifie la portée. Ainsi, pour le deuxième argument: s'attachant à son tour à l'exemple de l'idée générale de triangle, Husserl commence par suivre Berkeley puisqu'il critique l'irréprésentabilité d'une telle idée en objectant qu'«en tant qu'idée de la triangularité», elle «n'est pas elle-même quelque chose qui a [la] triangularité»⁶ ; c'est parce qu'il soutient le contraire que Locke en vient à considérer «l'idée générale de x » comme équivalente à «l'idée d'un x général» ou indéterminé, c'est-à-dire à l'idée doublement contradictoire d'un x particulier n'ayant aucun trait particularisant ou bien les ayant tous. Mais en ajoutant la précision selon laquelle la deuxième de ces contradictions repose sur la confusion entre le contenu du concept général (la triangularité) et les espèces subsumées par lui (les types particuliers de triangle), Husserl révèle que ce qui est en jeu dans la théorie de Locke (et que la critique berkeleyenne laissait dans l'ombre) n'est autre que «le problème du genre en tant que tel» qui, étant le genre de ses espèces, doit bien être au moins déterminé comme possédant telle ou telle de ses propriétés spécifiques⁷. Quant à l'argument berkeleyen d'inséparabilité, on peut dire que Husserl le reprend à son compte en en transposant le terrain d'application. En effet, ce n'est pas l'inséparabilité des qualités les unes des autres qu'il récuse mais «l'inséparabilité du général» lui-même, entendue comme «impossibilité de le réaliser»⁸. Autrement dit, Husserl reproche moins à Locke d'avoir considéré séparément ce qui ne peut exister séparément⁹ que d'avoir *posé dans l'esprit* les déterminations partielles qu'il a cru pouvoir séparer des choses qui nous sont données dans l'expérience, c'est-à-dire d'avoir procédé à une «hypostase psychologique du général»¹⁰ qui doit être rejetée avec la même vigueur que son hypostase métaphysique chez Platon. Ce faisant, Husserl mobilise l'argument d'inséparabilité d'une façon qui lui permet d'établir plus nettement que Berkeley l'impossibilité d'idées générales abstraites au sens de Locke. Bien sûr, que Husserl se réapproprie ainsi cette double critique n'implique pas qu'il valide la conception de la généralité que Berkeley lui-même entend faire valoir, et nous verrons plus loin quelles objections il lui adresse. Pour l'instant, il faut surtout souligner que dans les *Recherches logiques*, Husserl envisage ce double argument d'une façon elle-même abstraite, qui l'isole de la fonction qu'il remplit *de facto*, chez Berkeley, dans la justification de l'immatérialisme¹¹ et qui paraît indépendante de toute réflexion sur la nature de la phénoménologie elle-même.

On peut alors apprécier par contraste l'approche proposée par Husserl dans les cours qu'il consacre, à la fin des années 10 et au début des années 20, à l'histoire de la philosophie, dans lesquels la phénoménologie devenue transcendante s'efforce

³ Berkeley (1994a), p. 240 (trad. fr., p. 302).

⁴ Cfr. Locke (1975), p. 596 (trad. fr., p. 381): il s'agit de l'idée d'un triangle qui «ne doit être ni oblique, ni rectangle, ni équilatéral, ni scalène, mais tous et aucun à la fois».

⁵ Cfr. Berkeley (1994a), p. 249 (trad. fr., pp. 310-311); cfr. *ivi*, p. 243 (trad. fr., p. 303).

⁶ Husserl (1984a), p. 139 (trad. fr., p. 156).

⁷ Malherbe (1986), p. 359.

⁸ Husserl (1984a), pp. 138-139 (trad. fr., p. 156).

⁹ Nous verrons plus loin que Husserl reconnaît pourtant, dans d'autres contextes, la portée considérable de cette objection.

¹⁰ Husserl (1984a), p. 126 (trad. fr., p. 143) et p. 138 (trad. fr., p. 155).

¹¹ Cfr. Berkeley (1994a), p. 260 (trad. fr., p. 321).

d'élucider elle-même son idée directrice en élucidant les philosophies antérieures dont elle se découvre procéder. En effet, qu'il s'agisse de l'«histoire critique des idées» ouvrant le célèbre cours de 1923-1924 intitulé *Philosophie première*, ou de la section historique, récemment éditée¹², des cours d'«Introduction à la philosophie» données entre 1916 et 1918, ce n'est pas le statut des idées générales qui intéresse Husserl lorsqu'il en vient à Berkeley, mais plutôt les critiques de l'empirisme lockien à travers lesquelles il établit pour elle-même la thèse de l'immatérialisme: la critique de la distinction entre qualités premières et qualités secondes, et la critique de la notion de substance matérielle telle qu'elle persiste chez Locke. Husserl salue l'intuition géniale¹³ qui guide Berkeley dans cette double critique qu'il reprend à son compte sans même chercher à la reformuler, mais en se contentant d'en proposer une paraphrase. Pour éviter de paraphraser cette dernière à notre tour, nous soulignerons simplement qu'elle permet d'apercevoir très clairement que cette double critique repose sur les mêmes arguments que ceux qui commandent la critique des idées générales abstraites. À la distinction, motivée par la science moderne de la nature, entre les qualités premières (géométrisables) et les qualités secondes (purement subjectives) des objets, Berkeley objecte en effet l'inconcevabilité de qualités premières (comme l'étendue ou le mouvement) dépourvues de toute qualification sensible¹⁴; c'est donc ici l'argument d'inséparabilité qui permet de dénoncer dans la notion lockienne de qualité première ce que Husserl nomme alors pour sa part une «réification absurde de moments abstraits»¹⁵. Quant à la thèse lockienne selon laquelle nous serions contraints de faire la «supposition incertaine», à titre de support de nos idées, d'une substance comprise comme «un je ne sais quoi [...] dont nous n'avons aucune idée positive distincte particulière»¹⁶, c'est en mettant en évidence une double contradiction que Berkeley la réfute: non seulement la contradiction inhérente à l'idée déterminée d'un quelque chose dont nous n'aurions aucune idée déterminée (ou encore d'un indéterminé qui serait connu comme inconnaissable)¹⁷, mais aussi et surtout l'espèce de contradiction performative qui consiste, pour une philosophie qui, comme celle de Locke, prétend en rester aux données immédiates de l'expérience interne, à inférer causalement à partir de ces données l'existence hypothétique d'un quelque chose qui ne pourrait jamais, par principe, être donné lui-même immédiatement¹⁸.

Mais loin d'en rester à une simple restitution d'arguments, tout le propos de Husserl consiste ici à s'appuyer sur ce soubassement polémique de l'immatérialisme de Berkeley pour montrer qu'il est légitime de reconnaître en ce dernier une «forme primitive de la phénoménologie»¹⁹ dans la mesure où il est le lieu du *dégagement de l'immanence de la conscience comme champ propre de la recherche philosophique*²⁰.

C'est ce que montre avant tout, aux yeux de Husserl, la critique berkeleyenne de la distinction entre les qualités primaires et secondaires, dont la portée phénoménologique devient évidente dès lors qu'on aperçoit que «cette célèbre doctrine de Locke relève effectivement de la théorie de la copie [*Abbildtheorie*]»²¹. Husserl se réfère ici à la théorie qui conçoit les «idées» ou les données immanentes comme des images internes de réalités extérieures transcendantales dont l'existence est présupposée: tandis que les qualités primaires sont, dans l'objet réel, cela même dont leurs idées sont en nous les représentations exactes, les représentations que nous avons de leurs qualités dites

¹² Cfr. Husserl (2012), pp. 288 ss.

¹³ Husserl (1956), p. 113 (trad. fr., p. 161).

¹⁴ Cfr. Berkeley (1994a), p. 263 (trad. fr., p. 324).

¹⁵ Husserl (2012), p. 391.

¹⁶ Locke (1975), p. 95 (trad. fr., pp. 135-136); cfr. *ivi*, p. 296 (trad. fr., p. 460) et p. 297 (trad. fr., p. 462).

¹⁷ Cfr. Berkeley (1994b), pp. 410 ss. (trad. fr., pp. 67 ss.), pp. 436 ss. (trad. fr., pp. 96 ss.) et p. 476 (trad. fr., p. 139).

¹⁸ Cfr. Berkeley (1994a), p. 267 (trad. fr., p. 328); cfr. Husserl (1956), pp. 113-114 (trad. fr., pp. 161-162).

¹⁹ Cfr. Husserl (1956), p. 141 (trad. fr., p. 201).

²⁰ Dans le champ francophone, cet aspect de la lecture husserlienne de Berkeley a été souligné pour la première fois par Benoist (1997). Nos présents développements recoupent quelques-uns des résultats exposés plus longuement dans la deuxième section de cet article.

²¹ Husserl (2012), p. 386; cfr. Husserl (1956), p. 112 (trad. fr., p. 160).

secondaires sont «sans analogie avec de quelconques qualités des choses naturelles elles-mêmes»²² mais ne sont que l'effet représentatif, en nous, des qualités primaires de l'objet réel. Or cette conception déictive de la perception – que Berkeley congédie au moyen de l'argument selon lequel «une idée ne peut ressembler qu'à une idée»²³ – est une conception à laquelle Husserl lui-même n'a jamais cessé de s'opposer: rejetée dans les mêmes termes dès 1894 (dans le contexte de sa polémique avec Twardowski quant à la nature du contenu intentionnel)²⁴ et dans les *Recherches logiques*, elle est de nouveau combattue au sein de la phénoménologie transcendantale par la mise en évidence de l'«erreur principielle» que représente la confusion entre conscience perceptive et conscience d'image²⁵. Par conséquent, lorsque Husserl crédite Berkeley d'avoir, grâce à sa critique, «rétabl[i] les droits de l'expérience naturelle»²⁶, il faut l'entendre au sens fort où, ayant exclu toute présupposition transcendantale et s'étant maintenu dans «l'attitude de l'immanence pure»²⁷, il a pu fait valoir contre Locke la thèse «phénoménologique» selon laquelle ce sont bien les choses elles-mêmes qui nous sont données dans la perception, et non des *analogia* mentaux remplissant la fonction de signes des choses²⁸.

Il en va de même pour la critique que Berkeley formule à l'encontre de l'inférence lockienne au «je ne sais quoi» substantiel qui soutiendrait les qualités qui nous apparaissent: si elle prend un relief particulier aux yeux de Husserl, c'est parce qu'elle permet de comprendre que l'essentiel du geste philosophique de Berkeley a consisté à «purifier méthodiquement»²⁹ l'empirisme lockien, et ce dans un double sens. En effet, si toute la valeur de cet empirisme réside dans ce que Husserl nomme son «intuitionnisme» (c'est-à-dire l'exigence de «ramener toute connaissance à ses sources intuitives originaires dans la conscience, dans l'expérience interne et [de] l'élucider à partir de celles-ci»³⁰), alors Berkeley le purifie d'abord au sens *négatif* où sa critique revient à éliminer les «présuppositions transcendantales» qui, chez Locke, entrent en contradiction avec cette exigence: «l'existence d'un monde transcendant, la nouvelle science de la nature, l'interprétation des qualités subjectives et objectives»³¹. Mais par là même, il purifie la doctrine de Locke au sens *positif* où il en accomplit «la tendance à une philosophie purement immanente»³², c'est-à-dire à une philosophie qui traite des réalités naturelles et du monde sans jamais les tenir pour autre chose que ce comme quoi ils se donnent à la conscience qui en fait l'expérience. En ce sens, la philosophie de Berkeley est bien une «théorie immanente [...] du monde matériel»³³. Mais toute la force de la lecture qu'en propose alors Husserl est de montrer que dans la mesure où cet immanentisme de principe commande d'«explorer à partir d'elle [sc. la conscience] le sens de ce monde qui lui est extérieur»³⁴, il porte en lui rien de moins que «le problème d'une théorie de la constitution de l'extériorité en tant que phénomène de l'intériorité de conscience purement fermée sur soi», et avec ce problème «le premier germe d'une science de la conscience d'un genre nouveau»³⁵. En d'autres termes, il s'agit d'apercevoir que l'immanentisme n'implique pas nécessairement la *dissolution* immatérialiste du

²² Husserl (1956), p. 113 (trad. fr., pp. 160-161); cfr. Husserl (2012), p. 387.

²³ Berkeley (1994a), p. 261 (trad. fr., p. 323). Cfr. Husserl (1956), p. 115 (trad. fr., p. 163); Husserl (2012), p. 390.

²⁴ Sur les enjeux de cette discussion eu égard à la naissance de la conception proprement husserlienne de l'intentionnalité, cfr. Zahavi (1994), Benoist (1995), Fisette (2003), Courtine (2007), pp. 24-36 et 75-93.

²⁵ Husserl (1976), pp. 89 ss. (trad. fr., p. 128 sq.); cfr. également pp. 112 ss. (trad. fr., pp. 161 ss.).

²⁶ Husserl (1956), p. 150 (trad. fr., p. 216); cfr. aussi Husserl (2012), p. 388.

²⁷ Husserl (1956), p. 121 (trad. fr., p. 172).

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 116 ss. (trad. fr., pp. 165 ss.), p. 119 (trad. fr., p. 169), pp. 345 ss.

²⁹ *Ivi*, p. 149 (trad. fr., p. 215).

³⁰ *Ivi*, p. 144 (trad. fr., p. 208).

³¹ *Ivi*, resp. p. 149 (trad. fr., p. 215) et 148 (trad. fr., p. 213).

³² *Ivi*, p. 149 (trad. fr., p. 214); cfr. Husserl (2012), pp. 387 ss.

³³ Husserl (1956), p. 150 (trad. fr., p. 215); cfr. Husserl (2012), p. 400 n., où il est question d'une «interprétation purement immanente [...] de la nature».

³⁴ Husserl (1956), p. 150 (trad. fr., p. 216), nous soulignons.

³⁵ *Ivi*, resp. p. 154 (trad. fr., p. 222) et p. 155 (trad. fr., p. 223).

monde dans une conscience psychologique n'ayant affaire qu'à ses idées, mais fait signe en direction d'une *constitution* du monde dans les vécus donateurs de sens d'une conscience transcendantale. Et que Berkeley, faute d'avoir fait droit à l'intentionnalité comme caractère distinctif des phénomènes de conscience, se soit engouffré dans la première voie ne dispense nullement le phénoménologue de reconnaître sa dette envers lui, «le premier à avoir tenté de comprendre la nature comme formation se constituant dans la conscience connaissante elle-même»³⁶.

Tout cela étant acquis, il est bien connu qu'aux yeux de Husserl, Berkeley est toutefois demeuré sur le seuil de cette problématique constitutive et que c'est à Hume qu'il faut attribuer le mérite de l'avoir effectivement traitée sous la forme d'une théorie de la connaissance systématique – au point que la deuxième partie de la *Krisis* n'accordera plus qu'à Hume seul d'avoir incarné, au sein de l'empirisme, l'exigence de ce «subjectivisme le plus radical» appelé par «l'énigme d'un monde dont l'être procède d'une prestation subjective»³⁷. Or, comme nous allons le voir à présent, tout l'intérêt des textes husserliens des années 10 et 20 est de proposer une lecture plus nuancée, montrant que c'est aussi, paradoxalement, dans ce retrait par rapport à Hume que s'enracine la signification toute particulière que Berkeley revêt pour la phénoménologie transcendantale.

2. Berkeley ou l'empirisme avant Hume: le problème de la transcendance

Rappelons tout d'abord que si l'on peut dire que la pensée de Berkeley est au principe de celle de Hume, ce n'est pas tant parce que ce dernier en exploite les résultats que parce qu'il tente d'en combler les lacunes: comme Husserl le déclare en 1923, «là où Berkeley croit être parvenu au but, Hume se découvre de grands problèmes d'un genre tout nouveau»³⁸. Plus précisément, Hume découvre en la faisant sienne que la critique berkeleyenne de la substance matérielle – au terme de laquelle les choses mondaines sont réduites à des complexes de *data* sensibles dont la coexistence ou la succession simplement habituelle ne fonde qu'une cohésion empirique – implique un double problème d'objectivité que Berkeley a laissé pendant. D'une part, cette réduction immanentiste des choses réales «rend énigmatique l'origine de l'apparence empirique d'une objectivité extérieure à la conscience»³⁹: car s'il est entendu que rien ne nous est donné au-delà d'une pluralité de complexes de sensations, il reste que c'est bien de *choses* que nous avons conscience à travers eux, de choses transcendantes que nous appréhendons comme identiques à travers le changement de leurs apparences. Ainsi l'empirisme demeure-t-il partiel tant qu'il n'a pas rendu compte de la façon dont, dans l'immanence de la conscience, se constitue «l'unité de la chose identique»⁴⁰ telle qu'elle est l'objet effectif de notre expérience. Mais d'autre part, l'immanentisme berkeleyen rend également problématique la possibilité d'«une science de la nature en tant que système d'une connaissance objectivement valide»⁴¹: car en renvoyant toute causalité à une succession habituelle de complexes de sensations, il aligne d'emblée le régime de validité de la connaissance scientifique de la nature sur celui de nos anticipations empiriques, sans interroger pour elles-mêmes la possibilité d'une détermination théorique des objets de l'expérience ni la rationalité objective d'une connaissance mathématiquement exacte, revendiquant pour ses résultats la nécessité et l'universalité⁴². C'est donc dans la mesure où, tout en demeurant dans la sphère purement immanente dégagée par Berkeley, Hume met au centre de son enquête cette double dimension du problème de l'objectivité

³⁶ Husserl (2012), p. 400 n.; cfr. Husserl (1956), p. 150 (trad. fr., p. 215), où la philosophie de Berkeley est considérée comme «la première tentative systématique pour élaborer une théorie intelligible de la constitution du monde réel [...] dans la subjectivité connaissante».

³⁷ Husserl (1954a), pp. 99 ss. (trad. fr., p. 112).

³⁸ Husserl (1956), p. 173 (trad. fr., p. 249).

³⁹ Husserl (2012), p. 402.

⁴⁰ Husserl (1956), p. 174 (trad. fr., p. 250).

⁴¹ Husserl (2012), p. 403.

⁴² Cfr. *Ibidem* ss.; cfr. Husserl (1956), p. 174 (trad. fr., pp. 250 ss.).

(l'identité des objets de l'expérience et la validité objective de leur connaissance théorique) que Husserl peut considérer son empirisme, malgré le scepticisme intégral auquel il aboutit, comme une doctrine transcendantale de la subjectivité constituant le monde, mais une doctrine qui s'ignore comme telle dans la mesure où elle interprète faussement cette constitution comme production de fictions⁴³.

Or c'est justement en ce point que, paradoxalement, la fécondité phénoménologique de la pensée de Berkeley se montre sous un jour nouveau. Car si le «transcendantalisme» de Hume s'abîme dans le scepticisme, c'est parce qu'en lui, «le sensualisme de l'interprétation du monde parvient à son extension et à sa clôture complètes»⁴⁴: ce n'est pas seulement la substance matérielle mais toute substantialité quelle qu'elle soit, toute transcendance, qui y est éliminée au profit du jeu associatif des complexes sensoriels, de sorte que la consistance de quelque chose comme un monde se trouve elle-même mise en question. Or Husserl ne cesse de rappeler, d'une part, que loin d'avoir défendu un sensualisme aussi extrême, Berkeley n'a lui-même été sensualiste «que dans l'interprétation des intuitions de la nature extérieure»⁴⁵, et, d'autre part, que *ce caractère limité du sensualisme a une portée philosophique considérable puisqu'il signifie que la purification de l'immanence ne s'accompagne pas, chez Berkeley, de la clôture de cette dernière sur elle-même*. Dans les termes de Husserl: «cette restriction à la sphère de l'immanence n'entend pas signifier l'impossibilité de toute inférence conduisant à de l'être transcendant»⁴⁶. S'il demeure légitime de reconnaître à Berkeley, malgré son immatérialisme et malgré le fait qu'il ne s'attaque pas concrètement à la question de la constitution subjective de l'objectivité, une véritable pertinence phénoménologique, c'est donc d'abord parce que *l'adoption d'une attitude radicalement immanentiste demeure articulée chez lui à l'exigence de rendre raison de la transcendance* – une articulation qui, formulée à ce niveau de généralité principielle, pourrait fournir une description satisfaisante du projet théorique de la phénoménologie transcendantale. Mais à cette première raison s'ajoute le fait que les inférences transcendantales dont Berkeley reconnaît la rationalité concernent directement certaines des thématiques les plus centrales de la phénoménologie constitutive. Passons-les rapidement en revue.

Que le sensualisme de Berkeley se limite aux données de l'intuition externe signifie *en premier lieu* qu'il ne concerne pas les données de l'expérience interne. La démarche de Berkeley est bien connue: l'esse de nos idées n'étant autre que leur *percipi*, elles présupposent un esprit qui les perçoit et qui ne peut, par définition, être à son tour une idée ou quelque chose dont nous aurions une idée. Mais puisque cet esprit est ce dont les idées dépendent (qu'il les perçoive, les produise ou les modifie), il se découvre réflexivement comme agissant à titre de cause relativement à elles, et c'est dans cette mesure qu'il doit être reconnu comme substantiel⁴⁷. Lorsque Hume réduit le moi à un faisceau de perceptions sans unité permanente, il ne s'oppose donc pas seulement aux «cartésiens» mais aussi à la doctrine berkeleyenne de la substance spirituelle, à l'encontre de laquelle il fait valoir l'argument même que Berkeley a opposé à la doctrine lockienne de la substance matérielle⁴⁸. Or les cours donnés par Husserl entre 1916 et 1918 montrent que ce qui l'intéresse ici n'est pas tant la thèse berkeleyenne de l'existence substantielle de l'esprit que la thèse selon laquelle c'est en tant que principe actif qu'il est substantiel. Car cela dénote à ses yeux une sensibilité, de la part de Berkeley, à *une différence fondamentale dans les modes de donation*: l'esprit ne s'apparaît pas à lui-même dans la réflexion avec cette passivité qui caractérise la façon dont lui apparaissent les *data* sensibles dans l'expérience. C'est pourquoi Husserl ne manque pas de souligner l'intérêt du concept de «notion» qui, dans sa différence avec

⁴³ Cfr. Husserl (1954a), p. 92 (trad. fr., p. 104).

⁴⁴ Husserl (2012), p. 406.

⁴⁵ Husserl (1956), p. 157 (trad. fr., p. 226).

⁴⁶ Husserl (2012), p. 393.

⁴⁷ Cfr. Berkeley (1994a), p. 271 (trad. fr., p. 332): «La cause des idées est une substance incorporelle et active, un esprit».

⁴⁸ Cfr. Husserl (2012), p. 405.

celui d'«idée», permet à Berkeley de caractériser la singularité de ce mode de donation de l'esprit à lui-même⁴⁹. Mais *en second lieu*, au-delà de cette substantialité de l'esprit individuel et tout en s'appuyant sur elle, Berkeley reconnaît aussi la validité de l'inférence qui pose l'existence d'autres esprits que le mien, dans des termes qui ne peuvent pas ne pas retenir l'attention du phénoménologue :

Je perçois plusieurs mouvements, changements et combinaisons d'idées qui m'informent qu'il y a certains agents particuliers, semblables à moi-même, qui les accompagnent et qui concourent à les produire. Dès lors, la connaissance que j'ai des autres esprits n'est pas immédiate, comme l'est la connaissance que j'ai de mes propres idées, mais elle dépend de l'intervention d'idées qui sont par moi référées, en tant qu'effets ou signes concomitants, à des agents ou esprits distincts de moi-même⁵⁰.

Le caractère médiat de cette inférence, le fait qu'elle s'opère sur le fondement d'une ressemblance entre certaines choses que je perçois et ce que je perçois de moi-même sous le titre de « mon corps », le fait qu'elle s'accomplisse sous la forme d'une saisie interprétative des comportements du corps d'autrui (appréhendés comme signifiant une vie de conscience) – autant d'éléments qui poussent Husserl à y voir comme une préfiguration de sa propre théorie phénoménologique de la constitution empathique de l'intersubjectivité⁵¹. Si l'on ajoute, *en troisième lieu*, que Berkeley semble s'appuyer sur cette pluralité des esprits pour poser frontalement le problème de la possibilité d'un monde commun, c'est-à-dire d'une nature qui, en tant qu'ordre intersubjectif, justifierait à son tour l'«acte de la raison [par lequel] j'infère nécessairement l'existence d'un Dieu»⁵², on comprend que Husserl puisse voir dans cette succession d'inférences une première ébauche de ce à quoi il aspire lui-même sous le titre d'une *monadologie phénoménologique*, à savoir: une «théorie de la transcendance fondée sur l'immanence», une théorie qui, contrairement à la monadologie leibnizienne, ne propose pas «une interprétation métaphysique et théologique» de la réalité mais s'acquitte d'une «démonstration descriptive» de son sens sur un «terrain purement immanent»⁵³.

Ces éléments invitent donc à considérer que les philosophies de Hume et de Berkeley, envisagées du point de vue de la signification qu'elles peuvent recevoir dans le cadre d'une généalogie de la phénoménologie transcendantale, en représentent deux préfigurations également partielles et insuffisantes mais néanmoins complémentaires : tandis qu'en raison de son sensualisme intégral, l'empirisme sceptique de Hume s'apparente à une *théorie de la constitution subjective sans transcendance*, on peut dire que le sensualisme limité de Berkeley permet à son empirisme de maintenir, à côté de la thèse immatérialiste, une *justification immanentiste de la transcendance sans constitution*. Et dans ces conditions, l'intérêt propre de la philosophie berkeleyenne vient sans doute du fait qu'elle laisse apercevoir avec une plus grande netteté (quoique de façon négative, et comme en creux) les fonctions que remplit, au sein d'un immanentisme proprement phénoménologique, cette intentionnalité qu'elle ignore quant à elle tout à fait. Ainsi est-ce l'intentionnalité qui articule la clôture de l'immanence (qui n'est le «dedans» d'aucun «dehors») et son ouverture à la transcendance, et qui supprime par là même l'incohérence d'un empirisme qui, d'un même geste, dissout certaines transcendances et conclut à d'autres⁵⁴. De même, c'est l'intentionnalité qui permet de comprendre que les inférences rationnelles en direction de l'être transcendant ne sont justement pas des inférences, des raisonnements, mais que l'enracinement de la transcendance dans l'immanence renvoie à une synthèse donatrice de sens qui s'effectue à même les visées de la conscience. Enfin et surtout, c'est l'intentionnalité qui seule est susceptible de réfuter ce sensualisme que

⁴⁹ Ivi, p. 394. Cfr. également Berkeley (1994b), p. 450 (trad. fr., p. 111).

⁵⁰ Berkeley (1994a), p. 339 (trad. fr., p. 400); cfr. Berkeley (1994b), p. 448 (trad. fr., p. 109).

⁵¹ Cfr. Husserl (2012), p. 395; cfr. Husserl (1956), p. 153 (trad. fr., p. 220).

⁵² Cfr. Berkeley (1994b), resp. p. 467 (trad. fr., p. 129) et p. 448 (trad. fr., p. 109).

⁵³ Husserl (1956), resp. p. 153 (trad. fr., p. 221) et p. 154 (trad. fr., p. 222).

⁵⁴ Cfr. Berkeley (1994b), p. 425 (trad. fr., p. 85). Pour la critique de cette inconséquence, cfr. Husserl (1956), p. 348.

l'empirisme berkeleyen hérite de Locke et transmet à Hume, à savoir cette «confusion permanente [...] entre les *data* de sensation et les qualités des objets», induite par une conception de la conscience n'ayant affaire qu'à ses propres contenus⁵⁵; ce faisant, l'intentionnalité libère l'immanentisme de l'hypothèque immatérialiste en lui fournissant le moyen de rendre raison de la transcendance des choses réales, telles qu'elles sont données de façon préthéorique dans la simple perception externe.

Ainsi voit-on que la mise en évidence de la singulière fécondité de la pensée de Berkeley pour la phénoménologie n'empêche nullement Husserl d'ajouter son nom à la longue liste des critiques qui dénoncent dans l'immatérialisme un idéalisme subjectif. Mais dans la mesure où elle se déploie à partir du sol purement immanent qui est aussi celui de la philosophie berkeleyenne, cette critique proprement phénoménologique présente une originalité que nous allons tenter à présent de restituer.

Les développements précédents montrent que pour Husserl, la critique de l'immatérialisme coïncide *in fine* avec la tâche de comprendre Berkeley mieux qu'il ne s'est compris lui-même. On pourrait alors objecter qu'il n'y a là rien d'original puisque ce fut aussi le cas pour ces philosophes qui, comme Kant ou Fichte, ont critiqué l'idéalisme berkeleyen au nom d'un autre idéalisme, qui ne serait plus «dogmatique», «empirique» ou «subjectif» mais transcendantal, et dans le sillage duquel s'inscrit le transcendantalisme phénoménologique. À quoi il faut immédiatement répondre que si, chez Husserl, c'est bien toujours depuis un autre idéalisme que Berkeley est critiqué, cet idéalisme n'a pas toujours été l'idéalisme transcendantal. Car dès les *Recherches logiques*, c'est bien déjà un idéalisme qui fonde la critique husserlienne de Berkeley: non pas, certes, au sens d'une thèse métaphysique d'idéalité (fût-elle transcendantale) du monde extérieur, mais au sens de la thèse purement gnoséologique qui reconnaît dans la consistance de l'idéalité «la condition de possibilité d'une connaissance objective en général»⁵⁶. Rien n'empêche, néanmoins, de reconnaître l'unité de la critique husserlienne de Berkeley. Comme nous allons le voir en effet, cette unité s'enracine dans l'intentionnalité elle-même, qui commande, de part et d'autre du «tournant transcendantal», des gestes critiques analogues: à chaque fois, c'est elle qui permet à Husserl de reprocher à l'idéalisme berkeleyen sa méconnaissance de l'idéalité, tout en montrant que cette méconnaissance va de pair avec une appréhension défectueuse de ce qu'il faut entendre par le «contenu de la conscience».

3. Critiquer Berkeley (I) : conscience d'idéalité et contenu intentionnel

Dans le contexte des *Recherches logiques*, cette critique suppose paradoxalement que soit de nouveau soulignée la fécondité du premier argument élevé par Berkeley contre Locke, l'argument d'inséparabilité. Loin de se limiter à la façon dont, comme nous l'avons vu, Husserl le transpose dans sa propre critique de la conception lockienne des idées générales abstraites, la portée phénoménologique de cet argument s'atteste aussi et surtout dans les premières pages de la Troisième Recherche. Reprenant des analyses qu'il avait déjà menées en 1894 dans les *Études psychologiques pour la logique élémentaire*, Husserl y déclare que le véritable critère de distinction entre ce qui est concret et ce qui est abstrait trouve son origine dans le principe berkeleyen selon lequel ne sont représentables séparément que les parties ou qualités qui, bien qu'elles soient données ensemble dans l'expérience⁵⁷, sont susceptibles selon leur nature d'exister séparément: c'est le cas, par exemple, d'un pied de la table par rapport à la table mais pas de sa couleur par rapport à son étendue. Moyennant la reformulation, par Stumpf, de cette distinction en termes de contenus indépendants et de contenus dépendants, Husserl en tire une détermination méréologique de la différence entre l'abstrait et le concret, qui vaut aussi bien sur le plan ontologique des objets que sur le plan descriptif

⁵⁵ Husserl (2012), pp. 354 ss. et 352.

⁵⁶ Cfr. Husserl (1984a), p. 112 (trad. fr., p. 126).

⁵⁷ Husserl (1979a), pp. 98 ss. (trad. fr., p. 132); Husserl (1984a), p. 232 (trad. fr., pp. 10 ss.).

des contenus de conscience: sont abstraites leurs parties dépendantes, irréprésentables séparément (leurs moments), concrètes leurs parties indépendantes et représentables séparément (leurs fragments)⁵⁸. On comprend donc que Husserl ait pu, à l'occasion, mentionner Berkeley comme une source lointaine de son idée d'une ontologie matérielle, vouée à la mise en évidence des lois aprioriques régissant les relations de dépendance qui structurent les différentes régions de la réalité⁵⁹. Mais dans notre perspective, l'essentiel est ailleurs et se joue plutôt dans la Deuxième Recherche, où Husserl montre non seulement que la pertinence des objections que Berkeley formule à l'encontre de Locke ne dispense pas de dénoncer l'absurdité de la conception alternative des idées générales qu'il fait lui-même valoir, mais surtout que cette absurdité tient en bonne partie au rôle qu'il y fait jouer à ces qualités dont il a montré contre Locke qu'elles étaient inséparables.

Pour le comprendre, rappelons que si, aux yeux de Husserl, Berkeley peut être considéré comme le père du nominalisme moderne, c'est en raison de la «réaction excessive» par laquelle il croit pouvoir tirer argument de l'absurdité de la conception lockienne des idées générales abstraites pour «refuser radicalement les objets généraux en tant qu'unités spécifiques de la pensée»⁶⁰, et donc pour dénoncer par avance toute théorie de l'abstraction impliquant une conscience de généralité entendue comme représentation *sui generis* de tels objets généraux. Dans ces conditions, c'est lui qui inaugure le geste nominaliste qui consiste à rendre compte de la généralité à partir de nos seules représentations individuelles et des relations qui se déploient entre elles. Et l'une des manières dont il y parvient consiste à reconnaître l'existence d'une certaine faculté d'abstraction, entendue comme le pouvoir qu'a l'esprit de ne pas considérer tout ce qu'il perçoit: pour autant qu'il serait ainsi possible de «considérer une figure simplement en tant que triangulaire, sans faire attention aux qualités particulières des angles ou aux rapports entre les côtés»⁶¹, une démonstration pourrait valoir pour «le triangle» en général. En d'autres termes, inaugurant une tradition qui se poursuivra chez Mill et chez Meinong, Berkeley fait ici de l'attention la faculté de la généralité, au nom du fait que sa concentration sur un attribut qualitatif d'objet ou sur un objet singulier implique de ne pas tenir compte de tous les caractères concomitants qui contribuent à sa différenciation, donc d'en *faire abstraction* et de désindividualiser par là même ce qui est attentivement considéré⁶². Deux objections permettent à Husserl de réfuter cette conception.

La première consiste à faire valoir que «l'attention exclusive à un moment caractéristique ne supprime pas son individualité»⁶³. Autrement dit, aucune concentration de l'attention ne peut suspendre la distinction numérique qui existe entre un attribut particulier de l'objet (par exemple le rouge de cette pomme) et l'attribut identique d'un autre objet (le même rouge de ce cube), au point que le premier deviendrait *lui-même* la propriété partagée par les deux objets. Cet argument invite donc à reconnaître que si les variations de l'attention peuvent commander *des différences d'intensité* dans la façon dont ce que nous considérons se détache au sein du champ perceptif, elles ne peuvent enjambrer *la différence catégoriale* entre ces deux types d'objectités que sont l'individualité réelle et la généralité idéale. De cette première objection découle alors la seconde, qui consiste à montrer que cette théorie de l'attention perd de vue la distinction entre les «caractères en tant qu'attributs spécifiques» (le rouge en général) et «les caractères en tant que moments objectifs» (le rouge de cette pomme)⁶⁴. En d'autres termes, Berkeley n'est pas seulement la source de la détermination

⁵⁸ Husserl (1984a), p. 272 (trad. fr., p. 51).

⁵⁹ Cfr. Husserl (2003), p. 88.

⁶⁰ Husserl (1984a), resp. p. 147 (trad. fr., p. 168) et p. 127 (trad. fr., p. 144). Sur cette conséquence tirée par Berkeley, cfr. Malherbe (1986), p. 358.

⁶¹ Berkeley (1994a), p. 249 (trad. fr., pp. 310 ss.).

⁶² Cfr. Husserl (1984a), pp. 155 ss. (trad. fr., p. 177).

⁶³ Ivi, p. 157 (trad. fr., p. 179); cfr. Husserl (1979b), pp. 375 ss. (trad. fr., p. 375).

⁶⁴ Husserl (1984a), p. 133 (trad. fr., p. 151).

méréologique des contenus dépendants comme parties abstraites, mais il est aussi le père de la confusion de ces dernières avec les concepts abstraits, au sein d'une théorie de l'abstraction qui ne voit pas de différence entre l'acte par lequel on considère attentivement un moment pour lui-même et «l'abstraction au sens de la formation des concepts»⁶⁵.

Contre cette confusion, il s'agit donc de réitérer à l'encontre de Berkeley ce qu'on pouvait déjà faire valoir contre Locke, à savoir que «le moment objectif individuel isolé n'est pas encore l'attribut *in specie*»⁶⁶. Or cela implique deux séries d'analyses. D'une part, comme Husserl le fait remarquer dès 1897, cela revient à soutenir que «le prédicat n'est pas un contenu qui peut être remarqué, mais un *concept* qui peut seulement être représenté», c'est-à-dire à restaurer et à maintenir la distinction de principe «entre contenus abstraits [...] et concepts abstraits»⁶⁷, ce qui n'est possible qu'en montrant qu'on affaire à *deux types d'objets* différents, corrélatifs de *deux visées intentionnelles* irréductibles l'une à l'autre. C'est précisément ce à quoi répond la distinction scrupuleuse entre *deux sens de l'abstraction*, telle qu'elle est résumée dans les derniers paragraphes de la Deuxième Recherche: tandis que le § 41b précise la nature de l'abstraction en tant qu'acte de visée spéciale (mais non spécifique) qui, au sein de l'objet concret, isole pour eux-mêmes (sans les séparer pour autant) des contenus abstraits, des moments⁶⁸, le § 42c conclut en rassemblant, sous le nom d'«abstraction idéatrice ou généralisante», les «actes par lesquels se forment les “concepts” abstraits» en tant qu'unités spécifiques, par lesquels nous nous rapportons donc à des généralités idéales⁶⁹, qu'il s'agisse alors d'attributs (*le rouge*) ou de significations (*la signification du mot rouge*). Mais d'autre part, il ne faut pas méconnaître pour autant le rôle décisif que jouent les moments individuels dans la possibilité d'une telle idéation. Car c'est bien toujours, en effet, sur le fondement de la saisie intuitive de *ce rouge* individuel comme moment d'un objet rouge que je puis viser, de façon idéative, *le rouge* pour lui-même. Par suite, si l'on élimine les contenus abstraits que sont ces moments, alors on supprime «avec eux, les concepts abstraits»⁷⁰. Mais si c'est le cas, ce n'est pas, comme le soutient Berkeley, parce que les idéalités abstraites seraient elles-mêmes des moments dépendants, mais c'est parce que l'idéation est un «acte fondé», qui s'édifie sur la donation intuitive (sensible) préalable du moment correspondant, lequel est bien «présent simultanément à notre conscience, bien qu'il ne soit en aucune façon visé»⁷¹. Dès lors, il faut reconnaître que lorsque je perçois attentivement *ce rouge* devant moi et lorsque, le percevant, je vise pour lui-même *le rouge* dont il est un cas particulier, «une même somme de contenus sensoriels [...] actuellement donnés [...] porte de part et d'autre des actes différents»⁷².

De tout cela, il faut conclure que si la critique husserlienne de Berkeley consiste à s'appuyer sur l'intentionnalité pour établir, sous le titre de l'idéalité, la consistance objective de la généralité conceptuelle contre sa réduction nominaliste à un contenu abstrait (partie dépendante d'un objet individuel ou composante de la représentation subjective correspondante), elle n'implique pas pour autant que la généralité comme telle ne puisse jamais être, en aucun sens que ce soit, un contenu de conscience. Au contraire, les analyses que nous venons de restituer montrent qu'une telle critique revient à mettre en évidence *la nécessité de distinguer entre le contenu réel et le contenu intentionnel de la conscience*: tandis que le premier correspond aux *data* sensoriels effectivement vécus et contenus dans le déroulement de l'expérience, le second correspond à ce qui est proprement visé sur le fondement de ces *data* et qui varie en

⁶⁵ Ivi, p. 218 (trad. fr., p. 249).

⁶⁶ Ivi, p. 136 (trad. fr., p. 153).

⁶⁷ Resp. Husserl (1979b), p. 375 (trad. fr., p. 375) et Husserl (1979a), p. 133 n. (trad. fr., p. 179 n.).

⁶⁸ Cfr. Husserl (1984a), pp. 221 ss. (trad. fr., p. 252).

⁶⁹ Ivi, resp. p. 226 (trad. fr., p. 257) et p. 225 (trad. fr., p. 256).

⁷⁰ Ivi, p. 204 (trad. fr., p. 234), nous soulignons.

⁷¹ Ivi, p. 163 (trad. fr., p. 186).

⁷² Ivi, p. 114 (trad. fr., p. 128).

fonction du mode d'appréhension mis en jeu. De sorte que dans le cas où, sur le fondement de «ce» rouge comme moment chromatique de tel ou tel objet individuel, c'est la *species* «rouge» que je vise pour elle-même, cette dernière ne fait certes pas partie de la teneur réelle de mon vécu (elle n'est pas elle-même ce que je vis) mais elle relève bien néanmoins, en tant que «contenu descriptif de la conscience d'abstraction»⁷³, de son contenu intentionnel. Et si, faute d'apercevoir cette distinction, Berkeley sombre dans le nominalisme, c'est en raison de son sensualisme, c'est-à-dire du préjugé selon lequel la conscience ne peut avoir affaire qu'à ses propres contenus. Dans ces conditions, en effet, il devient impossible d'éviter la confusion, sous le titre de l'objet de l'attention, entre la présence, dans le contenu de la conscience, des moments abstraits non visés servant support à la visée de la *species* correspondante, et la conscience de cette *species* elle-même, visée à titre d'objet idéal.

4. Critiquer Berkeley (II) : idéalisme transcendantal et inclusion irréaliste

Si l'on se tourne à présent vers la phénoménologie transcendantale, force est de constater que la critique de Berkeley qui s'y déploie présente une structure identique, alors même qu'elle est conduite dans un esprit fort différent puisque l'idéalisme qui la commande n'est plus seulement gnoséologique. Pour le dire d'un mot, cette critique remplit désormais une fonction strictement *défensive*, puisqu'elle vise à écarter l'objection selon laquelle la phénoménologie constitutive reconduirait un idéalisme de type berkeleyen, résorbant sans reste la réalité extérieure dans les replis de l'immanence de la conscience. Il est vrai qu'une telle objection paraît d'autant plus légitime que dans plusieurs formulations célèbres du § 49 d'*Ideen I*, Husserl souligne lui-même sans la moindre équivoque la portée ontologique de son idéalisme en indiquant qu'«entre conscience et réalité s'ouvre un véritable abîme du sens» : tandis que «le monde spatio-temporel tout entier [...] est [...] un être qui a le sens simplement secondaire, relatif, d'un être pour une conscience», cette conscience, «considérée dans sa "pureté"», se caractérise pour sa part «comme un système d'être clos sur lui-même, comme un système d'être absolu [...] qui n'a pas de dehors spatio-temporel»⁷⁴. Par suite, le caractère subjectivement constitué de toute réalité naturelle implique que ce serait un non-sens que de lui reconnaître un en soi : «une réalité absolue, cela équivaut exactement à un carré rond»⁷⁵. Pour étayer le soupçon d'idéalisme subjectif que ces déclarations pourraient faire naître, on peut convoquer également quelques pages d'un cours de «Théorie générale de la connaissance» donné par Husserl durant l'hiver 1902-1903, c'est-à-dire dans une période où, prenant ses distances avec la «psychologie descriptive» des *Recherches logiques*, il engage la phénoménologie sur la voie d'un idéalisme de l'intentionnalité, qui ne deviendra transcendantal que dans un second temps. Dans le contexte d'une clarification des rapports entre être et vérité, Husserl est amené à récuser l'idée que l'être pourrait être indépendant de toute conscience et soutient au contraire, dans des termes dont la proximité avec ceux de Berkeley ne peut que frapper, que «c'est dans le sens de la perception que nous devons trouver le concept de l'existence», si bien «qu'un être qui, par principe, ne serait pour ainsi dire pas perceptible, est un non-sens»⁷⁶.

Et pourtant, ici comme dix ans plus tard dans les *Ideen*, la proximité littérale n'empêche pas la plus grande distance philosophique. Disons tout d'abord un mot de la façon dont cette distance est établie en 1903. Les lignes décisives sont les suivantes :

Mais à l'idée d'aucun objet n'appartient la perception, ni la perceptibilité réelle [...]. Nous saisissons donc avec évidence que l'objet, ou étant, peut être éventuellement le terme d'une visée, et que "objet" et "à-trouver-devant-soi-dans-une-perception-possible" sont des expressions équivalentes. Mais c'est tout, jamais nous n'aboutissons à

⁷³ Ivi, p. 125 (trad. fr., p. 141).

⁷⁴ Husserl (1976), pp. 105 ss. (trad. fr., pp. 151 ss.).

⁷⁵ Ivi, p. 120 (trad. fr., p. 171).

⁷⁶ Husserl (2001), p. 136.

l'équation: *esse* = *percipi*. [Car] ces possibilités sont idéales. [...] Cela ne comporte pas du tout l'affirmation que tout être soit jamais donné⁷⁷.

On voit que la prise de distance avec Berkeley ne tient pas seulement, ici, au fait que Husserl affirme la dépendance ontologique de l'objet extérieur relativement à une perception *possible*, à une perceptibilité, plutôt qu'à une perception effective. Car d'une certaine façon, c'est aussi ce que soutient Berkeley lorsqu'il montre que la dépendance des choses n'est pas tant à l'égard de leur perception effective par mon esprit individuel que de leur perception par tout esprit, et ultimement par l'esprit infini de Dieu⁷⁸. C'est pourquoi le véritable argument husserlien réside dans la différence entre cette possibilité *réelle* d'une autre perception actuelle que la mienne et une possibilité *idéale* qui, comme telle, n'implique aucune donation perceptive effective de l'objet. Pour reprendre les termes de J.-F. Lavigne, on peut donc considérer que malgré le rejet de tout en soi réel que l'idéalisme husserlien partage, en tant qu'idéalisme, avec celui de Berkeley, sa formule propre serait plutôt «*esse est percipi posse (idealiter)*»⁷⁹. C'est donc bien de nouveau dans la mesure où il fait droit à un sens de l'idéalité méconnu par Berkeley (ici, celui de la possibilité) que l'idéalisme husserlien implique une critique de son idéalisme subjectif.

Malgré cela, c'est surtout la critique que Husserl en propose après le «tournant transcendantal» qui retiendra notre attention, et ce précisément parce que cette transcendantalisation est intimement liée à la découverte de l'inclusion du corrélat objectal de la visée à l'intérieur de la sphère des données phénoménologiques, une inclusion qui implique donc l'ouverture de la description phénoménologique au *cogitatum* comme tel, en tant que transcendance dans l'immanence⁸⁰. Il pourrait donc sembler qu'en ne limitant plus le donné phénoménologique aux *data* sensoriels et aux actes, c'est-à-dire au versant noétique des vécus, mais en faisant valoir l'inclusion du «perçu comme tel», à titre de pôle noématique, dans l'immanence de la conscience, la phénoménologie transcendantale fasse un pas de plus en direction d'une dissolution berkeleyenne de la réalité dans la conscience. Or, de façon remarquable, le texte du § 98 d'*Ideen I* confirme et évacue ce soupçon d'un seul et même geste. Husserl y déclare en effet, à propos du noème, qu'il est

un objet entièrement dépendant. Son *esse* consiste exclusivement dans son *percipi* – à ceci près que cette proposition ne vaut absolument pas au sens berkeleyen, parce que le *percipi* ici ne contient pas du tout l'*esse* à titre d'élément réel⁸¹.

Pour comprendre ce qui permet à l'idéalisme transcendantal phénoménologique de demeurer à distance de tout idéalisme subjectif, il faut donc rendre compte de ce caractère *non réel* de l'inclusion du visé comme tel dans l'immanence de la conscience. Les textes husserliens montrent que deux déterminations sont ici inextricablement mêlées.

D'une part, inclusion non réelle signifie inclusion *intentionnelle*, c'est-à-dire à titre de contenu visé par la conscience mais ne relevant pas pour autant de ce que la conscience vit à proprement parler, comme les sensations (le donné hylétique) ou les actes (les noèses). Comme c'était déjà le cas dans les *Recherches logiques*, donc, la notion de contenu intentionnel coïncide avec l'idée d'une inclusion irréductible à celle d'une partie dans un tout – à la différence près que Husserl y contestait alors que le concept puisse résider dans la conscience à titre de moment, de partie *abstraite*, tandis que dans le contexte de la phénoménologie transcendantale, il conteste que l'objet puisse résider

⁷⁷ *Ibidem*, Hua Mat III (la traduction est celle de Lavigne (2005), pp. 342-343, dont nous suivons ici le commentaire).

⁷⁸ Cfr. par exemple Berkeley (1994b), pp. 446 ss. (trad. fr., p. 108).

⁷⁹ Lavigne (2005), p. 342.

⁸⁰ Cfr. Husserl (1984b), pp. 230 ss. (trad. fr., p. 273); Husserl (1973), pp. 35 ss. (trad. fr., pp. 59 ss.).

⁸¹ Husserl (1976), p. 230 (trad. fr., pp. 302 ss.).

dans la conscience à titre de «fragment de l'apparition»⁸², donc de partie *concrète*. Mais puisque cette inclusion n'est autre, à présent, que celle de l'objet transcendant lui-même s'esquissant dans la conscience, elle implique que la dépendance de celui-là relativement à celle-ci n'a rien d'une *dissolution* ontologique de sa transcendance mais ressortit plutôt à une *corrélation* en vertu de laquelle c'est à même la conscience que l'objet se constitue comme l'étant transcendant qu'il est pour elle. C'est donc de «donation de sens» qu'il s'agit dans cette constitution phénoménologique, et c'est la raison pour laquelle Husserl peut affirmer que, contrairement à l'idéalisme de Berkeley, le sien ne retire rien «à l'être pleinement valide du monde, en tant que l'ensemble total des réalités», mais fonde plutôt toute réalité transcendante en tant qu'«unité de sens»⁸³.

D'autre part, le caractère non réel de cette inclusion du corrélat intentionnel fait d'elle une inclusion *irréelle*, à propos de laquelle Husserl déclare, dans une formule embrouillée du § 18 des *Méditations cartésiennes*, qu'elle est

un être-dans (*Darinsein*) tout à fait unique en son genre, non pas un être-dans à titre de composante réelle mais à titre d'un y-être-idéellement-inclus (*Ideell-darin-sein*) intentionnel, apparaissant, ou, ce qui revient au même, un être-dans en tant que son *sens objectal* immanent⁸⁴.

L'irréalité de l'inclusion s'explicite ainsi en une *idéellité* que, dans le § 99 d'*Ideen I*, Husserl avait déjà reconnue au noème lui-même et à ses caractères noématiques (aux traits de l'objet apparaissant comme tel)⁸⁵, mais dont on peut se demander ce qu'elle désigne à proprement parler. On peut sans doute suivre ici D. Pradelle, qui rattache ce caractère idéal à la «structure infinitaire»⁸⁶ qui caractérise essentiellement ce que Husserl nomme une «Idée au sens kantien», c'est-à-dire le mode sur lequel se laisse anticiper dans l'évidence l'unité – jamais susceptible de se donner comme telle dans l'expérience – d'une infinité de déterminations. Ainsi, de même que la donation parfaite ou adéquate d'une chose matérielle est une telle Idée, fonctionnant comme l'index d'un système infini de donations perspectives⁸⁷, de même l'objet apparaissant comme tel et chacun de ses caractères auraient le statut de tels pôles pour l'infinité des modes d'apparition dans lesquels ils s'exposent. Dans ces conditions, on peut certes reconnaître avec D. Pradelle que cette idéellité se laisse considérer «*par opposition à l'idéalité* qui appartient à la signification»⁸⁸; mais il faut alors immédiatement ajouter que cela n'implique aucunement que le noème serait dépourvu de *toute* idéalité. En effet, si l'idéalité est le caractère d'une identité qui se maintient tout en se manifestant dans une multiplicité de réalités⁸⁹, alors il est clair que les significations logico-linguistiques n'ont pas le monopole de l'idéalité et que le sens objectal qui fait le noyau du noème (par exemple «l'arbre apparaissant comme tel») représente bien lui-même, comme l'indique expressément Husserl, une identité par opposition à la multiplicité de ses manières d'être donné⁹⁰. C'est probablement la raison pour laquelle, à côté des passages où Husserl souligne l'idéellité du noème, il en est d'autres où son inclusion intentionnelle est interprétée non seulement en termes d'irréalité⁹¹, mais au sens explicite d'une idéalité. Par exemple ce passage du cours d'histoire de la philosophie de 1916-1918 dans lequel Husserl caractérise la présence de l'objet «en tant que sens» dans la conscience en déclarant qu'il ne s'agit pas d'un fragment de la chose, à la façon dont une cathédrale a

⁸² Husserl (1973), p. 11 (trad. fr., p. 113); cfr. Husserl (1950), p. 65 (trad. fr., p. 69).

⁸³ Husserl (1976), p. 120 (trad. fr., p. 171).

⁸⁴ Husserl (1950), p. 80 (trad. fr., p. 87).

⁸⁵ Cfr. Husserl (1976), p. 233 (trad. fr., p. 307).

⁸⁶ Pradelle (2022), p. 88.

⁸⁷ Cfr. Husserl (1976), p. 331 (trad. fr., pp. 422 ss.) et p. 346 sq. (trad. fr., p. 441).

⁸⁸ Pradelle (2022), p. 87.

⁸⁹ Cfr. Husserl (1954b), p. 319 (trad. fr., p. 322).

⁹⁰ Cfr. Husserl (1976), p. 233 (trad. fr., p. 306).

⁹¹ Cfr. Husserl (1956), p. 110 (trad. fr., p. 156).

des fragments, mais d'un être-contenu idéal» (*ein ideale Enthaltensein*)⁹². Mais aussi et surtout ces lignes des *Méditations cartésiennes* où Husserl déclare que soutenir que le monde habite la conscience comme transcendance immanente revient à le reconnaître «comme *idée*», c'est-à-dire «comme corrélat idéal [*ideales*] d'une expérience intersubjective qui s'effectue et qui est à effectuer idéellement [*ideell*] de manière constamment concordante»⁹³. Telle est la façon dont, au cœur du pôle intentionnel du vécu, s'articulent l'idéal (l'identité à travers la multiplicité) et l'idéal (l'unité polaire d'une détermination infinie).

Ainsi la phénoménologie transcendantale peut-elle *dénoncer dans l'immatérialisme de Berkeley un idéalisme sans idéalité*. Ce faisant, elle confirme ce qu'une lecture de la Deuxième Recherche logique avait déjà permis de mettre en évidence: à savoir que la critique phénoménologique de l'empirisme berkeleyen consiste dans le double geste par lequel un sens de l'idéalité se trouve non seulement restauré, mais aussi dévoilé comme habitant cette immanence de la conscience que Berkeley avait contribué à faire émerger contre Locke, sans toutefois qu'une telle inhérence signifie l'inclusion méréologique de l'idéalité en question dans le vécu. Tout repose donc ici sur la reconnaissance de l'intentionnalité, telle qu'elle implique précisément un sens du «contenu» de la conscience à partir duquel seul on peut comprendre que la conscience se rapporte à ce qui ne se laisse justement pas réduire à l'immanence réelle de ses vécus. Soulignons, pour conclure, que ces analyses confirment aussi, par là même, la signification toute particulière que la phénoménologie ne peut manquer de reconnaître, au sein de l'empirisme britannique, à la figure de Berkeley. Car s'il est vrai qu'aux yeux de Husserl, les philosophies de Locke, de Berkeley et de Hume représentent trois façons, pour l'empirisme, de ne pas se comprendre lui-même et de succomber au sensualisme, il reste que c'est dans le seul cas de Berkeley que la critique de ce sensualisme coïncide *de facto* avec la mise en évidence de l'intentionnalité comme condition d'un idéalisme qui enracine la transcendance du monde dans l'immanence de la conscience sans la lui sacrifier. C'est pourquoi c'est sans doute au contact de la pensée de l'évêque de Cloyne que se manifeste avec la plus grande clarté la singularité de cette «critique radicale de l'empirisme» que Husserl déploie dans ses leçons de 1923⁹⁴: une critique qui, parce qu'elle le défend en même temps contre lui-même et cherche à en restituer la vérité, autorise à considérer la phénoménologie non pas certes comme la *vérification* de cet empirisme, mais comme sa «*vérifaction*».

Bibliographie

- Benoist, J. (1995), «À l'origine de la phénoménologie: au-delà de la représentation», *Critique*, n. 51, pp. 480-506.
- Benoist, J. (1997), «Les voies de l'immanence. La phénoménologie à l'école de Berkeley», *Giornale di Metafisica*, n. XIX, pp. 411-448.
- Berkeley, G. (1994a), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, in *The Works of George Berkeley*, vol. 1: *Philosophical Works*, 1705-21, Clarendon Press, Oxford ; trad. fr. par M. Phillips, *Traité des principes de la connaissance humaine*, in *Œuvres I*, Puf, Paris 1985.
- Berkeley, G. (1994b), *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in *The Works of George Berkeley*, vol. 1: *Philosophical Works*. 1705-1721, Clarendon Press, Oxford; trad. fr. par A. Leroy, *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, in *Œuvres II*, Puf, Paris 1987.
- Courtine, J.-F. (2007), *La Cause de la phénoménologie*, Puf, Paris.
- Fisette D. (2003), «Représentations. Husserl critique de Twardowski», in D. Fisette, et S. Lapointe (ed.), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches logiques*, Québec, Vrin, Presses de l'Université Laval-Paris, pp. 61-91.

⁹² Husserl (2012), p. 353.

⁹³ Husserl (1950), p. 138 (trad. fr., p. 156).

⁹⁴ Husserl (1956), pp. 147 ss. (trad. fr., pp. 212 ss.).

- Locke, J. (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, OUP; trad. fr. par J.-M. Vienne, *Essai sur l'entendement humain. Livres I et II*, Vrin, Paris, 2001 et *Essai sur l'entendement humain. Livres III et IV – Annexes*, Vrin, Paris 2006.
- Malherbe, M. (1986), "Husserl critique de Berkeley", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 176, n. 3, pp. 355-366.
- Husserl, E. (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag; trad. fr. par M. de Launay, *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, Puf, Paris 1994.
- Husserl, E. (1954a), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag; trad. fr. par G. Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris 1976.
- Husserl, E. (1954b), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Claassen & Goverts; trad. fr. par D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Puf, Paris 1970.
- Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie (1923/24), I: Kritische Ideengeschichte*, Nijhoff, Den Haag; trad. fr. par A.L. Kelkel, *Philosophie première 1: Histoire critique des idées*, Paris, Puf 1970.
- Husserl, E. (1973), *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Springer, Dordrecht; trad. fr. par A. Lowit, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, Puf, Paris 1970.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen, Philosophie*, Erster Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag ; trad. fr. par J.-F. Lavigne, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Gallimard, Paris 2018.
- Husserl, E. (1979a), *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, in *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Nijhoff, Den Haag; trad. fr. par J. English, *Études psychologiques pour la logique élémentaire*, in *Articles sur la logique (1890-1913)*, Puf, Paris 1975.
- Husserl, E. (1979b), *Besprechung von H. Cornelius*, in *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Nijhoff, Den Haag; trad. fr. par J. English, *Discussion de H. Cornelius*, in *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Vrin, Paris 1993.
- Husserl, E. (1984a), *Logische Untersuchungen, II/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Kluwer, Dordrecht; trad. fr. par H. Elie, L. Kelkel et R. Scherer, *Recherches logiques 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Puf, Paris 1991.
- Husserl, E. (1984b), *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907*, hrsg. von U. Melle, M. Nijhoff, Den Haag; trad. fr. par L. Joumier, *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906-1907)*, Vrin, Paris 1998.
- Husserl, E. (2001), *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902-1903*, Springer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2003), *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Springer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2012), *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, Springer, Dordrecht.
- Lavigne, J.-F. (2005), *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Puf, Paris.
- Pradelle, D. (2022), *Sur le concept de sens en phénoménologie*, in D. Pradelle et P.-J. Renaudie, *Intentionnalité, sens, antipsychologisme. Hommage à Robert Brisart*, Olms, Hildesheim, pp. 53-88.
- Spiegelberg, H. (1959), *Perspektivenwandel: Konstitution eines Husserlbildes*, in *Edmund Husserl 1859-1959*, Nijhoff, Den Haag, pp. 56-63.
- Zahavi, D. (1994), "Intentionality and the Representative Theory of Perception", *Man and World*, n. 27, pp. 37-47.

PHENOMENOLOGY AS FIRST PHILOSOPHY AND METAPHYSICS
SOME THOUGHTS ON HUSSERL'S METHOD AND SYSTEM¹

Abstract:

In this article, I shall address some of the central points tied to his claim that phenomenology should come forth as “first philosophy”. Understanding these can help the reader understand the main intentions driving Husserl. But before that, I will start out with a simple definition of what phenomenology is; this will provide the basis for my discussion of Husserl's attempt to bring phenomenology forth as first philosophy.

Keywords: Husserl, First Philosophy, Descartes, Aristoteles, Phenomenology, Transcendental Philosophy

1. A Simple Definition of Phenomenology

Phenomenology is the eidetic science of transcendental subjectivity. What does this mean? Let us start with subjectivity (or consciousness or mind, all of which are synonymous). Phenomenology studies the mind and its experience. The latter has a special feature: it is always of something. This “being-of-something” phenomenologists capture with the term “intentionality”. The term is technical and not meant in the colloquial sense, in which “intentional” means something like “deliberate” or “with (explicit) intention”. Rather, it designates the necessary “aboutness” of every mental episode or experience, and that in the broadest sense, which goes beyond merely psychic experiences. “Intentionality” thus refers to thinking, remembering, anticipating, hoping, but also seeing, feeling (such as pain), touching, wishing, emoting, willing, and so on. In a very basic sense, then, phenomenology studies the structure of intentionality in all regions of experience.

Looked at closely, every experience has a “subjective” and “objective” component. In the case of perceiving, for example, the act of seeing is the subjective component and that which is seen in the act is the objective component. Rather than calling this correlational structure “subjective” and “objective”, since we are dealing with the structure of intentionality, Husserl uses the technical terms “noetic” and “noematic” for the two poles of the structure of intentionality. Thus, in a yet more basic sense, phenomenology studies the way in which the subject is connected with the world it experiences. It is an investigation of the relation of mind and world.

As covering *all* forms of intentionality, not just the strictly speaking mental ones (“inside our head”), phenomenology is not just psychology or a special version thereof. That phenomenology would be “descriptive psychology”, as Husserl himself called it at the outset, following his teacher Brentano, is a severe limitation of its scope. Phenomenology studies the way in which the world is experienced in all forms, and the way the subject *has* this experience. It is thus an investigation from the standpoint of the experiencing agent in her having experience in the broadest sense.

As discussed so far, phenomenology is mainly a descriptive exercise or a descriptive science. As describing the structure of intentionality in its different forms, it also aims to arrive at general insights that go beyond one's merely personal whimsy. Of course, the investigator has to start from her (first person) experience, but what she describes are structures that hold for consciousness (intentionality) as such, regardless of the fact that

* Paderborn University (Germany).

¹ This text presents a modified version of a segment of my translator's introduction to the English translation of *First Philosophy*; that means that some passages may be identical.

the person doing the describing is located in Italy or India or on the moon, regardless that she has two eyes, and that she studies the perception of a tree, a tiger in the forest, an object on the moon, or an imagined monster or a remembered loved one. The descriptor, hence, has to abstract from her own perspective and describe structures that hold as such. Every science has to move from individuals to generalities. Phenomenology is in this sense a science like every other science, aiming at general insights about, or essences concerning individuals.

Consider a basic (Husserlian) example: in the case of perceiving, the object that I see shows itself to me from a side facing me and a hidden (but co-meant) backside. The general structure of *perception* (mine, and everybody else's who has the ability to perceive) as a form of intentionality (regardless of who has it) is thus that its objects necessarily show themselves in profiles and that the perceiving agent cannot see all profiles at once. Phenomenology as a descriptive science abstracts from the fact (of, for example, the person's historical and geographical setting and her physical make-up) and aims at general structures. While there are levels of generality in empirical generalizations, phenomenology is philosophy and is thus aimed at insights that are a priori (independent of experience) and essential (necessarily true). In order to reach essential truths, the phenomenologist has to aim at insights that are true as such and not only valid for a certain group of exemplars (e.g., the human being). Though starting from her own experience, she aims at truths that are true independent of any existing experience, but true of *any possible* experience. It is, in this sense, an a priori science of consciousness in the same way that arithmetic is an a priori science of numbers. Thus far, I have clarified what "eidetic science of subjectivity" means.

Next, "subjectivity" has the addition "transcendental". With Kant, the term has the meaning of "condition of the possibility". A transcendental investigation, hence, studies not a given something (in the case of Kant: cognition), but the conditions that must be assumed as necessarily in place to make this something possible. Again, to Kant, space and time as forms of intuition are the necessary condition of the possibility of us experiencing things in the world (as they give themselves to us conforming to our forms of sensibility).

In phenomenology, if subjectivity is called transcendental, it means that subjectivity is understood as that which enables, broadly speaking, objectivity (or the world). In what sense is subjectivity the condition of the possibility for the world? Is this not a wild claim? It is, indeed, to us living normally and naturally. Normally we experience the world, that is, things in the world, and we do not attend to the subject we are who experiences the objects. We take this subjective aspect for granted. The same goes for the sciences, who study parts of the world, roughly distinguished as nature and spirit. The natural sciences study different species of animals, the physical and chemical world; the other sciences are what we also call "human" or "cultural" sciences, such as history, literary criticism, and theology. They all study things in the world and take the subjective aspect of experiencing them for granted. This general stance, in which we take the world for granted as existing independently from any experiencing agent, Husserl calls the "natural attitude". The natural attitude is the general, everyday way of living in the world, in which we pursue our projects; it is also the stance every scientist takes. Phenomenology, as an "un-natural" science, stands opposed to the natural attitude, not negating it, but "bracketing" it in order to gain a different stance. Phenomenology takes place in a different attitude. In fact, its beginning occurs when we question the natural attitude and are, by virtue of that questioning, in a different attitude.

This attitude of phenomenology is different in that which focuses on that which the natural attitude precisely ignores or overlooks: the subjective part (of consciousness in its intentionality). It is always there, including in the natural attitude, but it is not attended to unless we explicitly reflect on it, when we, e.g., say, "it seems to *me* that X". But, of course, this is far from a well-formed science, and in any case, the subjective part is never seen *in* the natural attitude as a potential object of a science, a science of the subjective.

But when we attend to the sphere of intentionality, we have to concede that every experience in the natural attitude has a subjective (intentional) side to it. In order to make any scientific utterance about something, I must first have *experience* of it. This fact, which is trivial in the natural attitude, becomes precisely the problem and the scientific task for phenomenology; what would be a trivial aspect becomes an explicit object of a specific investigation. Because, when viewed reflectively (i.e., from the habitual standpoint of the phenomenologist), *every* worldly experience (of something in the world in the natural attitude) has this subjective side, this subjective aspect *enables* us to have any experience of objects. In this sense, then, one can say that subjectivity (in the way phenomenology frames it) is the *condition of the possibility* of everything objective. Consequently, phenomenology is the study of *transcendental subjectivity*, subjectivity in the way it experiences the world, or in whose experience the world manifests itself.

Phenomenology thus studies a dimension that exists but is always overlooked in the natural attitude. This is a dimension for which firstly an appreciation has to be engendered. To express its novelty, Husserl resorts to different metaphors. For instance, he uses repeatedly that of a new continent that has never been entered, let alone mapped. In another metaphor that is perhaps more apt (taken over from Fechner), phenomenology discovers a third dimension to the world of the natural attitude, which is merely two-dimensional. Phenomenology becomes true philosophy when it realizes it is *toto caelo* different from any other scientific discipline, and it is universal philosophy, since it encompasses *all* other sciences. It proceeds in this way, in general, in which one can distinguish the work of the sciences from that of philosophy. Phenomenology as the true philosophy, hence, does not just enable the natural attitude, but also all sciences of the natural attitude. As Husserl explains:

“To carry out plane-geometry, to investigate planes and their shapes, means: not to pay attention to the bodily dimension. But the latter is always there and everything spatial also has its third dimension. One may not ask too much of a metaphor, yet what it means for us for the sake of metaphorical talk is clear: Everything that the nonphilosophical sciences investigate also has its ‘philosophical’ dimension, but to investigate it lies beyond the scope of these sciences.

Pure philosophy, hence, relates to all sciences, but what it searches for and captures theoretically, it cannot ever (for essential reasons) gain from these sciences. [...] The philosophical dimension provides not additional, generically related problems, but generically novel ones”².

This enabling transcendental dimension comes first before the other dimension and the latter is dependent on it (the two-dimensional world is embedded in the three-dimensional one). It is the first for us (experience as access to the world), though it is not seen as such *in* the natural attitude. As standing on the ground of the natural attitude, all other disciplines of this dependent dimension are related to it in an essential way.

In this way I have spelled out, in all brevity, not only the transcendental character of phenomenology, but its systematic position as *first philosophy*. Being in such a position, phenomenology, as being the “true” philosophy, also has, as it were, a special responsibility and calling³. We are now in a position to situate phenomenology’s task as first philosophy, starting out with a short account of the term in the history of philosophy, and then in Husserl’s oeuvre, where, as we shall see, it has several meanings that are related, to be sure, but that indicate different meanings and different tasks for the phenomenologist.

2. The Very Idea of Phenomenology as First Philosophy

Although it seems easy, at first glance, to give a definition of what Husserl means by “First Philosophy”, it becomes a challenge to further explain this concept when he claims, *a*

² Hua-Mat IX, p. 2. Compare this to Husserl’s use of this metaphor in the *Crisis*, cf. Luft (2012), FN 9.

³ Cf. also Schuhmann (2004) for an in-depth account of Husserl’s idea of philosophy.

fortiori, that specifically *phenomenology* should come forth as a discipline that is more than just a descriptive, but also foundational discipline⁴. Rather, it is perhaps helpful to assume that there is a cluster of motives that come together in this term. In order to gain some clarity here, I will begin by highlighting the main definitions in the two philosophers who were clearly most influential for Husserl in this regard: Aristotle and Descartes. Then I will present some of the notions involved in Husserl's usage of the term. Husserl was never able to bring these different notions together into one systematic or coherent account⁵, nor is the following account exhaustive. For a circumspect understanding, it is more fruitful to single out some of these ideas and concepts.

i. *The Idea of a First Philosophy in the History of Philosophy*

The term in the Greek original *proté philosophia* is coined by Aristotle. Aristotle introduces it in his *Metaphysics* as the discipline that studies “being qua being”, that is being as such, prior to and vis-à-vis being according to one of the ten categories. Thus, the study of being as being is a proto-scientific discipline, meant to be foundational for all others to follow (logically preceding them). But it also studies the highest being (God) as that which goes beyond (*meta*) the physical. Thus, “metaphysics” and “first philosophy” (or “study of wisdom” or “theology”) are more or less synonymous to Aristotle⁶. As such, it is based on his famous claim that “all men suppose what is called wisdom (*sophia*) to deal with the first causes (*aitiai*) and the principles (*archai*) of things”⁷. First philosophy studies these first causes and principles of entities.

Descartes famously takes up the term in his *Meditationes de Prima Philosophia* of 1641. Here the method of hyperbolic doubt is introduced to radically call into question everything that can be doubted in order to establish “first principles” and “firm foundations” for the sciences. The first principle upon which to base all other mediately certain axioms is the certainty of the “I think, I am”, which remains even after the most radically possible doubt, doubting that God exists and that he is, instead, a genial but evil deceiver manipulating our every sensation and thought⁸. With this meditation, historically, the idea of a first philosophy is firstly linked to the thinking substance, the *ego cogito* or the subject. This is why Kant and Husserl could justifiably call Descartes' *Meditations* the (dimly anticipated) origin of *transcendental* philosophy⁹.

Despite Husserl being closer to Descartes, nonetheless both elements, that of a foundational discipline dealing with first principles and the necessity of the turn to the *ego cogito* in order to accomplish the former, are present in Husserl in various ways, and he acknowledges his predecessors. At the very beginning of *Erste Philosophie*, Husserl explicitly begins with an invocation of Aristotle's notion of “First Philosophy,” which he also immediately connects with the term “metaphysics”¹⁰, though he makes it clear that he is not interested in the historically correct account but rather in the «formal preliminary

⁴ On Husserl's alleged foundationalism and exactly which kind of foundationalist he is, cf. the helpful discussion by Berghofer (2018), who also gives a survey of this discussion both in contemporary philosophy of mind as well as in the scholarship on Husserl beginning with Føllesdal and up to more recent works by Drummond, Beyer, and Zahavi. It should be pointed out, however, that Berghofer, too, repeats the old error that Husserl does not distinguish between adequate and apodictic evidence until the *Cartesian Meditations* (cfr. Berghofer, 2018, p. 12). As is clear from the present discussion, this distinction was one of the main issues dealt with as of 1922 and it was a defining moment for the characterization of his phenomenology as First Philosophy.

⁵ Schuhmann (2004), p. 62 also takes this position and argues for a “compiling method” for assembling what he calls (with Fink) an “operative concept” of Husserlian phenomenology” (*ibidem*).

⁶ This is notably *not* the case for Husserl, for whom metaphysics is “second philosophy”. See subsection 2.viii of *Erste Philosophie*.

⁷ Met. 981b28. Cfr. also the overview by Cohen (2016).

⁸ Cf. Descartes (1904), pp. 17-23.

⁹ Arguably, the Cartesian legacy is stronger in the early German Idealists, who sought a “first principle” (Reinhold, Fichte), whereas for Kant the idea of grounding knowledge on a first principle would have been rather unnecessary. For Kant, the touchstone are the facts of cognition and freedom.

¹⁰ *Erste Philosophie*, p. 3.

indication of the theoretical intention»¹¹ guiding its inceptor. Also, Descartes's *Meditations* are mentioned in the same passage as «represent[ing] a completely new beginning in the history of philosophy in their attempt to discover, with a radicalism unheard of up to then, the absolutely necessary beginning of philosophy»¹².

Thus, it must be said that First Philosophy has first and foremost for Husserl the role of a foundational discipline. Moreover, since Kant's critique of reason, it takes the shape of a transcendental critique of knowledge or cognition (epistemology). His closest allies here, despite all differences, are thus clearly Descartes and – though he is not mentioned here – Kant, especially via the mediation through his Neo-Kantian contemporaries. Natorp has already been mentioned before. Boehm mentions another person who may have also been influential, the Neo-Kantian Eduard von Hartmann (1842-1906), who, he claims, was «presumably the first to call “epistemology” “first philosophy”»¹³. Von Hartmann writes in his *Philosophy of the Unconscious* of 1878, «epistemology is the true *philosophia prima*»¹⁴. Husserl had this book in his possession. To claim that Husserl would have been directly influenced by von Hartmann in this respect cannot be established with certainty. Yet, Husserl would certainly agree with von Hartmann's statement¹⁵.

What should be clear is that Husserl's perusal of the term First Philosophy in the context of his characterization of phenomenology is not meant as something radically novel; he is intentionally making connections to traditional conceptions of philosophy, both to demonstrate his indebtedness to his forebears and to show that, despite all originality, his philosophy is the true fulfilment of these earlier visions.

ii. Husserl's Idea of First Philosophy (*Sans Phenomenology*)

Husserl's most basic idea of what a first *philosophy* as universal science should accomplish can be circumscribed without yet connecting it with phenomenology. There is a proto-phenomenological sense, as it were, for it is such a foundational structure that it is a universal, all-encompassing science and as such should be the guiding ideal for *all* scientists, that is, all those who have dedicated, or intend to dedicate, their lives to the search for Truth, which is the path towards bliss (“*Seligkeit*”). Universal science, as a general science, encompassing every individual science as specific formation thereof, is

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 9.

¹³ Boehm (1954), p. xviii.

¹⁴ Quoted in Boehm (1954), n. 2.

¹⁵ Husserl knew of von Hartmann's notion of the unconscious. There are five books and offprints of von Hartmann's preserved in Husserl's library, of which he only annotated the book *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus* (2nd edition of 1875). Von Hartmann is mentioned thrice in the entirety of Husserl's oeuvre, and in no case does he make reference to the concept of first philosophy: in Hua. VII, pp. 408f. (these are texts that appear to be excerpts from post-Kantian philosophers, such as von Hartmann, Jacobi, Hamann, Fichte, Hegel, Trendelenburg, Weisse, Fichte Jr., and Fries), B I 1/14 (unpublished), and in an annotation of Benno Erdmann's *Die Axiome der Geometrie: eine philosophische Untersuchung der Riemann-Helmholtz'schen Raumtheorie* (*The Axioms of Geometry: a Philosophical Investigation of Riemann-Helmholtz's Theory of Space*) of 1877, here pp. 130f. Erdmann here discusses von Hartmann's book of 1875. Boehm further speculates (Hua. VII, pp. xvii f.) that von Hartmann, in reconceiving first philosophy as epistemology, attempted to further the impulses of the late Schelling. Boehm asserts that Husserl's distinction between first and second philosophy (to be discussed below) is reminiscent of the late Schelling's distinction between positive and negative philosophy. However, for reasons that cannot be discussed here, neither the assumption that Husserl knew of Schelling's distinction nor that Husserl's distinction is parallel to that of Schelling are very convincing. While Fichte and, to some extent, Hegel clearly influenced Husserl, any relation to Schelling's philosophy is spurious at best. (Cf. the collection, ed. by Luft & Fabbianelli 2014, on Husserl's relation to classical German philosophy).

dedicated to the pursuit of truth for the sake of truth, of “theoria and nothing but theoria”¹⁶. This is the way Husserl makes his opening moves in *Erste Philosophie*¹⁷.

It is historically interesting that the two main inspirations Husserl credits here are *not* Aristotle and Descartes, but rather the latter and “the incomparable twin-star Socrates-Plato”¹⁸. What links Descartes and Socrates-Plato together, in Husserl’s estimation, is that their philosophizing (as search for “pure truth”) is inspired *first and foremost* by the specter of skepticism, that is, by the doubt in firm truths and fixed principles, principles which enable knowledge to come forth on the secure path of science. Yet principles are necessary not only in science and knowledge, but indeed in all practical life as well¹⁹. If one recalls Husserl’s personal motivations for becoming a philosopher, which he recounts at times somewhat ceremoniously²⁰, he too saw skepticism in theory *as well as in praxis* – *more importantly in the latter* – as the greatest threat to the flourishing of humankind. Indeed, the paradoxes raised by skepticism are not first and foremost problems arising in the theoretical armchair but make themselves felt most crucially in practical life. Indeed, they are «fateful problems for mankind on its way to genuine humanity»²¹. What is needed to combat skepticism, in most general terms, is “complete clarity” and “clarification” of all opinions, as to which are true (to the extent they can be justified), and which are mere opinions.

This clarity can only be achieved – and here we get a first indication of phenomenology’s role in this endeavor – by a return to “insight”, or “evidence”²². The “principle of principles” («*that each intuition affording [something] in an originary way is a legitimate source of knowledge*»)²³ ought to be invoked and applied already in everyday life. Thus, completely clear evidences are the foundations for any scientific endeavor; they are the only thing upon which arguments or correct inferences can be founded. Trying to arrive at complete clarity and evidence is not already the working out of first philosophy, but it is this burning necessity that marks the Cartesian drive to “once in a lifetime” (*semel in vita*) start over and subject every commonly held opinion to radical scrutiny and to come up with first principles supporting other assertions. Everything must be subjected to the famous Socratic *lógon didónai*, to giving oneself a radical account, ideally spanning one’s entire life. This is the first impulse to gaining any clarity and, *a fortiori*, lasting knowledge, enabling both the flourishing of theoretical and practical life.

iii. First Philosophy as Grounding a Fully Justified Life of Ultimate Self-Responsibility. Becoming an Honest Philosopher

While continuous with the last point, the project of a first philosophy takes on a more concrete shape in Husserl’s narrative once this project, which begins with Socrates as a

¹⁶ Hua.VI, p. 326. This notion of “truth for the sake of truth” and “theory for theory’s sake” does not mean, however, that philosophy should not have practical application. To the contrary, all philosophy is ultimately aimed at practice in the sense of enabling the good life; cf. Schuhmann 2004, pp. 64f., for an elucidation of the relation of theory and praxis.

¹⁷ A part of these texts, it should be noted, Husserl took from an essay he published in the *Japanese-German Journal for Science and Technology* (vol. 1) in 1923, entitled “The Idea of a Philosophical Culture” (Hua. VII, pp. 203-207). Husserl also begins the lecture course of 1922/23 with similar reflections on the nature of the ideal of science and the ideal scientist, cf. Hua. XXXV, p. 43ff.

¹⁸ *Erste Philosophie*, p. 8.

¹⁹ Husserl ignores that this presumably was an important motivation for Aristotle as well, e.g., to establish a well-grounded formal logic to counter Sophistic pseudo-argumentation.

²⁰ Cfr. Husserl’s impromptu speech at the celebration of his 70th birthday, cfr. Schuhmann (1977), p. 344. There he says, according to a recollection from Roman Ingarden, «I *had* to philosophize, otherwise I could not live in *this* world».

²¹ *Erste Philosophie*, p. 9. It is here where Plato departs from Socrates, in Husserl’s estimation, for the latter only engaged in thinking «only as a practical reformer» (*ibidem*). The relation to Husserl’s ethical thought cannot be broached here, though clearly for Husserl, in most general terms, philosophy should be in the service of the good life. These motives come to the fore especially in his late ethical writings, cfr. Hua. XXXVIII and LX, cfr. also here the editors’ (Peucker and Sowa) introductions to these volumes.

²² *Erste Philosophie*, p. 9.

²³ Hua. III/1, p. 51 (Dahlstrom trans.).

practical one, becomes applied to the *theoretical* project of science in the broadest sense in which it is synonymous with philosophy. This happens with Plato. As long as the quest for clarity is still merely a practical matter (as in Socrates), it is not yet radically reflected. Such a life is, in Husserl's terminology, still *naïve*. It becomes philosophical the moment it reflects on its ultimate grounds and thereby loses all naiveté. It thus becomes fully justified in every respect. This *complete* justification in *every* respect is an ideal, to be sure; but only true philosophy, rising above the everyday, can posit this ideal as a limit idea to which the individual scientist is to approximate herself asymptotically. Only then can the scientist in her individuality claim to be a true scientist, as following the ideal set up by the true philosopher; just as, in the practical sphere, one can only claim for oneself to be a truly good person once every guiding principle for action has been justified²⁴. To do this in general, every dogmatic assumption must be suspended. Thus, the phenomenological epoché, the withholding of assent to any truth claim, finds its equivalent in the "ethical epoché" that every person must undertake, insofar as she wants to realign her life to an absolutely justified principle²⁵. The ethical aspect is foundational for the epistemological one. This does not mean that every person should become a scientist or philosopher; rather, the scientist practices this "renewal" with more rigor than is possible in the practical sphere and with a clearly defined methodological form of reflection, which cannot be demanded by the prescientific person.

Thus, the ultimate motivation for any human being is, to Husserl, to become a good and honest person (to oneself, to others), and the same standard ought to be applied to the good scientist and philosopher with respect to her ethos, which can only be the never-ending search for insurmountable truth. Once this goal has been conceived in its purity, which is *eo ipso* a philosophical achievement (since it is not contingent or applied to anything in particular, it is the "goal qua goal"), it must then be applied to the particular sciences. Every single scientist should also adhere to this ideal of being able to justify every actual and possible deed (in the field or the laboratory) and judgment (in fixating findings). As enacting this idea of a first science or first philosophy, they thereby are "second philosophies" in referring themselves back to the very idea of the master science, which posits the pursuit of truth as an ideal. A first philosophy thus formulates in ideal terms the very principles under which every individual researcher must stand if the enterprise of science as the search for truth can ever come off the ground and withstand the never-ending attacks of the arch enemy, «the hydra of skepticism»²⁶. With this securing of first foundations, its heads have been chopped off for good.

iv. *Phenomenology as the True Philosophia Perennis, Asymptotically Approached*

While first philosophy formulates the very idea of the pursuit of knowledge that serves as the ideal for all scientific endeavors, there is a fundamental *discontinuity* between the sciences and philosophy, according to Husserl. Philosophy is fundamentally different from the sciences in several ways. For one, where the sciences are continuous with common sense and the natural view of the world – in Husserl's terminology: modern natural science establishes itself as a "naturalistic" attitude on the basis of the natural attitude, thus constituting naturalism – philosophy can only come to be with a radical break with common sense and all "natural" assumptions. It breaks with the naiveté of the natural attitude. While the natural sciences are reflective at times – every person reflects on the meaning of her life from time to time; no scientist can further her work and break the mold of the current paradigm without being reflective – they are not *radically* reflective. This means that they have not reflected on the most basic assumption of all worldly pursuits, namely that they all presuppose the mind-independent existence of the world (the «general

²⁴ This is the "personalistic" aspect of Husserl's thought, which becomes salient especially in his ethics. The fully justified person is beholden to *herself* and her own evidences exclusively. The contrast would be to the ideal laid out in virtue ethics, where the norm comes from the virtuous *other* who is admired by the people.

²⁵ Cf. Hua. XXVII, pp. 3-94 (the "Kaizo Articles") for a presentation of this line of thought.

²⁶ *Erste Philosophie*, p. 59.

thesis of the natural attitude»). Philosophy in the transcendental tradition breaks with this fundamental assumption and thus reveals the subject-relativity of all experience. In order to study this experience (intentionality), such an investigation is only possible on the basis of the fundamental move from all “mundane” scientific affairs to philosophy, through a break with the natural view of the world. It is here where Husserl’s pronouncements about phenomenology being “absolutely without presuppositions” come into play. A complete break with the natural attitude is identical with a suspension of all presuppositions.

Husserl believes that only this radical break with the natural attitude reveals the *very idea* of philosophy, as *philosophia perennis*, the secret desire of all Western philosophy. It is an a priori notion that has been conceived by Western philosophy but never completely executed. Husserl for the first time places philosophy on a novel basis from which it will henceforth ensue, without ever fulfilling it completely.

Especially in the *Crisis* work, Husserl is insistent that he has formulated this idea to which future philosophy must approach asymptotically. He is emphatic about his philosophy being the «true scientific discipline of beginnings», since it has for the first time made such a beginning. This view also squares with Husserl’s view of his own work in the entirety of the Phenomenological Movement. The way he sees it, he has spent his life laying foundations, which will remain firm for all time. What yet needs to be accomplished is a full mapping of the terrain of future philosophy qua phenomenology. This is the task of future generations who shall build upon the ground laid by its founder.

v. *Phenomenology as First Philosophy: as Mathesis Universalis, as Universal Science, as Absolutely Justified, as “Ultimately Grounding Science”*

As a grounding science, phenomenology not only lays the basis for its own work, but also has an invaluable importance for the sciences. Philosophy does not come at the end of the work of the sciences, but must come at the outset (logically, not temporally), preceding and grounding it. What the Neo-Kantians do, Husserl says in a manuscript of ca. 1908, in laying foundations after the work of the scientist, is “last philosophy”²⁷. To Husserl, such a procedure, as advocated by the Kantians, is naïve; to watch scientists just go about their work, to then later spring into action, is, for the philosopher, irresponsible. For that reason, all sciences are in need of a theory of science systematically preceding them. That is, temporally speaking, they begin going about their business; but they are in need of a grounding that comes logically prior. Though necessarily proceeding naively, they are in need of a systematic grounding in order to overcome this naiveté.

This very task is formulated as early as the “Prolegomena” to the *Logical Investigations*, where Husserl, after his famous refutation of psychologism, ends with a sketch of a “pure logic” fulfilling the Leibnizian vision of a “*mathesis universalis*.” The latter is, to Husserl, an a priori theory of science, more specifically «the theory of the form of possible systems of propositions that are in principle of non-empirical structure»²⁸. This pure logic is to govern the «ideal conditions of science»²⁹. *Mathesis universalis* is, in effect, a first philosophy, which lays out in principle the pure (or formal) logic that all sciences must utilize if they are to reach sound foundations. Husserl is not doing something altogether new in *Erste Philosophie*, but merely giving it this traditional name.

Moreover, due to the correlational a priori between thought and object, a formal *mathesis* implies a formal ontology culminating in the pure “thing as such” (*Gegenstand-überhaupt*)³⁰. Such was Husserl’s vision of forging a complete a priori theory of science, divided into formal logic and formal (and *a fortiori*, material) ontology. This project, while never fully completed, is nonetheless reaffirmed as a task to be completed in *Formal and Transcendental Logic* of 1929. In *Erste Philosophie* Husserl explicitly links up this sense of

²⁷ Hua. VII, p. 385, it. added.

²⁸ Peucker 2017, p. 58.

²⁹ Hua. XVIII, p. 244.

³⁰ Cfr. again Schuhmann 2004, pp. 65-68 for a succinct summary, also highlighting the parts Husserl did not complete of this universal project.

mathesis universalis with the task of a first philosophy³¹. This first philosophy as a theory for all science is not yet phenomenology proper, but a propaedeutic for *all* possible sciences that stand under rational (a priori) laws, attempting to reach cognition. Next, then, first philosophy, naturally, leads to a *theory (or critique) of such cognition or an epistemology*.

vi. *First Philosophy as Transcendental Critique of Cognition. Consciousness as the Absolute*
It is only now possible to explain how *phenomenology* is to be specifically this first philosophy. The cue is given through the previous exposition of the *mathesis universalis*, whose execution contains a necessary correlation, namely between consciousness and world. Husserl calls this the “correlational a priori” – no consciousness without something conscious, no being without a relation to (actual or possible) consciousness. Phenomenology’s basic claim is that every object is actually or possibly conscious in some form of consciousness, or gives itself in consciousness. It is the task of phenomenology to investigate the different manners of intentionality or of givenness of objects to consciousness. Consciousness constitutes the objects of its experience, or better, objects constitute themselves in consciousness. In this sense, phenomenology is the study of objects-as-constituted, -as-given, as they appear to us as phenomena, in their different forms (perception, imagination, memory, and so on, with their respectively different objects or contents, visual object, image, melody, and so on), all of which are objects in the world. In short, phenomenology is the investigation into the constitution of the world.

The full realm of the correlational a priori and the opening up of the realm of consciousness can only occur through a radical break with the natural attitude. This break consists in the rupture of the “ordinary” assumption that the world exists mind-independently. Part of this natural assumption is that there is an ontological priority to the world prior to it being experienced and cognized. However, the transcendental turn reveals that all being is only being-for-consciousness. In different terminology, phenomenology as transcendental reveals consciousness as the absolute, to which everything is relative. It is the “condition of the possibility” of all being becoming experienced. Without it being experienced, actually or potentially, it does not *exist* for us³².

Once one has seen the absoluteness of consciousness, it is both the first for us (it is our primal and only access to the world, as world for-me from the first person perspective) *and* the first in itself, since it constitutes the world. There is a *unilateral dependence* of world on consciousness from the standpoint of philosophy. Consciousness is *both* the first for us *and* in itself, and the study of it is, accordingly, first philosophy. As such, it is an eidetic study of the transcendental structures that enable us to have experience of worldly being (essential structures of conditions of the possibility of any encounter with the world). In this sense, it is more fundamental than traditional epistemology, which studies the conditions of the possibility of *cognition* (Kant) or those of the current status of cognition in the *sciences* (the Marburg School, who therefore called their project *Erkenntniskritik*, critique of – existing – cognition)³³.

Phenomenology is the study of *all* forms of experience, beginning with passive, pre-predicative, pre-scientific, ordinary experience, then addressing simple perception, its temporal stream, all the way up to active behavior, such as acting, willing, and judging. Phenomenology is thus the study of the absolute, of that which constitutes everything worldly relative to it, and it is for this reason transcendental idealism. Transcendental phenomenology as transcendental idealism is the «*synthesis of natural and transcendental attitudes*»³⁴: «Necessarily a synthesis of natural and transcendental viewing of the world

³¹ *Erste Philosophie*, pp. 30f., cfr. the entire lecture 4. But cf. his self-critical note regarding his initial conception of *mathesis universalis* in *Erste Philosophie*, pp. 627 ff.

³² There is a disagreement in scholarship whether or not Husserl’s prioritizing (after the reduction) consciousness over the world entails an ontological commitment, or whether it is metaphysically neutral precisely due to the reduction. For a discussion of this, cfr. Zahavi (2002).

³³ Husserl was aware of the distinction between the Kantian and Neo-Kantian projects, especially in his subtle usage of the term “*erkenntniskritisch*”, cfr. *First Philosophy*, p. 35.

³⁴ Hua. XXXIV, pp. 16 f.

needs to be enacted [through phenomenology], and its enactment is, precisely, ‘transcendental idealism’³⁵. Phenomenology is thus not just a philosophically “purified” psychology, but is situated altogether on a different plane, as it investigates all forms of consciousness, of the absolute; it does not merely study a layer (the psyche) within the psychophysically conceived human being, or even more narrowly its cognitive faculty. It is a study of the essential structures of transcendental subjectivity in all of its (genetic, intersubjective, historical, embodied, etc.) dimensions.

vii. *First Philosophy as Eidetic Phenomenology and Metaphysics as Second Philosophy*

This notion of phenomenology as transcendental idealism leads to the last element of Husserl’s understanding of first philosophy, which links up to his peculiar notion of metaphysics. Phenomenology is first philosophy, finally, because it studies, as *philosophia perennis*, the eidetic, essential structures of consciousness(-as-world-constituting). In order to do so, I must start out from my personal, private for-me-ness, but attempt to reach *essential* results. Hence, in order to arrive at the eidetic level, an additional method is needed, that of eidetic variation. Once this variation is enacted, the “bind to the factum” is dropped, that is, the first-person access of the phenomenologist as an individuated, gendered, historically situated person in a certain time and place³⁶. Phenomenology thus is, in its fullest form, *the eidetic study of transcendental (world-constituting) subjectivity (as a field of experience including other minds, hence as intersubjectivity) in its static and genetic dimensions*. In this form, it is the true First Philosophy.

But what about a phenomenology of the factum, *prior to* the eidetic variation? Such a discipline is indeed possible, it is by definition *second philosophy* and is thus a study of the factum of the world in its contingency, in its actuality as opposed to eidetic phenomenology, which investigates *any possible* consciousness. Contrary to traditional understanding, Husserl calls this second philosophy, a phenomenological study of the world in its facticity, *metaphysics*. He defines it as a study of the «irrationality of the transcendental *fact*, which expresses itself in the constitution of the *factual* world and of *factual* spiritual life – that is, metaphysics in a new sense»³⁷. The world as we know it and as it has evolved is contingent, it was not necessary that consciousness would come on the scene (in the course of evolution) and from there humans, who ultimately do phenomenology. Yet in spite of its contingency, it is worth studying it as well and worth attempting to detect empirical laws that govern this factum world.

Yet it is only through phenomenology that we can even begin to address and eventually answer the “ultimate and highest questions” of this factum in which we live. As he confidently predicts: «But indeed [it will be possible] in the near future, through the power of this new rigorous scientific method, which we will get to know as “phenomenological”, to truly get a grasp on those sought for, but also much-maligned, problems of metaphysics, about the ultimate meaning of the world and human life, the time-honored goals of highest human striving for cognition, thus also about God, Freedom, and Immortality, to carry out rigorous scientific investigations with, correspondingly, secured results»³⁸.

To give an example, one of the principles of the irrational factum world Husserl detects is its teleology – *eide* do not have developmental forms. This world, in its historical course, has an inherent telos, which governs its factual evolution. The philosophical consideration

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ For a classic presentation of the method of eidetic variation, cfr. Para. 87 of *Experience and Judgment*. It is also mentioned in passing in the manuscripts, cfr., for instance, text n. 9 of the supplemental texts of *Erste Philosophie*.

³⁷ Cfr. Also *ivi*, p. 479 (the only other place in the present volume where he uses it in his sense). In the lecture course itself, when Husserl uses the term “metaphysics”, he uses it in the ordinary sense or in that of the philosopher in question.

As an aside, it would be interesting to investigate whether Heidegger’s project of a metaphysics, which he pursues in his “metaphysical decade”, in the 1930s, could be construed as an execution of this project, which is never worked out in detail by Husserl.

³⁸ Hua-Mat IX, p. 6.

of this world necessitates the positing of such a teleology, as a limit idea, for otherwise the factum of the world would be meaningless, and hence, absent the assumption of such a telos, living in it would be rendered meaningless and lead to despair. It is from here that Husserl discusses existential phenomena such as personal crises and the loss of hope. This is a phenomenologically justified “existentialism.”

Husserl did not work out such a phenomenological metaphysics in detail. He mentions it a few times in his published writings; in the *Nachlass* order of his manuscripts, Husserl designated a separate section to “Theology, teleology, metaphysics” (E III), which touch on “limit problems” lying on the fringes of phenomenological description and evidence. A selection of these (scant) texts have now been published in Hua. LX³⁹. This is not the place to discuss Husserl’s project of a “phenomenological metaphysics” as second philosophy. Only its contrast to and dependency upon eidetic phenomenology as first philosophy should be explicated here.

viii. “First Phenomenology” as Self-Critique of Phenomenological Experience (*Apodictic Critique*)⁴⁰

Finally, a last task for phenomenology deserves to be mentioned, which is that of a “first phenomenology” (which does not exist in name) that would have the same relation to “ordinary” phenomenology as that between first philosophy to second philosophies. What Husserl means by such a higher-order investigation also functions under the headings of “phenomenology of phenomenology” or a “critique of critique”. Once phenomenology has been established, it too still operates with a “higher naiveté,” since its own work and the experience it scrutinizes have not, in turn, been subjected to a critique. If the first naiveté of the natural attitude is dislodged through the reduction, the phenomenologist, if she has not investigated her own work, is left with a “naiveté of the higher level” or a “second general thesis” (of the transcendental attitude). Without doing so, phenomenology is «*carried out in a certain uncritical naiveté*»⁴¹. As he says: «In the *transcendental sphere* I have bracketed the universal presupposition of the natural thesis of the world. I proceed in this manner without presuppositions, so long as I experience and think purely transcendently (transcendental justification). But is transcendental experiencing without presuppositions? Does it not also require a critique? *Second, transcendental general thesis*: I am, I, the concrete ego, while the entire world, also I as human being, is bracketed. A new universe»⁴².

Hence, following especially the critiques the early German idealists brought forth against Kant – as in Reinhold, e.g., who claimed that Kant had provided the results but not the premises of his critique – Husserl, too, sees the need to carry out a self-critique of phenomenology to overcome the naïve first method of description. Such a self-critique investigates, as he writes in *Cartesian Meditations*, «the range and limits, but also the modes of apodicticity»⁴³.

This recalls the distinction between the two modes of evidence that Husserl discerns in the early 1920s, adequate and apodictic evidence. The importance of this distinction cannot be overstated. Phenomenology in general studies the various types of evidence; yet not every evidence is ultimately trustworthy. Only laying bare what can count as apodictic evidence (and distinguishing it from evidence that is *merely adequate*) can fulfill the demand for an ultimate justification of evidences that *cannot in principle* be falsified. The

³⁹ Hua. LX, pp. 3-263.

⁴⁰ This project is, once more, to be distinguished by what Husserl and his last assistant Fink later discuss under the title of a “phenomenology of phenomenology”. On this project and in its distinction from the apodictic critique of the early 1920s, cfr. Goossens (2002) and Luft (2002).

⁴¹ Hua. XXXV, p. 344.

⁴² Ivi, p. 406. From a manuscript, presumably of 1915, entitled, “Levels of Justification”.

⁴³ Hua. I, p. 177f.

demand for an apodictic critique is thus not an invitation for high-flying speculation, but rather the reining in of the sphere of apodicticity *within* the field of evident experience⁴⁴.

The story of this apodictic critique deserves to be recounted briefly. This critique is mentioned, as noted earlier, at the end of the *Cartesian Meditations* and stated there as a desideratum. However, as also noted earlier, Husserl did perform this critique in the 1922/23 lecture course *Introduction to Philosophy*. Though left unpublished, Husserl himself drew attention to it later; e.g., he mentions this text in a footnote in *Formal and Transcendental Logic*⁴⁵. Yet, both the transcriber of these manuscripts of 1922/23, Husserl's assistant Landgrebe, and Kern, an editor of three *Husserliana* volumes, downplay or even ignore it. For instance, Kern claims that Husserl has "postponed [this critique] *ad Calendas Graecas*"⁴⁶, thus stating a factual error. It is only with this self-critique that the project of a complete ground-laying of phenomenology comes to its completion⁴⁷. Whether it really *was* completed in view of the rather puzzling fact that Husserl carried out this critique in 1922/23 and referred to it in 1929 but never published it, will have to be the topic of further research.

3. Conclusion

A concluding comment on Husserl's conception of phenomenology as first philosophy. Using these terms in contemporary philosophy has a rather adverse effect to many working in the areas of epistemology, the philosophy of mind, and even phenomenology itself. Grandiose notions of "first philosophy" grounding all other scientific endeavors and ambitious system-building have come out of fashion in much of contemporary philosophy. For this reason, it might seem a challenge to make this aspect of Husserl, doubtlessly the most important to its author, palatable to contemporary philosophy. Two comments may be permitted here.

First, the exposition on what first philosophy means to Husserl in all of its complexity should make it clear that it is anything but a naïve approach to these issues or a superficial, merely brushed-up "neo-Cartesianism". In anything he wrote, Husserl was never trivial. His thought and its meditative style are both difficult and rewarding. Understanding and appreciating what one of the greatest minds of 20th century philosophy meant continues to be a challenge and will further require careful study and interpretation, and at any rate cannot be put off easily. Philosophy the way Husserl understood it knows no fashions.

Secondly, it is undoubtedly the case that the notion of phenomenology as first philosophy is something for which even contemporary phenomenologists, even those considering themselves "Husserlian", feel a sense of embarrassment. Here is not the place to launch a defense of Husserl's project. However, those who reject notions such as foundationalism, idealism, and first philosophy will find in Husserl one of their staunchest and most sophisticated defenders. Although those who engage with these ideas might end up rejecting them, they will find that Husserl's project cannot easily be dismissed and will continue to require strenuous attention and a sophisticated response. If anything and even if there is disagreement methodologically speaking about the substance of Husserl's philosophy, a sustained *Auseinandersetzung* with this substance deserves to be, at the very least, Husserl's lasting influence.

Bibliography

Allen, J. (1982), "What is Husserl's First Philosophy?", *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 42, pp. 610-620.

⁴⁴ Thus, this "critique of critique" is to be distinguished from Fink's indeed speculative VI. *Cartesian Meditation*, which is, as Fink claims, a piece of "constructive" phenomenology.

⁴⁵ Cfr. Hua. XVII, p. 295.

⁴⁶ Kern (1964), p. 202.

⁴⁷ For a detailed explication of these historical circumstances, cf. Goossens (2002).

- Berghofer, P. (2018), "Why Husserl is a Moderate Foundationalist", *Husserl Studies*, 34, n. 1, pp. 1-23.
- Berlin, I. (2013), *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Bernet, R. (2016), "The Phenomenological Reduction: From Natural Life to Philosophical Thought", *Metodo*, 4, n. 2, pp. 312-333.
- Boehm, R. (1956), "Einleitung des Herausgebers", in E. Husserl, *Erste Philosophie, Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, *Husserliana* VII, pp. xi-xxxiv.
- Boehm, R. (1954), "Einleitung des Herausgebers", in Id. (1959), "Einleitung des Herausgebers", in E. Husserl, *Erste Philosophie, Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, *Husserliana* VII, pp. xi-xliii.
- Boehm, R. (1968), "Die 'Erste Philosophie' und die Wege zur Reduktion", in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*. Den Haag: Nijhoff, pp. 186-216.
- Cassirer, E. (1994), *Das Erkenntnisproblem in Wissenschaft und Philosophie der neueren Zeit* (4 Vols.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Celms, T. (1928), *Der phänomenologische Idealismus Husserls*. Riga (re-edited by Peter Lang, Frankfurt/M., 1993).
- Cohen, S. M. (2016), "Aristotle's Metaphysics", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E.N. Zalta,
URL=<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-metaphysics/>.
- Crowell, S. (2002), "Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology", *Husserl Studies*, 18, n. 2, pp. 123-140.
- Descartes, R. (1904), *Meditations on First Philosophy*, in *Oeuvres de Descartes*, vol. VII, edited by C. Adam and P. Tannery, Cerf, Paris.
- Fabbianelli, F. (2017), "Phänomenologie als Erste Philosophie", in *Husserl Handbuch: Leben – Werke – Wirkung*, S. Luft and M. Wehrle (eds.), pp. 135-142.
- Farber, M. (1963), "First Philosophy and the Problem of the World," in: *Philosophy and Phenomenological Research* 23, pp. 315-334.
- Fulda, H. F. (1967), "Husserls Wege zum Anfang einer transzendentalen Phänomenologie", in: U. Guzzoni-B. Rang-L. Siep (eds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Meiner, Hamburg, pp. 147-165.
- Funke, G. (1958), "Transzendente Phänomenologie als Erste Philosophie", *Studium Generale*, 11, pp. 564-582, 632-646.
- Gadamer, H.-G. (1989), *Truth and Method*, trans. by J. Weinsheimer and D. Marshall, Crossroad, New York.
- Gadamer, H.-G. (1995), *Hermeneutik im Rückblick* (Gesammelte Werke, vol. 10), Mohr/Siebeck, Tübingen.
- Goossens, B. (2000), "Einleitung des Herausgebers", in: Edmund H., "Die Londoner Vorträge", *Husserl Studies*, n. 16, pp. 183-254.
- Gossens, B. (2002), "Einleitung des Herausgebers", in E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie* (Vorlesungen 1922/23), *Husserliana* XXXV, pp. xv-lxvi.
- Heidegger, M. (1973), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt/Main.
- Heidegger, M. (1993), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen.
- Heinrich, D. (1958), "Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition", *Philosophische Rundschau*, n. 6, pp. 1-26.
- Husserl, E. (1989), *Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana* VIII, pp. xi-xliii.
- Husserl, E. (1974), "Kant and the Idea of Transcendental Philosophy", *Southwestern Journal of Philosophy*, pp. 9-37 (trans. by T. Klein and W. Pohl).
- Husserl, E. (2010), "Sokrates-Buddha", edited by S. Luft, *Husserl Studies*, n. 26, pp. 1-17.
- Kern, I. (1977), "The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl", reprinted in F. Elliston and P. McCormick, (eds.),

- Husserl. Expositions and Appraisals*. University of Notre Dame Press, West Bend, pp. 126-149 [originally published in German as “Die drei Wege zur transzendentalphilosophischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls”, *Tijdschrift voor Filosofie*, n. 24, 1962, pp. 303-349].
- Landgrebe, L. (1970), “Husserl’s Departure from Cartesianism”, in R.O. Elveton (ed.), *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings*, Quadrangle Books Chicago, pp. 259-306 [originally published as “Husserls Abschied vom Cartesianismus”, in H.-G. Gadamer and G. Krüger, eds., *Philosophische Rundschau*, reprinted in Landgrebe’s *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh Verlagshaus, Gütersloh 1963, pp. 163-206].
- Luft, S. (2002), *Phänomenologie der Phänomenologie. Zur Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Springer, Dordrecht (*Phaenomenologica* 166).
- Luft, S. (2010), “Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory”, in C. Ierna-H. Jacobs-F. Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Springer, Dordrecht, 2010, pp. 107-133.
- Luft, S. (2011, 2nd ed. 2019), *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston.
- Luft, S. (2012), “Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl”, *Phänomenologische Forschungen*, pp. 5-29.
- Luft, S. (2018), “Kant, Neo-Kantianism, and Phenomenology”, in D. Zahavi (ed.), *Oxford Handbook for the History of Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 45-67.
- Luft, S. and Fabbianelli, F., eds. (2014), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*. Springer, Heidelberg (*Phaenomenologica* 212).
- Luft, S. and Janes, J. (2019), “Die angebliche Frage nach dem Sein des Seienden: An Unknown Husserlian Response to Heidegger’s ‘Question of Being’ and Crowell’s Critique of the Phenomenological Reduction”, in: I. McMullin, M. Burch and J. Marsh, *Transcending Reason*, Rowman & Littlefield’s, London (forthcoming).
- Luft, S. and Wehrle, M., eds. (2017), *Husserl-Leben-Werk-Wirkung*, Metzler, Stuttgart.
- Mayer, V. (2016), “Der *Logische Aufbau* als Plagiat. Oder: Einführung in Husserls System der Konstitution”, in G. Rosado Haddock (ed.), *Husserl and Analytic Philosophy*, DeGruyter, Berlin/Boston, pp. 175-260.
- Melle, U. (2017), “Systematischer Überblick über Husserls phänomenologisches Projekt”, in S. Luft and M. Wehrle, eds., pp. 116-125.
- Peucker, H. (2017), “Logische Untersuchungen”, in S. Luft & M. Wehrle, eds., pp. 55-65.
- Schuhmann, K. (1977), *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, Kluwer, Dordrecht.
- Schuhmann, K. (2004), “Husserls Idee der Philosophie”, in *Selected Papers on Phenomenology*, Springer, Dordrecht, pp. 61-78 [originally published in *Husserl Studies*, n. 5 (1988), pp. 235-256, abridged English translation, “Husserl’s Concept of Philosophy”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, n. 21 (1990), pp. 274-283].
- Sokolowski, R. (2010), “Husserl on First Philosophy”, in C. Ierna, H. Jacobs and F. Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Springer, Dordrecht, pp. 3-23.
- Tengelyi, L. (2013), *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Alber, Freiburg.
- Wagner, H. (1953/54), “Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlaß”, *Philosophische Rundschau*, n. 1, pp. 1-22, 93-123.
- Welton, D. (2000), *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis.
- Zahavi, D. (2002), “Metaphysical Neutrality in *Logical Investigations*”, in D. Zahavi and F. Stjernfeld (eds.), *One Hundred Years of Phenomenology*, Springer, Dordrecht, pp. 93-108.

CLAUDIO MAJOLINO*

IL FILOSOFO E IL SUO DOPPIO
HUSSERL TRA FENOMENOLOGIA, SOFISTICA E CONTRO-STORIA DELLA FILOSOFIA

In me didst thou exist — and in my death,
see... how utterly thou hast murdered thyself.
(Edgar Allan Poe, *William Wilson*)

Abstract: *The Philosopher and his Double. Husserl between Phenomenology, Sophistics and the Counter-History of Philosophy*

This essay addresses the relationship between phenomenology, the history of philosophy, and sophistry. Its aim is to emphasize the originality of Husserl's claim according to which the sophist is, somehow, the "doppelgänger" of the philosopher. At first, two main figures in the phenomenological tradition are examined: Brentano and Heidegger. Both authors, in fact, also discussed the role of sophistry in the history of philosophy. The way in which Husserl conceives the history of the idea of philosophy and the *historical* function of Protagoras and, especially, Gorgias are then examined in detail. After a series of comparative remarks, this essay concludes by highlighting the *philosophical* function of the confrontation between philosophy and sophistry as it is emphasized by Husserl.

Keywords: Brentano, Heidegger, History of Philosophy, Husserl, Sophists

1. Introduzione

C'è una variante ricorrente nella sterminata letteratura dedicata al tema del doppio. Esempi di questa variante si trovano soprattutto in racconti come *La storia del riflesso* di E.T.A. Hoffmann o *William Wilson* di Edgar Allan Poe. Un uomo incontra un altro uomo a lui del tutto identico. Questi comincia ad interferire con la sua vita al punto da renderla invivibile. Alla resa dei conti finale, l'uomo affronta il suo doppio e lo uccide – per poi scoprire, con orrore, di aver ucciso se stesso. I due, indiscernibili, erano in realtà la stessa persona: l'uno il riflesso capovolto dell'altro.

Nel momento stesso in cui, nell'Atene di Socrate e Platone, il filosofo comincia a chiamarsi per la prima volta «filosofo», egli deve già confrontarsi con il suo doppio: il sofista. La differenza tra i due, come ben sa Platone, è impercettibile (*Soph.* 217c). Essa è tuttavia cruciale. L'esistenza stessa della filosofia *come pratica del discorso a pieno titolo*, caratterizzata dall'esigenza di verità e, più precisamente, dall'esigenza di *rendere ragione della verità* (*Resp.* 510c 7) dipende dalla possibilità di distinguere la serietà e il rigore del filosofo dai giochi verbali e dalla spregiudicatezza del suo doppio. Per l'Aristofane delle *Nuvole*, come è noto, non c'è differenza tra le due figure e Socrate è chiaramente ritratto come un sofista. *Mutatis mutandis*, lo stesso vale per quella linea interpretativa più recente che va da Nietzsche a Foucault per cui, in ultima istanza, il filosofo *vero* non sarebbe altro che un sofista che si ignora. Pertanto, credendo di uccidere il sofista il filosofo finirebbe, in fondo, per uccidere se stesso.

Nelle pagine seguenti vorrei mostrare la particolarità del modo in cui, all'interno della tradizione fenomenologica, Husserl si occupa della differenza invisibile tra sofistica e filosofia. All'interno di una storia della filosofia i cui personaggi principali sono, da un lato, Socrate e Platone e, dall'altro, Cartesio, Husserl concede infatti un posto di primo piano al «contenuto di verità» e all'«impulso trascendentale della sofistica»¹. Più precisamente, egli mostra il tributo essenziale, ad un tempo sistematico e storico, della «skepsis sofistica» alla

* Université de Lille/UMR-CNRS 8163 STL.

¹ Hua VII, p. 60. Salvo indicazione contraria, tutte le traduzioni nel presente studio sono mie.

costituzione stessa dell'idea di «filosofia prima». Protagora e, soprattutto, Gorgia diventano così le figure apicali di una storia della filosofia che ruota intorno a due affermazioni del tutto sorprendenti:

- 1) da un punto di vista storico fattuale, il filosofo socratico-platonico non sarebbe potuto esistere senza il sofista. Non è dunque il sofista ad essere il doppio del vero filosofo, ma è il vero filosofo ad essere l'immagine rovesciata del sofista;
- 2) da un punto di vista storico teleologico, è nel gioco del doppio iniziato da Gorgia – il quale finge di essere un filosofo senza esserlo per davvero – che appare quella prima crepa nell'atteggiamento naturale che porterà più tardi Husserl all'*epoché* e alla riduzione trascendentale. È dunque per gioco, e non *sul serio*, che si affaccia, per la prima volta nella storia dell'umanità, l'idea di *rompere il dogma della trascendenza*. Un dogma ancora intatto in Platone, ma rimesso in causa dagli idealismi moderni e, in ultimo, dall'idealismo fenomenologico-trascendentale di Husserl stesso.

In ragione di questi due obiettivi, il presente saggio sarà diviso in tre parti. In un primo momento, mi soffermerò su due figure che, all'interno della tradizione fenomenologica, hanno trattato del ruolo della sofistica nella storia della filosofia: Brentano (§2) e Heidegger (§3). Mi rivolgerò poi a Husserl ricordando il modo in cui egli concepisce la storia della filosofia in generale, per poi soffermarmi sulla sua lettura di Protagora e Gorgia (§4). Tornerò, infine, sulla questione più generale della differenza impercettibile tra filosofia e sofistica in una serie di note conclusive (§5).

2. Storia della filosofia e sofistica in Brentano

Nelle lezioni tenute a Würzburg tra il 1867 e il 1869, Brentano sostiene che la storia della filosofia è in qualche modo parte della filosofia stessa². La filosofia in generale, egli afferma, è prima di tutto una scienza. E la scienza è esattamente il contrario del gioco.

Le scienze, infatti, sono «raggruppamenti di saperi (*Inbegriff von Wissen*) che vengono riuniti per uno scopo generale rilevante (*allegemeinen Wichtigen Zweck*), in un ordine (*Ordnung*) e una completezza (*Vollständigkeit*) corrispondenti»³. Al contrario, «il gioco è il paradigma della gratificazione non scientifica in cui manca ogni dignità superiore» (*wo jede höhere Würde fehlt*)⁴. Più specificamente, in quanto scienza teoretica, la filosofia ha lo scopo di ottenere la conoscenza della totalità di ciò che esiste, non solo nel suo «che» (*daß*) ma anche, e soprattutto, nel suo «perché» (*Warum*)⁵. La filosofia è dunque un sapere dell'essere nelle sue leggi più generali e nei suoi principi ultimi. Essa ricerca le leggi universali e i principi ultimi di tutti quei fenomeni fattuali che 1) sono empiricamente dati nella percezione esterna e, soprattutto, interna, e 2) sono rilevanti per il presente e il futuro dell'umanità.

Ora, sebbene la principale fonte conoscitiva della filosofia sia l'«osservazione e l'esperienza» (*Beobachtung und Erfahrung*) dei fatti empiricamente dati⁶, la difficoltà del suo compito richiede il supporto di una serie di discipline ausiliarie. Alcune di queste discipline come la storia, la fisica e la matematica, sono utili, dice Brentano, nella misura in cui manifestano *lo stato attuale della conoscenza empirica necessaria per la ricerca filosofica*. Esse contribuiscono alla causa della filosofia o perché «i loro risultati formano la base da cui il filosofo stabilisce le sue generalizzazioni induttive» (la storia, la fisica), o perché «rendono tali induzioni più rigorose» (la matematica)⁷.

² Non esiste ancora un'edizione critica dei corsi brentaniani di Würzburg. Parte delle lezioni di storia della filosofia antica è stata pubblicata nel 1963 in un'edizione curata da Franziska Meyer-Hillebrand sulla base di criteri estremamente discutibili. Le citazioni che appaiono in questo studio sono tratte dai manoscritti originali o provengono dall'edizione del 1963 ma corrispondono esattamente con quanto riportato nelle fonti manoscritte.

³ EL 58, 10776.

⁴ Ivi, 10794.

⁵ H 45, 25253.

⁶ M 96, 31753.

⁷ Ivi, 32078.

C'è poi un secondo gruppo di discipline, utili perché si rivolgono allo *stato passato della conoscenza filosofica stessa*. Tali discipline consentono al filosofo del presente di appropriarsi di ricerche già svolte da altri filosofi in precedenza (*für die Aneignung des bereits erforschten*)⁸. Tra queste discipline, Brentano annovera la filologia e, soprattutto, la storia della filosofia. La storia della filosofia è dunque il catalogo dei più rilevanti tentativi, compiuti dai migliori filosofi del passato nei periodi di massimo splendore della filosofia, di soddisfare – al di là di ogni interesse immediatamente pratico – il desiderio umano di conoscere il «che» e il «perché» dell'intero essere, sia materiale che spirituale.

In una tale storia della filosofia, caratterizzata da una serie incessante di fasi di ascesa e di declino, il ruolo della sofistica è alquanto ambiguo⁹. Da un lato, i sofisti emergono nel bel mezzo di quella che Brentano chiama la prima fase ascendente della storia della filosofia che va da Talete ad Aristotele e la sua scuola (Teofrasto, Eudemo). Caratteristica di questa fase è l'esistenza di un vivo interesse teorico e l'esigenza di procedere filosoficamente in modo «scientifico», sulla base dei soli strumenti cognitivi di cui dispone la finitezza dell'essere umano (l'intuizione, l'induzione e la deduzione). D'altro canto, però, i sofisti appaiono come gli antagonisti dei «grandi e veri filosofi» (Socrate, Platone) e, in tal senso, sono giustamente criticati da Aristotele per la loro «sapienza apparente» (*Scheinweisheit*)¹⁰. Essi non sono veri filosofi, che procedono in modo scientifico e disinteressato, ma fanno solo finta di esserlo e sono mossi da ben altri interessi. Questa confusione, sostiene Brentano, ha forse spinto interpreti come Hegel a voler riabilitare in blocco il contributo filosofico dei sofisti. Ma soltanto alcuni di essi e soltanto in una certa misura possono interessare il filosofo di oggi che si rivolge, in modo ausiliario, al passato della sua disciplina, interessato genuinamente all'esercizio della filosofia¹¹. Polo, Trasimaco, Eutidemo, Dionisodoro, Prodicò e Ippia fanno parte, per Brentano, della schiera dei sofisti la cui rilevanza storico-filosofica è praticamente nulla¹². Di parziale interesse sono invece Protagora e Gorgia.

Influenzato da Parmenide, Protagora riprende e capovolge la doppia correlazione eleatica tra «essere in quanto tale» e «pensiero vero» (*wahr*), da un lato, ed «essere apparente» e «percezione non vera» (*unwahr*), dall'altro. Tuttavia, la sola conoscenza che egli ritiene vera è quella della percezione, e l'essere in quanto tale non è altro che l'essere così come appare a colui o colei cui appare percettivamente nel momento stesso in cui esso gli o le appare come tale¹³. Ad una percezione, dunque, non può mai mancare il suo oggetto percepito, essa è allora *necessariamente vera*; e se anche il pensiero è necessariamente correlato con l'oggetto pensato è perché si tratta, ancora una volta, di un «tipo di percezione»¹⁴. Verità ed essere diventano così concetti del tutto relativi – relativi ad una specie animale, ad una comunità data, ad un individuo particolare e, addirittura, allo stato di salute e alle disposizioni temporanee di uno stesso individuo in diversi momenti della sua vita¹⁵. A conferma di tali affermazioni, Protagora, da un lato, si richiama all'autorità di figure della tradizione come Anassagora, Omero ed Eraclito¹⁶; dall'altro, egli si serve di una batteria di contro-argomenti dialettici che rendono impossibile ogni confutazione, poiché ammettono per principio la verità di giudizi contraddittori¹⁷. Brentano rifiuta, pertanto, il tentativo fatto da Platone nel *Teeteto* di legare la dottrina di Protagora con quella di Eraclito. Quest'ultimo, infatti, avrebbe respinto categoricamente il «soggettivismo» (*Subjektivismus*)

⁸ *Ibidem*.

⁹ Nella celebre «dottrina delle quattro fasi», Brentano distingue per ogni epoca (Antica, Medievale e Moderna) una fase ascendente (a dominante teoretica) seguita da tre fasi di decadenza (a dominante pratica, scettica e mistica), cfr. VPhPh, pp. 3-35. Non esiste attualmente alcuna ricerca su Brentano e i sofisti. Sulla concezione brentaniana della storia della filosofia si veda, invece, Cesalli (2017).

¹⁰ GGPh, p. 140.

¹¹ Ivi, p. 141.

¹² Ivi, p. 152.

¹³ Ivi, p. 144.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 145.

¹⁶ Ivi, p. 146.

¹⁷ Ivi, pp. 147, 149.

protagoreo appellandosi alla ragione comune in quanto criterio del vero¹⁸. È invece la dialettica eleatica, con i suoi paradossi, a fornire a Protagora i mezzi per alterare il concetto di verità e pervertire il senso della conoscenza¹⁹. In ultima analisi, Protagora elabora una «dottrina» (*Lehre*) filosofica, cui non crede. Una dottrina che non è l'espressione seria sua «visione» delle cose (*Ansicht*), ma soltanto un mezzo in vista di altri fini²⁰.

Non migliore è l'immagine che Brentano dà di Gorgia. Anch'egli influenzato dal pensiero eleatico, l'autore del *Trattato sul non essere* riprende una delle tesi fondamentali di Parmenide per capovolgerne il senso. Parmenide aveva infatti posto un celebre trilemma (o l'essere è ed il non essere è impossibile; o l'essere *non è*, e il non essere è necessario; oppure l'essere, ad un tempo, è e non è) optando infine per la prima opzione e rifiutando le altre. Gorgia invece, scrive Brentano, «le rifiuta tutte e tre», affermando che nulla è, e se anche fosse non potrebbe essere conosciuto, e se anche fosse conosciuto non potrebbe essere detto²¹. Come Protagora, Gorgia si serve della dialettica eleatica per generare paradossi irrisolvibili. Ma se la destrezza dialettica (*dialektische Gewandtheit*) e alcune idee (*manche Genaken*) di Gorgia ricordano Parmenide e la sua scuola, egli manca del tutto di quella tendenza alla serietà (*ernste Tendenz*) propria del vero filosofo²².

3. Storia dell'essere e sofistica in Heidegger

Se in Brentano la storia della filosofia, sebbene importante, ha soltanto un ruolo ausiliario, in Heidegger essa appare come un aspetto essenziale della filosofia in quanto tale²³. Sulla base di tale premessa, Heidegger si trova più volte a dover ripercorrere le origini greche della filosofia discutendo del fenomeno della sofistica.

Nelle lezioni sui *Concetti fondamentali della filosofia antica* (1926), ad esempio, Heidegger propone una prima «caratterizzazione generale della sofistica»²⁴. All'inizio delle lezioni Heidegger aveva diviso la filosofia antica in quattro epoche, ognuna caratterizzata da un orientamento e un tipo di interrogazione proprio (*nach der Richtung und nach der Art der Fragestellung*)²⁵. Il primo periodo, quello Presocratico, è caratterizzato dalla preminenza della «questione dell'essere del mondo e della natura»; durante il secondo periodo, invece, è la «questione dell'essere del *Dasein* umano e la ripresa più radicale della questione dell'essere del mondo» a diventare prioritaria²⁶. L'avvento dei sofisti segna il passaggio (*Übergang*) dalla prima alla seconda epoca²⁷ e la riflessione (*Besinnung*) si sposta dal mondo «all'interpretazione del *Dasein* e alle sue possibilità del comprendere e del comportarsi, moralmente, politicamente»²⁸. Emerge così un nuovo campo di investigazione possibile: la verità e la falsità, il giusto e l'ingiusto, la decisione soggettiva etc. Tale campo non è ancora esplorato in modo scientifico, come accadrà più tardi con Platone o Aristotele. Il suo esame, tuttavia, fa sorgere «nuove questioni» e porta all'elaborazione di una

¹⁸ Ivi, p. 148.

¹⁹ Ivi, p. 149.

²⁰ Ivi, p. 147.

²¹ Ivi, p. 151.

²² Ivi, p. 152.

²³ La letteratura sul tema della storia della filosofia in Heidegger è sterminata. Basti in questa sede il rinvio al saggio, ancora oggi illuminante, Gadamer (1981). Seppur limitato, lo studio più esteso su Heidegger e la sofistica in genere si trova in Cassin (1995), pp. 100-117. Su Heidegger e Protagora, si vedano, invece, Casadebaig (2015) e Slama (2020). Da segnalare, infine, Miller (2011), l'unica monografia su Heidegger e Gorgia che, tuttavia, contrariamente a quanto indicato dal titolo, è piuttosto una riflessione personale dell'autore, ispirata da Heidegger, su un aspetto particolare del pensiero di Gorgia.

²⁴ GA XXII, p. 83.

²⁵ Ivi, p. 21.

²⁶ *Ibidem*. Le due epoche successive sono, rispettivamente, quella ellenistica – caratterizzata dal privilegio accordato alla filosofia pratica – e quella neoplatonica – di natura più religiosa e speculativa (ivi, pp. 21-22). Come in Brentano queste due fasi «corrispondono ad una decadenza, ad un indebolimento e ad una perversione della filosofia scientifica» e all'elaborazione di semplici «visioni del mondo» (*Weltanschauungen*) non scientifiche (ivi, p. 21). Inoltre, non diversamente da Brentano, anche Heidegger ritiene che Aristotele sia «il culmine della filosofia antica» (ivi, p. 22).

²⁷ Ivi, p. 84.

²⁸ Ivi, p. 83.

«riflessione pensante» (*denkende Besinnung*) di natura eminentemente «critica»²⁹. La reazione sprezzante dei «filosofi» dà invece dei sofisti un'immagine del tutto distorta. Descrivendoli come avidi venditori di saggezza apparente (*Scheinweisheit*) Platone nega loro, a torto, ogni contributo positivo (*positive Verdienst*)³⁰.

La tesi protagorea dell'uomo misura, ad esempio, non va intesa, secondo Heidegger, come una forma di relativismo soggettivista. Essa infatti non riguarda l'uomo in generale, nella misura in cui esso si distingue dagli animali, ma l'«individuo singolo», il «*Dasein* singolare» (*der Einzelne, das einzelne Dasein*)³¹. Affermando quindi che le cose appaiono a me in un modo e te in modo diverso, Protagora formula la tesi della coappartenenza tra l'essere e il *Dasein*: «*pros ti*, ciò che si mostra ogni volta ad ogni individuo singolare (*je einem einzelnen*), questo è il vero, l'essente stesso; e questo si mostra in modo ogni volta diverso a ciascun [individuo singolare]»³². Inoltre, riprendendo Eraclito, Protagora accetta l'idea che tutto sia in costante divenire: tanto gli oggetti della conoscenza quanto il conoscere stesso e l'individuo che conosce. Neppure questa tesi, tuttavia, implica, secondo Heidegger, che la conoscenza sia qualcosa di meramente soggettivo; essa afferma soltanto che «il modo d'essere del conoscere è lo stesso dell'essere dell'ente da conoscere» (*Die Seinsart des Erkennns ist dieselbe wie das Sein des zu erkennenden Seienden*)³³. Con Protagora, allora, il divenire dell'essere del mondo, di cui parlava Eraclito, si trasferisce nel cuore del *Dasein*, anche esso ente singolare in continuo divenire³⁴.

Il punto di vista heideggeriano su Gorgia è più ambiguo. Nelle lezioni *Logica. La questione della verità* (1925-1926), Heidegger cita *en passant* le tre tesi di Gorgia per mostrare come lo «scetticismo antico» (*antike Skepsis*) presupponga già quell'essenza della verità che essa intende criticare³⁵. Nelle già citate lezioni sulla filosofia antica del 1926, invece, Heidegger esordisce affermando che non è chiaro se le parole di Gorgia debbano essere prese «sul serio» (*ernsthafte*) o meno³⁶. Si affretta a osservare, tuttavia, che se anche Aristotele si è scomodato a criticare Gorgia, è improbabile che si sia trattato di un semplice «millantatore» (*Schwätzer*)³⁷. Al momento di indicare in cosa consista esattamente il contributo positivo di Gorgia, tuttavia, Heidegger si limita a riassumere il contenuto delle tre tesi e gli argomenti utilizzati per dimostrarle. E alla fine del suo riassunto giunge alla conclusione seguente: Gorgia ha senz'altro posto esplicitamente la questione dell'essere e trattato del rapporto tra il *logos* e le cose da esso intese³⁸. Ma non ha capito a pieno il fenomeno del significato, limitandosi ad una concezione della parola come semplice immagine verbale ed espressione linguistica³⁹. Pertanto, le sue riflessioni sull'essere e sul linguaggio saranno poi superate (*überwunden*) da quelle di Platone e Aristotele⁴⁰.

Dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*, Heidegger ritorna più volte su Protagora mentre lascia ormai definitivamente da parte Gorgia. Nelle lezioni su *Aristotele. Metafisica IX 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza* (1931) egli difende nuovamente Protagora dall'accusa grossolana di essere uno «scettico», «un relativista» o un «sensista». Accusa dovuta alla presentazione tendenziosa delle dottrine protagoree da parte di Platone e Aristotele⁴¹. Ancora una volta, l'essenza della dottrina protagorea è nel rifiuto di considerare la percezione come la mera relazione estrinseca tra un *Dasein* e «un essere per

²⁹ Ivi, p. 86.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 246.

³⁵ GA XXI, pp. 19-25.

³⁶ GA XXII, p. 87.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 247.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*. Nelle lezioni del 1926 Heidegger evoca molto rapidamente le dottrine di altri sofisti: Ippia (GA XXII, p. 88), Prodico (ivi, pp. 88-89), l'anonimo citato da Giamblico nel *Protreptico* (Ivi, p. 89) e i *Dissoi logoi* (*ibidem*).

⁴¹ GA XXXIII, p. 198.

sé autonomo» (*eigenständig für sich Seiende*)⁴². La tesi dell'uomo «misura dell'essere e del non essere delle cose» riconduce allora l'indipendenza degli enti alla loro «appartenenza al mondo» (*Weltzugehörigkeit*), la quale, a sua volta, non ha alcun senso senza l'esistenza dell'uomo (*völlig sinnlos ohne di Existenz des Menschens*) con il suo essere-nel-mondo⁴³. La tesi di Protagora, stigmatizzata da tutti quei filosofi che credono nel semplice essere là delle cose, diventa dunque, per Heidegger, l'espressione del «principio supremo di ogni filosofare» (*zum obersten Grundsatz alles Philosophierens*): è rivolgendosi al fondamento della sua essenza (*auf den Grund seines Wesens*) che l'uomo trova la misura e il senso dell'essere⁴⁴.

Con la cosiddetta *Kehre* il giudizio heideggeriano su Protagora non muta. Con il passaggio dalla questione del senso dell'essere a quella della verità dell'essere muta invece il significato della tesi dell'uomo misura all'interno della storia della metafisica. Nei corsi su *Nietzsche* (1940), Heidegger comincia con il ricordare che la metafisica moderna «si distingue per il particolare ruolo che svolgono in essa il “soggetto” umano e la soggettività dell'uomo»⁴⁵. Questo vale senz'altro per l'*ego* cogito di Cartesio, per il soggetto della volontà di potenza di Nietzsche e, a prima vista, anche per l'uomo-misura di Protagora⁴⁶. Da questa convergenza di intenti apparente si potrebbe allora concludere che tutta la storia della metafisica, e non soltanto quella moderna, sia «costruita sul ruolo determinante dell'uomo in seno all'ente nel suo insieme»⁴⁷. Tale impressione superficiale, commenta Heidegger, svanisce tuttavia nel momento stesso in cui si comprende, ad un tempo, la differenza essenziale e la profonda identità tra la tesi protagorea e quella cartesiana⁴⁸. Le due tesi, infatti, sono indiscernibili soltanto per colui o colei che proietta la comprensione dell'essere moderna su quella greca e «traspone» (*verlegt*) il contenuto della frase di Protagora all'interno di una posizione metafisica fondamentale (*metaphysische Grundstellung*) essenzialmente diversa⁴⁹. Proiezione che Heidegger combatte, proponendo una traduzione-interpretazione *ad hoc* del vocabolario protagoreo.

1) Le cose di cui parla Protagora si chiamano, in greco, *chrēmata*, e tale termine, spiega Heidegger, indica soprattutto gli oggetti d'uso, gli enti che vengono alla presenza come a portata di mano⁵⁰. Protagora, pertanto, sta qui parlando «dell'ente e del suo essere»⁵¹, di quell'«essere che ha il carattere essenziale della presenza»⁵².

2) L'uomo di cui parla Protagora si dice in greco *egō* e, proprio come l'*ego* di Descartes, esso indica di volta in volta (*jeweilige*) questo o quell'io individuale. Ed è appunto tale io che misura, di volta in volta, la verità dell'ente⁵³. Ma nel mondo greco «la verità è esperita come svelatezza»⁵⁴. Pertanto l'io di Protagora misura solo ciò che gli è dato da misurare. «Ciò che è presente», spiega infatti Heidegger, «si mantiene in quanto tale, fin dall'inizio, in una regione di ciò che è accessibile (...) [che] è una regione della svelatezza (*Bezirks der Unverborgenheit*)»⁵⁵. Ed è proprio questa «regione della svelatezza [ad essere] ciò in cui soggiorna il nostro essere uomini»⁵⁶. Se l'io moderno di Descartes è una misura assoluta e accede alla verità dell'essere portandolo alla rappresentazione, l'io greco di Protagora è invece una misura relativa e, per così dire, *limitata* (*Beschränkte*): «Io» è per i Greci il nome

⁴² Ivi, p. 201.

⁴³ Ivi, p. 202.

⁴⁴ Ivi, p. 203.

⁴⁵ GA VI/2, pp. 128-129. Una discussione del tutto simile si trova nei corsi su *Metafisica e nichilismo* (1938-9): GA XLVIII, pp. 223-234.

⁴⁶ GA VI/2, p. 129.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, pp. 134-135.

⁴⁹ Ivi, p. 141.

⁵⁰ Ivi, p. 136.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, p. 140.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ivi, p. 137.

⁵⁶ Ivi, p. 138.

che indica l'uomo che si dispone in questa limitazione ed è così, presso se stesso, *lui stesso*⁵⁷. «L'essere-sé dell'uomo» ha infatti il proprio fondamento nell'«affidabilità dell'ente svelato nella sua cerchia» (*Verlässlichkeit des unverborgenen Seienden und seines Umkreises*)⁵⁸.

3) La *misura* di cui parla Protagora, infine, è detta *metron* e indica, secondo Heidegger, la moderazione (*Mässigung*) che appartiene all'essenza dell'uomo. Essa implica, in altri termini, il riconoscimento di una «velatezza dell'ente» e l'ammissione «di una certa indecidibilità in merito all'esser presente e assente, in merito all'aspetto dell'ente puro e semplice»⁵⁹. Un'indecidibilità che è del tutto incomprensibile per il «soggettivismo» moderno.

A prima vista, ammette allora Heidegger, è pur vero che leggendo Protagora «si ha l'impressione che stia parlando Descartes»⁶⁰. Ma se si è capaci di capire il senso greco della parola protagorea, la confusione tra il sofista antico e il filosofo moderno appare soltanto come un effetto collaterale dei nostri pregiudizi soggettivisti.

4. Storia della filosofia prima e sofistica in Husserl

Le *Ideen I* sono per Husserl il libro di tutti gli scandali. L'apparente svolta trascendentale e l'idealismo che l'accompagna deludono un gran numero di allievi e discepoli della prima ora. Per tutta risposta, Husserl si lancia in una serie di lezioni e manoscritti dedicati al tema dell'«idea della filosofia e della sua provenienza storica» (*die Idee der Philosophie und ihre geschichtliche Herkunft*)⁶¹. In tali studi egli cerca di chiarire, ai suoi seguaci di un tempo e a se stesso, le *motivazioni* profonde della fenomenologia trascendentale. Seguendo un complesso itinerario, che va dalla nascita della filosofia presocratica al sistema della filosofia critica kantiana, Husserl cerca dunque di caratterizzare preliminarmente, in modo formale, l'intenzione teorica (*formale Vorzeichnung der theoretischen Absicht*)⁶² di una disciplina, ad un tempo, molto antica e del tutto nuova⁶³. Una disciplina della quale la fenomenologia trascendentale stessa è ancora un'approssimazione del tutto imperfetta⁶⁴. Tale disciplina – che Husserl chiama «filosofia prima» o anche «archeologia»⁶⁵ – copre quella parte della filosofia che si occupa delle «radici» (*Wurzeln*), degli «inizi» (*Anfänge*), dei «principi» (*Prinzipien*) stessi del filosofare, Husserl insiste tuttavia nel precisare che tale disciplina *non esiste ancora* e che la storia di cui intende tracciare le grandi linee non è altro che la storia di un'esigenza (*Förderung*), di un impulso (*Impuls*), di un'idea (*Idee*) appunto⁶⁶.

L'idea in questione è la seguente: non basta fare filosofia in un modo qualsiasi per cominciare davvero ad essere filosofi. *Parlare* dei misteri dell'essere o del non essere; *dire cose*, anche giuste, sulla natura o sul mondo; *dar voce* ai nostri pensieri sul bene e sul male, sull'esistenza umana, sulla vita e sulla morte – tutto questo, ad un tempo, è e non è filosofia. Lo è, nella misura in cui, tali temi rimandano, effettivamente, a questioni ultime costitutive del discorso filosofico in quanto tale. Ma non lo è nella misura in cui, il filosofo è chiamato a rendere conto di tutto quello che dice, di ognuna delle verità che avanza di fronte alla comunità aperta dei filosofi e dell'umanità intera. La filosofia deve, pertanto, «delineare», come dice Husserl con una bella espressione, il «logos del mondo»⁶⁷, *dare ragione* – sempre di più e sempre meglio, in un'approssimazione infinita – di tutto ciò che è. Dell'essere stesso, della natura, dello spirito, del bene e del male, dell'esistenza umana,

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 140

⁵⁹ *Ivi*, p. 139.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Hua VII, p. 3.

⁶² Hua VII, pp. 60, 5, 13.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, p. 5.

⁶⁵ Hua VIII, p. 29

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Hua VI, p. 495.

della vita e della morte. Questo dare ragione, tuttavia, non è soltanto di tipo logico-argomentativo, poiché anche della logica e dell'argomentazione *si deve dare ragione*, cercando le fonti ultime di legittimità del pensiero logico-argomentativo stesso *nella vita di coscienza che ragiona o argomenta*. L'idea di cui Husserl intende ricostruire le vicissitudini storiche, allora, coincide con l'ideale di una «teoria della vita della ragione» (*Theorie eine Vernunftslebens*), una teoria universale delle *ragioni* dell'agire umano: teorico (dell'esperienza e del giudizio, nella loro pretesa di cogliere le cose *come sono davvero*) o pratico-assiologico (del volere e del sentire, nella loro pretesa di agire e valutare *come si deve e come è bene che sia*)⁶⁸.

È in questo quadro generale che Husserl incontra i sofisti⁶⁹. In una lettera a Heidegger del 1918, Husserl spiega, infatti, di aver dovuto rivedere le sue lezioni precedenti sulla stoia dell'idea di filosofia, centrate soprattutto sul ruolo di Platone, dando ora maggiore spazio alla «rottura» (*Bruch*) operata della scepsti sofistica⁷⁰. La revisione di queste lezioni, leggiamo nella lettera a Heidegger, ha soprattutto a che fare con le «motivazioni originarie della critica della ragione basata sul secondo argomento di Gorgia» e poi «sul campo della pura cogitazione di Cartesio, in contrasto con gli sviluppi antichi che operavano in modo logico-scientifico e ontologico pur dando alla modernità il frutto duraturo delle scienze esatte»⁷¹. Husserl è persuaso che, «dietro le più antiche argomentazioni scettiche, quelle della sofistica antica, si celasse un contenuto di verità che la filosofia non avrebbe mai potuto padroneggiare» (*Wahrheitsgehalt, dessen sich die Philosophie niemals bemächtigen konnte*)⁷². Negli antichi sofismi di Protagora ma soprattutto nei paradossi di Gorgia, aggiunge, «bussavano alle porte motivi filosofici della più alta importanza, e ad essi non fu aperto»⁷³. I sofisti di Husserl, dunque, non sono né inutili pseudo-filosofi, venditori di sapere apparente (Brentano) né apprezzabili quasi-filosofi, figure di transizione tra saggezza della natura e filosofia del *Dasein* umano (Heidegger). Si tratta invece di straordinari anti-filosofi, latori di un «profondo senso di verità» (*tiefsten Wehreitssinn*) che gli stessi filosofi del tempo non erano stati in grado di cogliere.

Nei corsi di *Introduzione alla filosofia* (1919) e *Filosofia prima. Storia critica delle idee* (1923) Husserl identifica tre momenti cruciali nella storia della filosofia antica: l'inizio presocratico, la rivoluzione sofistica e la svolta platonico-socratica.

Il primo momento coincide con l'irruzione stessa della filosofia nel mondo Greco antico⁷⁴. Tale irruzione, spiega Husserl, è caratterizzata dalla presenza di un nuovo atteggiamento teoretico (*theoretische Einstellung*) 1) rivolto verso il tutto del mondo (*die ganze Weltall*), in tutta la sua diversità e il suo divenire; 2) fondato sulla differenza noetica tra un sapere *doxastico* del mondo come appare (*Erscheinungswelt*) e un sapere *epistemico* del mondo così come è veramente (*wirkliche Welt*); 3) orientato sulla ricerca dei principi (*Prinzipien*) di intelligibilità e di esistenza di tutto quel che è e appare; 4) pronto a spingersi fino alle «cosiddette domande supreme e ultime» come l'immortalità dell'anima o il problema del divino⁷⁵. I Presocratici identificano allora diversi «principi» onto-epistemici per rendere conto dell'«ordine universale del mondo» (*universelles Weltordnung*): l'intelletto (Anassagora), i numeri (Pitagorici), il *logos* e l'armonia dei contrari (Eraclito) etc.⁷⁶.

Ora, la filosofia antica, afferma Husserl, avrebbe potuto proseguire in questo modo – moltiplicando le intuizioni profonde (*tiefe Ahnungen*) delle varie scuole, ciascuna guidata dall'ambizione di cogliere «l'intero universo in un colpo solo» (*das gesamten Universum*

⁶⁸ Hua VII, p. 6.

⁶⁹ Osservazioni sparse su Husserl e i sofisti in generale si trovano in Arnold (2017), Venier (2019) e Moran (2021). Per uno studio sistematico dell'interpretazione husserliana della seconda tesi del trattato *Sul non essere* di Gorgia mi permetto invece di rinviare a Majolino (2023), pp. 229-269.

⁷⁰ Hua VII, p. 8.

⁷¹ Hua-Dok III/4, p. 130.

⁷² Hua VII, p. 58.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Hua-Mat IX, p. 7.

⁷⁵ Ivi, p. 10.

⁷⁶ *Ibidem*.

mit einem Schlag) – se non fosse stato per l'avvento del «meraviglioso fenomeno della sofistica» (*das wunderbare Phänomen der Sophistik*)⁷⁷. I sofisti, scrive Husserl, guidati da Protagora e Gorgia, «hanno tolto il terreno sotto i piedi [dei filosofi]» (*der Boden unter den Füßen [der Philosophen] weggezogen*)⁷⁸. Con «diabolica gioia» (*mit diabolischer Freude*) essi hanno fatto giocare (*ausspielten*) la filosofia contro se stessa, non per creare nuove filosofie possibili, più giuste e più vere, ma per mostrare, con estrema precisione, l'impossibilità di ogni filosofia⁷⁹. Il sofista, scrive Husserl, «gioca» (*spielt*) a fare il filosofo⁸⁰, procede «in modo giocoso» (*spielerische Art*)⁸¹. I problemi di cui tratta hanno «la forma di un gioco frivolo» (*Form frivolen Spiels*)⁸² e la sua «argomentazione è sempre intesa in modo giocoso» (*immer spielerisch gemeinten Argumentation*)⁸³. Contrariamente alla serietà del lavoro, in cui l'azione è limitata dall'esistenza di scopi teoretici o pratici determinati, il gioco è libero (*frei*)⁸⁴, futile (*zwecklos*)⁸⁵, non privo di regole ma generativo, cioè capace di produrre risultati unicamente a partire da regole arbitrarie date che si possono, poi, addirittura cambiare nel corso del gioco stesso⁸⁶.

Giocando a fare il filosofo, allora, il sofista non *fa* filosofia, *immagina* filosofia, poiché l'immaginazione, appunto, è «il regno del futile, del gioco» (*Die Phantasie ist das Reich der Zwecklosigkeit, des Spieles*)⁸⁷. Ma l'immaginazione, per Husserl, è anche l'elemento vitale di ogni scienza eidetica, poiché distruggendo in modo libero le cose *come sono di fatto*, essa ne rivela le *possibilità strutturali*⁸⁸. L'importanza della sofistica, dunque, non si riassume nel valore di «un paio di ragionamenti» (*ein Paar Gedankenreihn*) di principio attribuiti a Protagora o Gorgia (l'uomo è misura di tutte le cose; nulla esiste etc.)⁸⁹. Ancora più importante è per Husserl l'uso generalizzato della «dialettica eristica»⁹⁰. Dialettica con la quale i sofisti «giocavano» (*ausspielten*) le contraddizioni delle varie filosofie l'una contro l'altra, «trasformavano giocosamente» (*spielerisch abwandeln*) gli argomenti filosofici più celebri, e «facevano passare» (*hinstellten*) le conclusioni di ragionamenti fallaci, basati sull'ambiguità e la vaghezza dei concetti, per ragionamenti filosofici «intesi in modo del tutto serio» (*ernst gemeinten*)⁹¹. La sofistica, conclude Husserl, è un'«antifilosofia che si presenta essa stessa sotto forma di filosofia» (*Antiphilosophie, die selbst in Form einer Philosophie auftritt*) per mostrare, in modo giocoso, che «non può esserci alcuna filosofia»⁹².

L'anti-filosofia di Protagora gravita, secondo Husserl, intorno a tre enunciati: (1) «tutto è *pros ti*, tutto è relativo»; «per ciascuno ogni cosa è proprio così come gli appare»; «l'uomo è misura di tutte le cose»⁹³. Il bersaglio critico di questi tre enunciati è la distinzione, scontata per tutti i Presocratici, tra il *mondo percettivo meramente apparente della doxa* e il *mondo vero e proprio colto dal pensiero teorico dell'epistēmē*. Immaginandosi filosofo, Protagora scardina questa distinzione, senza curarsi delle conseguenze veritative del suo gioco e, così facendo, solleva un problema che nessun filosofo serio aveva saputo riconoscere prima di lui: il problema della verità delle apparenze.

Husserl riassume l'argomento protagoreo nei termini seguenti: qualsiasi cosa sia il pensiero teorico, esso presuppone necessariamente la percezione sensibile e la sua validità; ma la validità oggettiva della percezione sensibile dipende, a sua volta, da una molteplicità

⁷⁷ Ivi, p. 23.

⁷⁸ Ivi, pp. 11-12.

⁷⁹ Ivi, p. 12.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Hua XXV, p. 135.

⁸² Hua-Mat IX, pp. 13, 19.

⁸³ Ivi, p. 18.

⁸⁴ Hua XXIII, p. 373.

⁸⁵ Ivi, p. 577.

⁸⁶ *Ibidem*. Cfr. anche Hua XIX/2.1, pp. 74-75.

⁸⁷ Hua XXIII, p. 577.

⁸⁸ Hua III/1, p. 132.

⁸⁹ Hua-Mat IX, p. 21.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Ivi, p. 12.

⁹³ Ivi, p. 15.

di apparizioni soggettive cangianti (colori visti, suoni uditi etc.); tali apparizioni, infine, dipendono dalla costituzione fattuale del corpo del soggetto che percepisce (colori visti dall'occhio, suoni uditi dall'orecchio etc.); e ogni fatto è per definizione contingente: è così, ma potrebbe essere altrimenti. Sulla base di tali premesse si può allora concludere che non c'è ragione alcuna affinché soggetti diversi (o uno stesso soggetto in momenti diversi) percepiscano le «stesse» proprietà di una cosa. La verità di ogni giudizio percettivo è dunque relativa alle apparenze contingenti che si danno al soggetto contingente che percepisce⁹⁴. E poiché il pensiero dipende dalla percezione, anche il giudizio, in ultima analisi, perde ogni pretesa all'oggettività⁹⁵. Sul piano dell'esperienza, dunque, quel che si percepisce è vero nel momento in cui lo si percepisce per colui o colei che percepisce; sul piano del giudizio e del ragionamento, tutto può essere dimostrato o confutato razionalmente⁹⁶.

Se Protagora gioca con *i principi del mobilismo eracliteo* dissolvendo l'oggettività delle cose esterne nel flusso delle loro apparizioni soggettive, Gorgia gioca con *i principi del monismo parmenideo*. Il che lo porta a trarre conclusioni ben più «radicali»⁹⁷. Secondo Husserl, infatti, è con Gorgia che «per la prima volta, l'ingenua pre-datità del mondo diventa problematica»⁹⁸. Protagora aveva mostrato che, data la sua dipendenza dai modi di manifestazione soggettivi, la cosa è di volta in volta così come appare. Ne consegue che «l'essere in sé (o un essere in se stesso) separato da ogni apparenza, assolutamente identico con se stesso» è qualcosa che «non è esperito e non è esperibile»⁹⁹. Questa conclusione, tuttavia, può essere compresa in due modi diversi: o essa significa *che non c'è nessun essere in sé delle cose*, oppure *che anche se tale essere in sé esistesse, esso sarebbe ineffabile*. Il gioco di Gorgia consiste nel portare alle estreme conseguenze entrambe le opzioni.

Nella prima delle tesi avanzate nel trattato *Sul non essere* («niente è»), Gorgia difende la prima opzione, la più «estrema»¹⁰⁰ e si oppone frontalmente alla tesi parmenidea secondo la quale «solo l'essere è». Nella seconda tesi («e anche se qualcosa esistesse non potremmo conoscerlo») Gorgia se la prende con un'altra tesi di Parmenide, quella per cui «la stessa cosa è l'essere e il pensare»¹⁰¹. Se Parmenide ha ragione e il pensare è essenzialmente identico all'essere, allora, poiché il pensare — come anche l'immaginare, il percepire, il ricordare etc. — è un vissuto di coscienza, e i vissuti di coscienza sono immanenti alla soggettività, anche l'essere è qualcosa di immanente alla soggettività. Ma, se le cose stanno così, nessuna conoscenza e nessuna esperienza può mai andare al di là dell'immanenza soggettiva e condurre a qualcosa di veramente trascendente. Non serve a nulla, allora, voler superare l'esperienza sensibile della *doxa* per il pensiero razionale dell'*epistêmê*, poiché in entrambi i casi si tratta pur sempre di vissuti soggettivi immanenti¹⁰². Con tale affermazione di Gorgia, chiosa Husserl, utilizzando di proposito un anacronismo terminologico, «per la prima volta, l'intero mondo reale (...) viene considerato 'trascendentalmente', e cioè «in relazione alla soggettività per la quale esso ha la pretesa di esistere, ed è visto puramente in questa relazione»¹⁰³.

Le anti-filosofie di Protagora e Gorgia sono dunque «separate da una differenza essenziale»¹⁰⁴. Entrambe affermano che non può esserci nessuna «verità oggettiva». Ma per Protagora questo significa che non c'è nessuna verità in sé *non-soggettiva* (= valida per tutti), e che esistono soltanto molteplici verità relative ai diversi soggetti. Per Gorgia, invece, ciò significa che non c'è nessuna verità in sé *extra-soggettiva* (= che raggiunga veramente

⁹⁴ Ivi, p. 16. Cfr. anche Hua XXV, p. 63; Hua VII, p. 58.

⁹⁵ Hua-Mat IX, pp. 15-6.

⁹⁶ Hua XXV, p. 126.

⁹⁷ *Ibidem*. Cfr. anche Hua-Mat IX, pp. 16, 18; Hua XXV, pp. 135-138.

⁹⁸ Hua VII, p. 59.

⁹⁹ Hua VII, p. 58.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Hua XXV, p. 135-6.

¹⁰² Hua VII, p. 59.

¹⁰³ Ivi, pp. 59-60.

¹⁰⁴ Hua-Mat IX, p. 18.

le cose come sono), e che, nella migliore delle ipotesi, esistono soltanto verità relative ai dati immanenti della coscienza. Protagora se la prende con la presunta assolutezza della conoscenza, Gorgia con la pretesa della conoscenza di accedere alla trascendenza del mondo. Il primo, per gioco, scopre *che l'essere delle cose oggettive è funzione delle loro apparizioni sensibili soggettive*, non qualcosa che si trova al di là di esse¹⁰⁵. Il secondo, sempre in modo giocoso (*in spielerischer Weise*), scopre «l'enigma della trascendenza» e rivela per la prima volta «l'essenza enigmatica della coscienza»¹⁰⁶. È Gorgia, allora, a scoprire i «problemi radicali della relazione tra coscienza ed essere» (*die radikalen Probleme des Verhältnisses von Bewusstsein und Sein*)¹⁰⁷.

5. Una contro-storia della filosofia

Possiamo a questo punto provare a ripercorrere le tappe principali del nostro itinerario e trarre qualche conclusione.

Secondo Brentano, per il filosofo del presente che chiede alla storia della filosofia un ausilio nella ricerca delle leggi più universali e dei principi ultimi dell'essere, il significato dei sofisti è del tutto aneddotico. Combattuti e sconfitti da veri filosofi come Platone e Aristotele, autori come Gorgia e Protagora non hanno neppure il merito di aver contribuito a stimolare, *ex negativo*, il progresso della filosofia del loro tempo.

Conformemente ai principi della storia della filosofia brentaniana, infatti, non è in reazione al soggettivismo di Protagora o ai paradossi di Gorgia che nascono il pensiero etico di Socrate, la dottrina delle Idee di Platone o la grande filosofia di Aristotele. Queste grandi filosofie si sviluppano in modo, per così dire, endogeno, dal confronto empirico con il «che» dei fenomeni, la ricerca induttiva e deduttiva del loro «perché» – cui si aggiunge l'esame critico delle teorie dei filosofi *seri* che li hanno preceduti. Certo, afferma Brentano, Socrate ha difeso l'etica dagli attacchi dei sofisti¹⁰⁸ e ha rivendicato l'ignoranza del vero filosofo contro la pretesa sofistica di poter parlare di tutto¹⁰⁹. Ma è confrontandosi con i limiti *teorici* della dottrina anassagorea e della dialettica eleatica che Socrate ha permesso al pensiero etico-teologico e logico di progredire, non cercando di rispondere alle affermazioni campate per aria dei sofisti¹¹⁰. E se Aristofane ha potuto confondere il filosofo Socrate con un sofista qualsiasi, ciò è accaduto non per ragioni legate ad una qualche *somiglianza profonda* tra i due. Per Brentano, infatti, l'ostilità nei confronti di Socrate dipende da meri *elementi estrinseci*: il timore da parte dei conservatori ateniesi che si potessero corrompere i giovani; la diffidenza nei confronti di ogni forma di «illuminismo» (*Aufklärung*) e di critica dello *status quo* etc.¹¹¹.

Infine, *stricto sensu*, gli attacchi dei sofisti alla verità non hanno neppure la dignità filosofica dei vari dubbi scettici. Per Brentano, infatti, i pensatori scettici restano, malgrado tutto, dei veri filosofi non dei parassiti della filosofia. La loro riflessione filosofica è, certo, l'espressione di una fase di decadenza della storia della filosofia. Ma si tratta pur sempre di filosofi motivati da un serio e sincero interesse teorico, sebbene ormai debilitato da un dubbio costante nei riguardi delle possibilità effettive della conoscenza umana. I sofisti, invece, si limitano a rifare in modo non serio (*nicht ernst*) quello che fanno i veri (*echte*) filosofi, a riprodurre sfacciatamente (*lusternd*) quei paradossi con i quali i veri (*echte*) filosofi intendono invece affrontare il problema dell'essere con le risorse cognitive del pensiero deduttivo. I sofisti, insomma, si limitano a spararle davvero grosse (*frappante Behauptungen*) – e *non* in nome di un qualche interesse teoretico, ma in vista di un mero profitto economico¹¹².

¹⁰⁵ Hua IX, p. 19.

¹⁰⁶ Hua XXV, p. 137.

¹⁰⁷ Hua-Mat IX, p. 18.

¹⁰⁸ GGPh, p. 161.

¹⁰⁹ Ivi, p. 154.

¹¹⁰ Ivi, pp. 158-163.

¹¹¹ Ivi, p. 156.

¹¹² *Ibidem*.

Per Brentano, dunque, non c'è nulla di genuinamente filosofico nel gioco sofistico. Non c'è nulla di genuinamente filosofico nel gioco. Il sofista *non* è il doppio del filosofo. E l'esistenza della filosofia *non* dipende affatto dal suo confronto con la sofistica.

Chi sono invece i sofisti di Heidegger? Di certo, contrariamente a Brentano, Heidegger intende riabilitare l'importanza storica della sofistica. Il suo giudizio filosofico, tuttavia, resta alquanto ambiguo.

Si sarà osservato, in primo luogo, che da un punto di vista storico generale, la sofistica resta, per Heidegger, soltanto un evento di transizione. Schiacciato tra la saggezza presocratica (pre-scientifica, rivolta verso il cosmo e la natura) e la filosofia post-socratica (scientifica, rivolta all'esistenza umana, e, correlativamente, all'essere del mondo nel suo insieme), il sapere dei sofisti non raggiunge né le altezze della saggezza del mondo di Eraclito, né le profondità del sapere di sé di Socrate, e non ha neppure l'ampiezza del pensiero dell'essere di Platone o Aristotele¹¹³.

In secondo luogo, l'avvento della sofistica in quanto tale non ha per Heidegger alcuna rilevanza filosofica specifica. La difesa heideggeriana dei sofisti, così come appare nelle lezioni del 1926, è infatti filosoficamente blanda e, a ben vedere, non contiene alcun argomento originale che non sia già stato avanzato, ad esempio, da Hegel o Gomperz.

Inoltre, da un punto di vista strettamente filosofico, Heidegger non è interessato alla sofistica in generale, ma al solo Protagora. Gorgia (sebbene autore di un trattato sul non-essere!) è, come abbiamo visto, una figura del tutto marginale nell'economia della storia dell'essere. E, più precisamente ancora, Heidegger è interessato non ad una tesi o ad un argomento ma ad un *detto* protagoreo: quello dell'uomo misura. Detto che, in effetti, egli vorrebbe strappare alle interpretazioni denigratorie datene da Platone e Aristotele (relativismo) e ai fraintendimenti moderni (soggettivismo). Interpretato *ad hoc*, nel suo senso tipicamente greco, il detto di Protagora acquista allora per Heidegger un duplice significato. *Rispetto alla questione del senso dell'essere*, esso esprime un principio essenziale della filosofia (già formulato in *Essere e tempo*): la questione dell'essere non può che essere posta a partire dall'essere-nel-mondo del *Dasein*¹¹⁴. *Rispetto alla questione della verità dell'essere*, invece, esso manifesta in modo paradigmatico la comprensione greca dell'appartenenza dell'uomo allo svelato dell'ente, dell'essere come presenza e della verità come svelatezza¹¹⁵.

Infine, *contra* Brentano, Heidegger non crede che la sofistica sia la versione non seria della filosofia, intesa come la più seria tra le forme del sapere umano. Ma questo non significa che egli attribuisca agli argomenti dei sofisti una qualche serietà filosofica. Che Heidegger consideri Protagora come un filosofo o meno è, in fondo, un fatto del tutto irrilevante. Poiché, conformemente alla concezione heideggeriana della storia della metafisica, le espressioni tacite della comprensione dell'essere dei Greci si trovano *ovunque si parli la lingua greca*. È infatti la lingua, come Heidegger dirà più tardi, che parla (*die Sprache spricht*)¹¹⁶ – e la lingua greca parla indifferentemente nella parola dei filosofi, dei poeti e, perché no..., anche dei sofisti.

Per Heidegger non c'è niente di particolarmente ludico nella sofistica. E non c'è niente di filosoficamente rilevante nel gioco stesso¹¹⁷. Il sofista non è il doppio del filosofo e non ne minaccia l'esistenza in alcun modo. Pertanto, non è affatto necessario che il filosofo

¹¹³ GA XXII, p. 83-84.

¹¹⁴ GA XXXIII, p. 203.

¹¹⁵ GA VI/2, pp. 139-140.

¹¹⁶ GA XII, p. 10.

¹¹⁷ Non è questa un'affermazione che mi è possibile giustificare pienamente in questa sede. Vorrei tuttavia osservare quanto segue. Nelle lezioni *Introduzione alla filosofia* (1928-1929), commentando una frase di Kant, Heidegger tratta infatti del gioco in modo alquanto dettagliato. Quel che attira la sua attenzione, tuttavia, non è il gioco nel suo senso «ontico», «volgare» o «derivato», ma unicamente il gioco nel suo senso «ontologico» e «originario». In tal modo Heidegger riesce ad affermare che l'essere-nel-mondo è «il gioco originario della trascendenza» (GA XXVII/2, pp. 309-314). Tale senso originario permette inoltre di comprendere come il «gioco trascendentale sia sempre costituzione del mondo» (ivi, p. 14). In queste pagine, tuttavia, Heidegger non ha nulla da dire sulla rilevanza filosofica *dei giochi in generale, del giocare a far finta di essere qualcuno o qualcosa in particolare* – e, ancor più particolarmente, *del giocare a fare finta di essere un filosofo*.

affronti il sofista per andare incontro al suo destino. Il doppio heideggeriano del filosofo sarà piuttosto, appunto, il poeta – ma questa è un'altra storia.

Il che ci porta, infine, a Husserl. Contrariamente a Brentano e Heidegger, Husserl non ha alcun dubbio: sofista è il doppio del filosofo, è colui che finge di fare il filosofo per dimostrare che il filosofo non esiste. E l'incontro tra il filosofo e il sofista è, letteralmente, una questione di vita o di morte. Infatti, se la *filosofia non riesce a rispondere in modo convincente alla domanda su cosa la distingue dalle sue varianti ludiche*, essa finisce con il confondersi con il suo doppio – e muore. E, in un certo senso, è proprio per esser stato confuso con un sofista che Socrate è condannato a morte.

Eppure, precisa Husserl, Socrate era stato il primo a mobilitarsi contro i sofisti, cercando di difendere, con la sua vita, il diritto all'esistenza del filosofo, negato dopo l'evento di quel che potremmo chiamare *la prova «ludologica» dell'inesistenza della filosofia*. Socrate aveva già cercato di mettere a punto quel metodo di ricerca affidabile, pubblico e ripetibile, che era mancato agli estrosi e profondi Presocratici (il dialogo, l'analisi concettuale, la ricerca delle essenze) e che era valso loro gli scherni sofistici. Socrate aveva cercato di riformare quella vita etica che era divenuta incerta a causa del gioco incessante delle sue relativizzazioni immaginarie¹¹⁸. Ma è soltanto con il metodo dialettico e la dottrina delle idee di Platone che, secondo Husserl, la filosofia si costituisce, finalmente, come una scienza rigorosa, razionalmente giustificata sulla base della correlazione tra conoscenza vera e essere delle idee¹¹⁹. Messa a mal partito dalla sua immagine sofistica, la filosofia è costretta allora ad interrogare se stessa riaffermando la sua differenza dalla sofistica. Il filosofo esiste *soltanto se e fintanto che* sa dirsi diverso dal sofista – e il solo modo per *provare* questa differenza è prendere sul serio il sofista.

La dialettica platonica e la teoria delle forme intelligibili, tuttavia, erano perfettamente in grado di *prendere sul serio* il gioco di Protagora. Di combattere efficacemente le conseguenze scettiche delle tesi protagoree, restaurando l'idea di una conoscenza *oggettiva* (= valida per tutti) e analizzando criticamente la percezione sensibile come qualcosa di, ad un tempo, dipendente dalle molteplici apparizioni soggettive e diretta verso l'approssimazione infinita di un'oggettività ideale in sé. Ma anche Platone, come ogni filosofo antico, doveva rivelarsi «impotente» (*machtlos*) davanti alle conseguenze devastanti degli argomenti di Gorgia¹²⁰. Platone, precisa Husserl, non riuscì infatti *a prendere sul serio* l'idea gorgiana che la trascendenza stessa potesse essere un enigma. Egli poté, al massimo, ammettere la problematicità della trascendenza dell'essere *apparente* (di ciò che è *per noi*, del mondo *sensibile* correlato della sensibilità e della *doxa* etc.), non quella dell'essere *vero e proprio* (di ciò che è *in sé*, del mondo delle *idee* correlato del pensiero razionale de dell'*epistêmê*). Pure, obietta Gorgia, tanto la *doxa* quanto l'*epistêmê* sono, malgrado tutto, semplici attività soggettive che hanno la pretesa di conoscere l'essere – ma «che cosa importa all'essere del nostro conoscere?»¹²¹.

L'esame husserliano dell'idea della filosofia nel suo sviluppo storico mostra allora come i sofisti siano all'origine della più grande *rivoluzione incompiuta* nel mondo antico.

Una *rivoluzione* – poiché è stato l'avvento della sofistica a costringere i filosofi a interrogarsi sull'idea stessa di filosofia, a prendere coscienza del bisogno di una filosofia prima dagli «inizi» sicuri. Le grandi intuizioni dei presocratici non bastano per resistere al grande gioco della sofistica. È appunto in tal senso, allora, che, per Husserl, Platone è il primo vero filosofo: perché prende sul serio il sofista Protagora, ne incorpora e discute le dottrine nei suoi dialoghi *come se fossero cose serie*. E lo fa, potremmo aggiungere, giocando a sua volta con i vari sofisti nei suoi dialoghi (il Trasimaco della *Repubblica*, l'Ippia dei due dialoghi omonimi, il Protagora del *Teeteto* etc.). Alla ricerca di una verità oggettiva Platone non ignora il sofista che negava per gioco l'oggettività della verità, ma, per così dire, lo ingloba per non morire.

¹¹⁸ Hua-Mat IX, pp. 24-28.

¹¹⁹ Ivi, p. 28-32.

¹²⁰ Hua XXV, p. 137.

¹²¹ Hua XXV, p. 136.

Incompiuta – perché, come appena ricordato, secondo Husserl, Platone non ha saputo cogliere il gioco di Gorgia. Mettendo Parmenide davanti l'immagine del suo doppio, Gorgia ha fatto quel che nessun filosofo del suo tempo avrebbe saputo fare: rendere enigmatica la trascendenza del mondo. «Il fatto più naturale del mondo» – e cioè il fatto che facciamo esperienza e pensiamo *soggettivamente* delle cose che sono *oggettivamente* in sé – «diventa improvvisamente il più sorprendente degli enigmi» (*zur erstaunlichsten [...] Rätsel*)¹²². L'affascinante tesi di Husserl è che Gorgia avrebbe messo Platone di fronte alla possibilità di un secondo *thaumazein*, lo stupore trascendentale¹²³. Ma Platone non riesce a stupirsi di fronte all'enigma della coscienza e della sua capacità di accedere alla trascendenza. Forse perché pensa che affermando che «anche se qualcosa esistesse non potrebbe essere conosciuto», Gorgia l'ha giusto sparata grossa. Ma, per Husserl, l'incapacità platonica di pendere sul serio il gioco gorgiano ha una motivazione profonda. Platone ha del tutto ragione: *negando l'essere e la conoscenza Gorgia l'ha davvero sparata grossa*. Ma è proprio in questo che si trova il suo più grande contributo alla filosofia. Perché solo per scherzo un Greco avrebbe potuto neutralizzare la trascendenza del mondo. Ed ecco perché, per Husserl, il secondo vero filosofo, colui che prenderà davvero sul serio Gorgia e introietterà di nuovo il sofista, per non far morire la filosofia degli stenti speculativi di una scolastica ormai morente, sarà, diversi secoli più tardi, Cartesio¹²⁴.

Scrivere una storia dell'idea della filosofia che riconosca ai sofisti un ruolo centrale vuol dire, allora, non soltanto *giustificare l'esistenza della fenomenologia trascendentale*, ma anche *chiedersi cosa sia la filosofia stessa nel momento in cui la sua esistenza è minacciata*. Minacciata dal positivismo, che, come Husserl dirà nella *Krisis* «decapita» (*enthauptet*) la filosofia, liquidando quelle ambizioni teoretiche che già i Presocratici consideravano essenziali e che la rivoluzione platonica aveva saputo rilanciare¹²⁵. Minacciata dalla proliferazione incontrollata di visioni del mondo di ogni genere, basate su intuizioni non meno profonde e affascinanti ma altrettanto fragili di quelle avanzate dai Presocratici¹²⁶. Minacciata dall'accademismo bolso dei dipartimenti universitari e dei congressi filosofici, in cui «si incontrano i filosofi ma non le filosofie»¹²⁷. Minacciata infine da quella che Husserl considera come la mancanza di «radicalità» degli stessi filosofi genuini, di quelli che credevano *nell'idea di filosofia* e che si erano anche avvicinati alle *Ricerche logiche*, ma si erano poi fermati davanti all'esigenza di sfidare l'atteggiamento naturale e *dare ragione*, addirittura, della trascendenza del mondo.

Contro una filosofia positivista decapitata, una filosofia sparpagliata in visioni del mondo giustapposte, una filosofia istituzionale svuotata dei suoi compiti teoretici infiniti e una filosofia certo rigorosa ma non abbastanza radicale – le lezioni di Husserl raccontano la storia di una *filosofia sdoppiata*. Diversamente da Brentano e Heidegger, Husserl non pensa affatto che Aristotele sia il culmine della filosofia antica, né divide la storia della filosofia in «fasi», alcune delle quali sarebbero caratteristiche di periodi di «decadenza» o «oblio». La storia dell'idea di filosofia è per lui la storia del conflitto costantemente rinnovato, tra la risolutezza della filosofia prima, nata con Platone, e l'«immortalità dello scetticismo» (*Unsterblichkeit des Skeptizismus*), nato con la sofistica¹²⁸. Per Husserl è allora necessario che gli eredi di Platone *prendano sul serio il gioco di Protagora e Gorgia* affinché non muoia un'idea di filosofia *non mutilata* dal positivismo – cui nessuna domanda è dunque estranea, neppure le domande più spinose relative all'esistenza umana; una filosofia *non arbitraria e immediatamente guidata da interessi pratico-assiologici* come una qualsiasi visione del mondo – dotata quindi di una forte componente teoretica, una riflessione sul metodo, una logica, una teoria della conoscenza e della verità, una consapevolezza dei suoi fini e dei suoi mezzi; una filosofia la cui comunità umana *non è*

¹²² Hua-Mat IX, p. 19.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Hua VII, pp. 58-63.

¹²⁵ Hua VI, p. 7.

¹²⁶ *Ivi*, p. 199.

¹²⁷ Hua I, p. 47.

¹²⁸ Hua VII, p. 57.

unita ai legami estrinseci di un semplice spazio istituzionale – poiché l'Accademia di Platone è piuttosto «l'unità di un luogo spirituale» [die *Einheit eines geistigen Raumes*], transnazionale e transgenerazionale, infinitamente aperto, in cui i membri possono criticarsi, confutarsi, correggersi, migliorarsi pur all'interno di una comune tendenza verso l'ideale asintotico della verità¹²⁹; una filosofia *transcendentale*, infine, come quella preconizzata da Husserl – i cui principianti comincino a filosofare a partire dal secondo *thaumazein*, quello di fronte all'enigma della coscienza.

Bibliografia

Opere di Franz Brentano

- EL 58 *Zur Klassifikation der Wissenschaften*, manoscritto inedito, senza data.
GGPh *Geschichte der griechischen Philosophie*, a cura di F. Mayer-Hillebrand, Francke, Bern 1963.
H 45 *Geschichte der Philosophie (altes Kolleg)*, manoscritto inedito, senza data.
M 96 *Metaphysik (Ontologie)*, manoscritto inedito senza data.
VPPh *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, a cura di O. Kraus, Meiner, Leipzig 1925.

Opere di Martin Heidegger

- GA VI/2 *Nietzsche 2*, in *Gesamtausgabe*, Bd. VI/2, a cura di B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997.
GA XII *Unterwegs zur Sprache*, in *Gesamtausgabe*, Bd. XII, a cura di F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985.
GA XXI M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. (Wintersemester 1925-1926)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. XXI, a cura di W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976.
GA XXII M. Heidegger, *Grundbegriffe der antiken Philosophie (Sommersemester 1926)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. XXII, a cura di F.-K. Blust, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993.
GA XXXIII *Aristoteles Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. (Sommersemester 1931)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. XXXIII, a cura di H. Hüni, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981.
GA XLVIII *Nietzsche: Der europäische Nihilismus (1940)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. XLVIII, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986.

Opere di Edmund Husserl

- Hua I *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana I*, a cura di S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1973.
Hua III/1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Husserliana III/1*, a cura di K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1977.

¹²⁹ Hua I, p. 47.

- Hua VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in *Husserliana* VI, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1976.
- Hua VII *Erste Philosophie (1923-4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, in *Husserliana* VII, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1956.
- Hua VIII *Erste Philosophie (1923-4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in *Husserliana* VIII, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1959.
- Hua XIX/2.1 *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, in *Husserliana* XIX/2.1, a cura di U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984.
- Hua XXIII *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, in *Husserliana* XXIII, a cura di E. Marbach, Nijhoff, Den Haag 1980.
- Hua XXV *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*, in *Husserliana* XXV, a cura di Th. Nenon & H.-R. Sepp, Nijhoff, Den Haag 1986.
- Hua-Dok III/4 *Dokumente III: Briefwechsel, Band IV: Die Freiburger Schüler*, a cura di K. Schuhmann, Kluwer, Den Haag 1994.
- Hua-Mat IX *Materialienband IX: Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1919*, a cura di H. Jacobs, Springer, Dordrecht 2012.

Altre opere

- Casadebaig, Ph. (2015), "Heidegger et Protagoras", *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, n. 85, pp. 3-42.
- Cassin, B. (1995), *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris.
- Cesalli, L. (2017), *Brentano philosophe de l'histoire de la philosophie*, in U. Zahnd (ed.), *Language and Method*, Rombach, Freiburg i. Br., pp. 357-374.
- Gadamer, H.-G. (1981), "Heidegger and the History of Philosophy", *The Monist*, vol. 64, n. 4, pp. 434-444.
- Majolino, C. (2023), *The Invention of Infinity. Essays on Husserl and the History of Philosophy*, Springer, Cham.
- Miller, B. A. (2011), *Rhetoric's Earthly Realm: Heidegger, Sophistry, and the Gorgian Kairos*, Parlor Press LLC, Anderson, South Carolina.
- Slama, P. (2020), "Protagoras, Nietzsche, Heidegger : de l'histoire de l'être à l'histoire des valeurs", *Methodos. Savoirs et textes*, n. 20, <https://journals.openedition.org/methodos/6982>.

DOMINIQUE PRADELLE*

EMPIRISME ET PHÉNOMÉNOLOGIE:
HUSSERL ET L'EMPIRISME HUMIEN

Abstract: *Empiricism and Phenomenology: Husserl and Human Empiricism*

What position does English empiricism, especially Hume's, occupy within the history of philosophy as conceived by Husserl? Did English empiricism anticipate the phenomenological problem of the transcendental constitution of objects by consciousness or, on the contrary, act as an epistemological obstacle by failing to recognize the intentional essence of consciousness? Leaving aside the question of Husserlian nominalism, we focus here on what Husserl calls his *fictionalism*, i.e. his theory of object identity as a fiction produced by the imagination. The contribution of Hume's empiricism to transcendental phenomenology is to have thematized the field of *cogitationes*, where Descartes had concentrated on the evidence of the *cogito* alone, and to have posed the problem of the relation of consciousness to an external and permanent object. But his essential limitation is to have conceived this field on the model of material nature, and to have sought to provide a genetic explanation for the shared belief in the existence of external objects; in so doing, he misses the intentional essence of consciousness and the ideal status of the external thing.

Keywords: Associationism, Constitution, Empiricism, Exteriority, Fictionalism, Imagination, Immanence, Intentionality, Permanence, Phenomenology

«Elle ne parvenait pas à réfléchir.
Mais elle continuait à *voir*.
L'image restée devant ses yeux
avait le relief indiscutable de la réalité»
(R. Martin du Gard, *Les Thibault*, «L'été 1914»)

Quelle position occupe l'empirisme anglais – spécialement celui de Hume – au sein de l'histoire de la philosophie telle que la conçoit Husserl ? L'empirisme anglais a-t-il joué pour ce dernier le même rôle que pour Kant (celui d'éveilleur) ou a-t-il à l'inverse obstrué la voie aux véritables découvertes ? A-t-il anticipé à ses yeux la problématique phénoménologique de la constitution transcendante des objets par la conscience pure ou, au contraire, eu la fonction d'obstacle épistémologique en méconnaissant, par la réduction de l'objet à un complexe de vécus, l'essence intentionnelle de la conscience et en interdisant par avance, par la réduction de l'étant au seul étant individuel, tout accès aux généralités d'essence ? Ou, à une telle alternative, faut-il substituer la thèse d'une conjonction des contraires : à savoir qu'à l'instar de Galilée, l'empirisme se caractériserait par un «génie à la fois découvrant et recouvrant» (*entdeckender und verdeckender Genius*)¹ ? En outre, l'empirisme s'incarne aux yeux de Husserl dans trois philosophes, à savoir Locke, Berkeley et Hume ; mais au sein de cette constellation ternaire, quelle est l'importance respective de chacun ? et leurs thèses sont-elles assez homogènes pour dessiner la position d'un empirisme unifié ?

Pour répondre à cette question, partons de la conception husserlienne de l'histoire de la philosophie.

Cette dernière est d'essence *téléologique*² : elle possède en effet une «unité spirituelle» dans l'exacte mesure où elle est traversée par une «force pulsionnelle» (*Triebkraft*) qui en constitue le moteur interne et la vectorise vers une tâche (*Aufgabe*) qui, aspirant à

* Sorbonne Université / Archives Husserl de Paris (CNRS / PSL).

¹ *Krisis* § 9h, Hua VI, p. 53.

² *Ivi*, § 15, Hua VI, p. 74.

s'accomplir dans le devenir historique de la philosophie, en représente le *telos*; ce *telos* s'identifie à son tour à la «*forme ultime* [Endform] de la philosophie transcendante – en tant que phénoménologie»³. À partir de là, toute l'histoire de la philosophie est censée s'articuler en une tension entre *archè* et *telos*, «instauration originelle» (*Urstiftung*) et «instauration finale» (*Endstiftung*): si le sens de la philosophie est censé se concentrer dans la phénoménologie transcendante conçue comme science apodictique des structures constitutives de la conscience pure, il a émergé à l'orée de l'histoire grâce à son instauration originelle grecque, en laquelle s'opère la conjonction de Platon – émergence de l'Idée de science orientée sur la «validité définitive» et fondée sur le «principe socratique de justification radicale» (*Rechenschaftsabgabe*) et le recours à des «principes puisés dans l'évidence»⁴ – avec Aristote et les Stoïciens – fondation de la logique des propositions et des prédicats, ainsi que de l'objectualité idéale des formations logiques⁵.

Or, dans l'espace historique qu'ouvre l'écart qui sépare les instaurations originelle et finale prennent place des réinstaurations de sens (*Nachstiftungen*) qui mettent en jeu l'articulation de trois figures centrales: Descartes, l'empirisme anglais et Kant. Leur fonction est double: d'une part, répéter et modifier le sens originel grec de la philosophie, d'autre part en anticiper le sens ultime, qui est identifié à la phénoménologie transcendante. Mais en réalité, le sens téléologique prime sur l'originel: les grandes figures de la philosophie moderne ont pour fonction essentielle de *préfigurer la phénoménologie transcendante*; toutefois, vu qu'elles ne le font que *partiellement* et n'en anticipent que certaines facettes tout en en voilant d'autres, elles sont frappées d'une ambivalence essentielle, chacune étant à la fois (derechef, à l'instar de Galilée) découvrante et recouvrante. La méthode herméneutique qui régit la lecture husserlienne de l'histoire de la philosophie s'avère donc obvie. C'est, d'une part, une *démarche herméneutique rétrospective* qui, régressant depuis l'idéal d'une philosophie apodictique, autofondatrice, eidétique et réflexive, en détermine les avant-courriers, et assimile ainsi la phénoménologie au *telos* qui constitue la *dynamis* de toute l'histoire en même temps que l'objet d'une volonté intergénérationnelle inconsciente⁶. D'autre part, une *herméneutique ségrégative* qui, en chaque doctrine, sépare le bon grain de l'ivraie: en chacune, il faut en effet distinguer ce qui anticipe la phénoménologie transcendante et correspond au *telos* de l'histoire de la philosophie, de ce qui au contraire en recouvre l'Idée et en retarde l'accomplissement; s'il est question d'une réactivation qui est censée réveiller et rendre à nouveau vivant le fond des doctrines⁷, il s'agit là d'une *réactivation sélective* qui, à l'instar de l'histoire des sciences selon Bachelard, sépare le passé valide du passé périmé.

Nous pouvons à présent entrer davantage dans les détails.

1. Cartésianisme vs. Empirisme: unité formelle du cogito, champ descriptif des cogitationes

Descartes, l'empirisme anglais et Kant entrent dans un jeu de correction mutuelle, chacun anticipant un aspect de la phénoménologie que n'ont pas découvert les deux autres. Écartons Kant, pour ne conserver que l'articulation entre Descartes et l'empirisme. Le «sens de l'histoire de l'esprit moderne» réside pour Husserl dans la *lutte entre objectivisme et transcendantalisme*, entre une philosophie dirigée vers le monde et les objets en soi et une pensée orientée vers le sujet et les configurations essentielles de la conscience pure⁸. Et cette histoire est traversée par deux lignes téléologiques, l'une négative et l'autre positive: la seconde tendant vers la forme ultime qu'est la phénoménologie transcendante, tandis que la première en est l'exacte antithèse et en opère le recouvrement. Or, Descartes joue à cet égard le rôle de père fondateur de *l'ensemble* de la philosophie moderne: il est en effet l'«instaurateur originel» [*Urstifter*] non

³ Ivi, § 15 et 14, Hua VI, pp. 71-72.

⁴ *Erste Philosophie*, Bd. I, 2. Vorles., Hua VII, pp. 11-13.

⁵ Ivi, Bd. I, 2. Vorles., Hua VII, pp. 17-24.

⁶ *Krisis*, § 15, Hua VI, pp. 73-74.

⁷ Ivi, § 15, Hua VI, pp. 72-73.

⁸ Ivi, § 14, Hua VI, pp. 70 (titre) et 71.

d'une seule, mais des *deux* tendances opposées – «tant de l'Idée moderne du rationalisme objectiviste que du motif transcendantal qui le brise»⁹. Pourquoi cela?

C'est aisé à comprendre. En accomplissant l'*epochè* de la validité de toutes les sciences et du monde présentifique, les *Meditationes* I et II mettent au jour la sphère absolue des *cogitationes* et de l'*ego cogito* situés hors du monde et précédant tout monde; simplement, de cette découverte fondamentale Descartes ne fait rien, mais il l'abandonne.

1.1. La thématization des cogitationes comme champ descriptif

D'une part, il ne fait pas de cette sphère de données absolues le thème d'une science descriptive qui explorerait les configurations intentionnelles de la conscience pure, c'est-à-dire la typique des *cogitationes* et de leur corrélation *a priori* avec des *cogitata*. Au contraire, il transforme cet *ego cogito* en forme vide qui se répète à l'identique en toute *cogitatio*:

Par opposition à Descartes, nous nous consacrons plus profondément à la tâche qui consiste à *dégager le champ infini de l'expérience transcendantale* [Freilegung des unendlichen Feldes transzendentaler Erfahrung]. L'évidence cartésienne, celle de la proposition «*ego cogito, ego sum*», demeure stérile [ohne Frucht]¹⁰

L'entreprise échoue, bien qu'il [...] découvre effectivement dans l'*ego cogito* le point, ou plutôt le sol archimédien inébranlable, le domaine de travail [Arbeitsfeld] absolument certain et nécessaire aux premières fondations [ersten Grundlegungen]. Or, précisément, que le *cogito* constitue un tel champ de travail et ce que doivent être le genre et la méthode d'un tel travail, voilà ce que Descartes ne découvre pas [...] ¹¹.

Pourquoi la pensée cartésienne souffre-t-elle d'un tel manque? C'est que les trajets respectivement accomplis par Descartes et Husserl vont en sens inverse. Ce qui importe au premier, c'est de dégager en toute *cogitatio* l'évidence première et fondatrice du *cogito*, de rapporter tous les modes intérieurs à l'attribut principal «pensée» et de référer ce dernier à la forme invariable de l'opérateur «je pense que...». C'est donc de régresser de la multiplicité des *cogitationes* à l'unité formelle de l'*ego cogitans* qui se trouve à son fondement; mais jamais la pluralité diversifiée de modalités intentionnelles de la conscience d'objet ne devient en tant que telle pour Descartes un domaine thématique à décrire et un chantier de théorisation. Or ce qui importe à Husserl, c'est justement la multiplicité de *cogitationes* dans leur relation aux *cogitata* qu'elles amènent à l'apparition: toute *cogitatio* est certes assimilable à une modalité active ou passive du *cogito*¹², mais loin que l'enjeu se limite à révéler l'unité formelle de l'*ego cogitans* sous la pluralité des *cogitationes*, elle est au contraire de mettre en lumière la spécificité de chaque *cogitatio*, à savoir sa structure noético-noématique ou sa modalité particulière de rapport à un *cogitatum*.

Telle est précisément la fonction correctrice qu'exerce l'empirisme anglais vis-à-vis de la profondeur stérile de la pensée cartésienne: *transformer en champ thématique la multiplicité des cogitationes envisagées dans leur particularité concrète* – ou, pour reprendre la formule de Gurwitsch, élaborer une *théorie du champ de la conscience*¹³. La doctrine des empiristes est ainsi marquée d'une ambivalence de fond: négligeant la profondeur de la découverte cartésienne, ils n'en ont pas réactivé l'évidence de la sphère de la conscience pure; mais en dépit de cette limite essentielle, ils ont ressaisi en sa concrétude la tâche qui avait échappé à Descartes.

Ainsi, Locke assimile l'*ego* cartésien à l'«âme humaine», c'est-à-dire une intériorité purement psychologique et naturalisée¹⁴; cependant, malgré cette naturalisation de la conscience, il entend déployer une «description systématique du développement

⁹ *Krisis*, § 16, Hua VI, p. 74.

¹⁰ *Cart. Medit.*, § 13, Hua I, p. 69.

¹¹ *Erste Philos.* I, Hua VII, p. 144.

¹² *Ideen* I, § 80, Hua III/1, p. 179.

¹³ Gurwitsch (1957).

¹⁴ *Erste Philos.* I, 11-14. Vorles., Hua VII, pp. 75, 79, 84-85, 87, 96, 100 – *Krisis*, § 22, Hua VI, pp. 86-87.

psychologique» et élucider le «développement [Entwicklung] de l'entendement, de la faculté de connaître»¹⁵, et déploie ce motif génétique en «reven[ant] aux sources originaires de l'intuition, de l'évidence», c'est-à-dire à la sphère close sur soi de «l'être donné dans l'évidence immédiate» ou des «données de l'expérience interne», qu'il décompose en éléments et soumet à une analyse génétique¹⁶. Berkeley prolonge cette tendance lockienne vers une «philosophie purement immanente» en purifiant sa doctrine de toutes ses présuppositions transcendantes, notamment de toute naturalisation de l'âme; ce faisant, il fonde la «première théorie immanente [...] du monde matériel», «la première tentative systématique pour élaborer une théorie intelligible de la constitution du monde réel [...] dans la subjectivité connaissante»¹⁷. Enfin, Hume déploie certes un «naturalisme» (*Naturalismus*) qui réifie la conscience en la concevant comme une quasi-nature analogue à la nature matérielle, ainsi qu'un «mauvais empirisme» qui réduit les faits de l'expérience interne à des concepts empiriques pour en «établir ensuite, par induction, des lois empirique»¹⁸; mais loin de concevoir l'unité de la chose extérieure comme étant donnée en soi, il la transforme en problème philosophique en s'installant dans la sphère immanente des sensations, pour poser la question de l'émergence de la conscience de chose identique:

comment en arrivons-nous à chaque fois, en dépit du changement de ses éléments, à voir un [complexe de sensations immanentes] comme étant la *même* chose tantôt altérée, tantôt inaltérée? [...] de quel droit lui accorder une existence indépendante de la perception ou non-perception actuelle? [...] Cette unité, précisément, de la chose identique –, voilà qui désigne l'un des principaux problèmes de Hume¹⁹.

Le problème de Hume est ici le suivant : comment la conscience, en son immanence, en vient-elle et peut-elle en venir à poser et à intuitionner des objets transcendants [*Wie kommt das Bewußtsein in seiner Immanenz dazu und kann es dazu kommen, transzendente Gegenstände zu setzen und anzuschauen*]?²⁰

En d'autres termes, malgré son absence de radicalisme, l'empirisme (spécialement sous sa forme humienne) *préfigure le problème de la constitution des objets dans la conscience pure*: loin d'être données d'avance comme toutes faites, l'identité et la constance des objets extérieurs deviennent un problème, celui de la compatibilité et de la corrélation entre la multiplicité fluente des *cogitationes* subjectives et l'unité permanente de l'objet; et son mérite essentiel est de s'être replacé au sein de la sphère immanente des *cogitationes* pour explorer concrètement comment, à partir de leur renouvellement constant, peut se profiler l'unité des choses extérieures. Le terme même d'empirisme en vient dès lors à signifier deux choses: le retour au champ d'immanence réelle que sont les *cogitationes* absolument données; et, sur ce fondement, la position du problème du rapport à des objets permanents. C'est pourquoi il existe un double «facteur formel qui constitue la légitimité permanente de l'empirisme»²¹: *l'intuitionnisme descriptif* et la *problématique de la constitution*.

1.2. L'empirisme comme récusation de l'objectivisme

L'empirisme anglais effectuée, par rapport à Descartes, une seconde correction essentielle.

Ainsi que nous l'avons dit, l'essence téléologique de l'époque moderne se situe sous le signe du *polemos*: elle se confond avec la *lutte entre objectivisme et transcendantalisme* – entre un réalisme qui, admettant le monde des objets comme étant en soi et donné d'avance, se pose seulement la question du mode d'accès à un tel monde, et une philosophie d'orientation subjective qui interroge l'origine de l'être des objets d'expérience préscientifique au sein des opérations de la conscience pure²². Et la philosophie

¹⁵ *Erste Philos.* I, 11. Vorles., Hua VII, p. 76.

¹⁶ Ivi, 20-21. Vorles., Hua VII, pp. 146 et 148.

¹⁷ Ivi, 21. Vorles., Hua VII, pp. 149-150.

¹⁸ Ivi, 24. Vorles., Hua VII, p. 170.

¹⁹ Ivi, 25. Vorles., Hua VII, p. 174.

²⁰ Ivi, Beilage xvi, Hua VII, p. 360.

²¹ Ivi, 20 Vorles., Hua VII, p. 146.

²² *Krisis*, § 14, Hua VI, pp. 70-71.

cartésienne offre à cet égard un double versant: d'un côté, par sa découverte de la conscience pure il est le «proto-instaurateur» (*Urstifter*) de la philosophie transcendantale; mais de l'autre, il l'est également de «l'Idée moderne du rationalisme objectiviste», du «rationalisme physicien» (*physikalistische[r] Rationalismus*) ou d'une «philosophie conçue comme “mathématique universelle”» (*Philosophie als „Universalmathematik”*)²³. Or, la fonction qu'a l'empirisme anglais au sein de l'histoire de la philosophie est précisément d'avoir amorcé une saine réaction sceptique contre l'objectivisme prédominant qui s'est déployé dans le sillage de Descartes²⁴.

Comment cela? Comment Husserl peut-il accorder à la doctrine cartésienne la qualification si paradoxale d'*objectivisme*?

Les *Meditationes* I et II ont mis en œuvre une double démarche. Par la recherche d'une connaissance absolument fondée et apodictique, Descartes y effectue une «critique radicale de la connaissance objective»: non seulement il met en suspens et en question la validité de la connaissance scientifique, c'est-à-dire de toutes les sciences orientées sur des domaines d'objets (mathématique, physique, biologie), mais il le fait aussi pour celle de l'expérience préscientifique des objets sensibles, affectant ainsi de l'indice du problème le monde perceptif, qui forme la «strate la plus basse de toute connaissance d'objet»; il déploie ainsi une «*epochè* quasi-sceptique» radicale et universelle²⁵. Et au seuil de la *Meditatio* II, il découvre l'*ego cogitans* à titre de donnée indubitable située au fondement de toute *cogitatio* et de tout rapport à un *cogitatum*. Comment, dès lors, Descartes peut-il bien être à l'origine du courant objectiviste de la pensée moderne?

Il l'est dès la *Meditatio* III, puis dans la V^e et VI^e. En effet, dans la III^e Descartes, abandonnant l'intuition directe du *cogito, sum*, prend l'énoncé *ego cogito* pour un «axiome apodictique» servant de fondement à une succession d'inférences ou de démarches démonstratives²⁶. La première est la preuve de l'existence de Dieu dite par les effets²⁷, d'où il s'ensuit que Dieu, possédant toutes les perfections, ne saurait être trompeur²⁸, d'où il découle à son tour que «tous les enseignements de la nature comportent quelque vérité» et qu'en dépit de leur confusion, les données sensibles indiquent plus souvent le vrai que le faux²⁹. En outre, toute vérité devant être affirmée par la volonté ou faculté de juger après avoir été perçue par l'entendement, la véracité divine implique que nulle perception claire et distincte ne saurait être fallacieuse³⁰; en particulier, touchant les choses extérieures, nous les connaissons clairement et distinctement pour autant que nous ne leur attribuons pas de qualités sensibles semblables à nos données sensorielles (couleurs, douleurs, etc.)³¹, mais uniquement une étendue tridimensionnelle possédant grandeur et mouvement³². De là découle la géométrisation des corps: la matière étant identique à l'étendue, la connaissance géométrique s'applique d'emblée aux corps extérieurs, qui ne comprennent en eux aucune qualité qui soit irréductible à une propriété purement géométrique (dureté, pesanteur, etc.)³³. C'est pourquoi, aux yeux de Husserl, Descartes pose les fondements d'un «rationalisme mathématique» qui est en même temps un «rationalisme physicaliste» (*physikalistische[r] Rationalismus*)³⁴: d'un côté dans la mesure où, partant d'un réalisme du monde extérieur, il admet la possibilité d'en obtenir une connaissance fondée; de l'autre parce que cette connaissance procède méthodiquement selon le *mos geometricus*, c'est-à-dire de façon démonstrative et en appliquant les notions des figures et mouvements géométriques³⁵.

²³ Ivi, § 16, Hua VI, pp. 74-75.

²⁴ Ivi, § 13 et 21, Hua VI, pp. 68 et 85.

²⁵ Ivi, § 17, Hua VI, pp. 77-78.

²⁶ *Cart. Medit.*, § 10, Hua I, p. 63.

²⁷ Descartes (1964a), *Medit.* III, pp. 40-51 (IX, 31-41).

²⁸ Ivi, *Medit.* III, AT VII, p. 52 (IX, 41).

²⁹ Ivi, *Medit.* VI, AT VII, p. 80 (IX, 64).

³⁰ Ivi, *Medit.* IV, AT VII, pp. 61-62 (IX, 49-50).

³¹ Descartes (1964b), I, art. pp. 68-70, AT IX-1, pp. 56-58.

³² Ivi, II, art. 4, 8-11, AT IX-1, pp. 65 et 67-69.

³³ Ivi, II, art. 4 et 11, AT IX-1, pp. 65 et 69.

³⁴ *Krisis*, § 16, Hua VI, p. 75.

³⁵ *Krisis*, § 21, Hua VI, p. 85.

C'est précisément à un tel *réalisme* et un tel *mathématisme* que s'oppose l'empirisme de Berkeley et Hume (qui, à cet égard, ont une importance plus grande que Locke), par une réaction sceptique qui prolonge le scepticisme antique³⁶.

En premier lieu, ils mettent en question l'«*objectivisme mathématisant*» (mathematisierende[r] Objektivismus) de Descartes, c'est-à-dire la scientificité de la mathématique et de la physique³⁷.

Tout d'abord, celle de la science physique. Dans sa critique des idées abstraites, Berkeley exclut toute applicabilité des connaissances mathématiques à la physique: il utilise en effet l'argument de l'inséparabilité entre l'idée de l'étendue et celles des qualités visuelles et tactiles pour en déduire qu'à l'instar de celles-ci, l'idée d'étendue a son siège dans le sujet et non dans une réalité extérieure; la géométrie ne saurait donc régir de monde extérieur, mais s'applique uniquement à des configurations mentales³⁸. Quant à Hume, il met en question la nécessité de la relation physicienne de causalité, montrant qu'il s'agit là d'une «chose de fait» (*Matter of Fact*) dont le contraire est possible, qui dérive entièrement de l'expérience et est un produit de l'habitude subjective suscitée par la répétition de consécutions semblables³⁹. Le domaine de la science physique perd ainsi toute consistance ontologique, l'étendue se réduisant à une modalité de la pensée et la causalité, à un pur produit de l'imagination sur fond d'association des idées.

Plus complexe est le cas des mathématiques. Il ne s'agit pas d'affirmer que Berkeley et Hume récusent la validité de la rationalité mathématique en tant que telle, puisque Hume reconnaît au contraire aux mathématiques une supériorité qui tient à la clarté et à la détermination précise de leurs idées, ainsi qu'à la nécessité absolue qui revient aux relations entre idées (*Relations of Ideas*) dont elles traitent⁴⁰.

Cependant, loin de posséder pour Berkeley un être véritable, les idées qui sont au fondement de l'arithmétique (celles d'unité et de nombre entier) et de la géométrie (celles des figures, dont l'exemple est celle du triangle) se réduisent à de «simples fictions de l'esprit»: en effet l'idée générale de triangle, étant celle d'un triangle général qui ne possède aucune des propriétés des triangles particuliers (rectangle, équilatéral, isocèle, etc.) tout en les comprenant toutes, ne saurait être une idée effective ou actualisable dans l'esprit⁴¹.

Quant à Hume, à toute notion géométrique il attribue le statut de «pure fiction de l'esprit» (*mere fiction in the mind*), bien que «très naturelle» (*very natural*). Si en effet l'on définit l'égalité entre deux courbes par leur congruence (*congruity*), c'est-à-dire leur superposabilité en toutes leurs parties, elle demeure impossible à déterminer empiriquement, vu que ces courbes sont divisibles à l'infini et comportent des parties infimes qui, n'étant pas perceptibles par les sens, ne sont ni mesurables ni comparable; nous corrigeons alors cette absence de mesure par l'invention d'un «critère purement imaginaire d'égalité» (*some imaginary standard of equality*) par lequel nous faisons se correspondre exactement les parties infimes de chacune des courbes⁴². De la sorte, si la différence entre une ligne courbe et une droite saute aux yeux pour les sens, il demeure toutefois «impossible d'en donner une définition qui fixe les limites précises qui les séparent», du fait de leur divisibilité infinie; si nous en distinguons bien l'«impression globale» (*entire impression*) ou l'«aspect d'ensemble» (*united appearance*), nous ne pouvons déterminer en toutes leurs parties l'«ordre selon lequel les lignes progressent de point en point», ce qui nous conduit à «former l'idée vague d'un critère parfait pour ces figures» (*form a loose idea of a perfect standard*); aussi l'idée de ligne droite n'est-elle pas définissable, puisqu'on ne saurait en fonder la notion sur l'idée vague et indéterminée (*loose and undeterminate*) de distance la plus courte entre deux points⁴³.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, § 13 et 24, Hua VI, pp. 68-69 et 93.

³⁸ Berkeley (1949a), part. I, § 10 et 14.

³⁹ Hume (2000), pp. 24-45 (trad. fr., 95-163) – Hume (2007), Book 1, Part 3, Sect. 2-4 (1.3.2-4), pp. 52-59.

⁴⁰ Hume (2000), Sect. VII, § 1 et Sect. IV, § 1, pp. 49 et 24.

⁴¹ Berkeley (1949a), Introd., § 13, First Part, § 12 et § 118-132.

⁴² Hume (2007), 1.2.4, CEWDH 1, pp. 35-37.

⁴³ Ivi, 1.2.4, CEWDH 1, p. 37. On notera juste que pour Hume le statut des mathématiques n'est pas homogène, car il n'en va pas de même de l'arithmétique: par opposition à la géométrie, celle-ci dispose bien

C'est donc le domaine tout entier des notions géométriques qui perd toute consistance: bien que réputées exactes, non seulement ces notions se réduisent à de simples fictions mentales, mais elles souffrent d'indétermination, faute de méthode permettant d'en déterminer l'égalité ou l'inégalité. En termes husserliens, loin d'être des Idées limites exactes, elles se réduisent pour Hume à des essences vagues, anexactes ou morphologiques: ce ne sont pas des «figures limites» (*Limes-Gestalten*) déterminées «dans une identité absolue» (in absoluter Identität), pour lesquelles il existerait un critère précis de détermination ou de subsomption sous une espèce, mais des formes typiques définies par l'allure générale qu'elles ont pour le regard⁴⁴. Loin d'être le règne de l'exactitude (*Exaktheit*), la géométrie est donc celui de l'*anexactitude morphologique*.

Ainsi s'écroule, avec la physique et la géométrie, le double socle théorétique de l'objectivisme cartésien.

Mais surtout, ce que mettent en doute Berkeley et Hume ne se réduit pas à la validité des seules productions de la raison physiciennes, mais s'étend à l'*objectivisme en général* (der Objektivismus überhaupt)⁴⁵: à savoir l'indépendance ontologique du monde extérieur, son existence en soi, indépendamment des actes de la conscience percevante – par conséquent, non seulement à la validité du monde scientifique déterminé par les actes de l'entendement mais, à un niveau plus profond, à l'être en soi du «monde préscientifique pris au sens qu'il a dans la vie quotidienne» (*vorwissenschaftliche Welt im alltäglichen Sinne*), d'un monde qui précède et fonde toutes les opérations méthodiques de la pensée physicienne (idéalisations géométriques, inférences, etc.)⁴⁶. Dans cette optique, la fonction essentielle de l'empirisme est de poser le problème de la constitution non seulement au niveau fondé ou superstructurel de la théorie de la connaissance, mais déjà au niveau fondateur ou infrastructurel du monde perceptif et sensible: loin que le doute ne touche que les prétentions de la mathématisation galiléenne de la nature tandis que la matière serait considérée comme existant en soi et prédonnée, cette dernière se voit mise en question en son être.

En-deçà de la légitimité de la physique mathématique et du principe de causalité, c'est donc le *réalisme du monde sensible* qui se voit ainsi affecté de l'indice du problématique.

2. La double face de l'empirisme : philosophie purement immanente vs. fictionnalisme

Concentrons-nous à présent sur la doctrine humienne.

Aux yeux de Husserl, elle est affectée d'une ambivalence de fond et offre un visage de Janus à deux versants, l'un négatif et l'autre positif; elle pose en effet les bons problèmes, tout en en donnant une solution sceptique qui conduit à l'absurdité et à la «*banqueroute de la connaissance objective*» (Bankrott der objektiven Erkenntnis)⁴⁷.

Pourquoi cela?

Considérons le versant positif: l'écorce extérieure des «problèmes confus et absurdes» abrite le noyau de «problèmes très profonds, importants et significatifs» (*tiefe, bedeutsame und sinnvolle Probleme*) qui confèrent à la doctrine humienne une «puissance de développement» (*Entwicklungskraft*) téléologique et historique⁴⁸. Quels sont ces problèmes? Hume a posé les fondations d'une «psychologie purement immanente» (*rein immanente [...] Psychologie*): il fait en effet retour à la sphère des «événements survenant dans la sphère des perceptions» (*Vorkommnisse in der Sphäre der Perzeptionen*), à savoir aux impressions et aux idées qui en sont les traces rémanentes – *cogitationes* qui sont des données absolues, réellement incluses dans le champ de la conscience⁴⁹.

Tel sont en effet, chez Hume, le principe brentanien selon lequel «rien n'est jamais réellement présent à l'esprit que ses perceptions, c'est-à-dire les impressions et les idées» (*nothing is ever really present with the mind but its perceptions or impressions and ideas*)

d'un critère exact d'identité entre deux nombres entiers, celui de la correspondance biunivoque entre les unités qui composent l'un et l'autre (ivi, 1.3.1, *CEWDH* 1, p. 51).

⁴⁴ *Krisis*, § 9a, Hua VI, 21-24 – *Ideen* I, § 73-74, Hua III/1, pp. 154-156.

⁴⁵ *Krisis*, § 24, Hua VI, p. 93.

⁴⁶ Ivi, § 13, Hua VI, p. 69.

⁴⁷ Ivi, § 23, Hua VI, p. 90.

⁴⁸ *Erste Philos.* I, 25. Vorles., Hua VII, p. 176.

⁴⁹ *Erste Philos.* I, 22. Vorles., Hua VII, pp. 155-156.

et le principe sceptique selon lequel «il nous est impossible ne serait-ce que concevoir ou de former une idée d'une chose spécifiquement différente des idées et des impressions » (*'tis impossible for us so much as to conceive or form an idea of any thing specifically different from ideas and impressions*)⁵⁰. Ce faisant, il affirme à la fois l'être absolument donné des *cogitationes* et l'impossibilité de sortir de leur sphère immanente pour poser une existence extérieure qui lui correspondrait en la transcendant: «en réalité, nous n'avancons pas d'un degré hors de nous-mêmes [*we never really advance a step beyond ourselves*] et ne pouvons concevoir aucune sorte d'existence, hormis les perceptions [*nor can conceive any kind of existence, but those perceptions*] qui sont apparues dans ces étroites limites»⁵¹. Un champ de *cogitationes* sans *cogitata*: Hume fait l'économie de toute présupposition transcendante concernant l'être en soi des objets extérieurs (mais aussi des Idées générales, du Je et de Dieu), afin d'interroger le mode de formation de la croyance subjective en ces objets à partir des données réellement immanentes que sont les impressions et les idées. C'est pourquoi, pour Husserl, le *Treatise* livre, en même temps que «le premier essai systématique d'une science des données pures de la conscience» ou d'une philosophie purement immanente, la «première esquisse systématique et universelle de la problématique concrète de la constitution» transcendantale⁵².

Considérons à présent le versant négatif. Il se résume en un mot ou une expression: *fictionnalisme* (*Fiktionismus*) ou «théorie fictionnaliste de la connaissance» (*fiktionalistische Erkenntnistheorie*)⁵³. De même que le psychologisme est un réductionnisme qui réduit toute entité à un ensemble de données ou de productions mentales, la fictionnalisme en est un qui, à toutes les entités, attribue le statut de pur et simple production fictionnelle. Aussi le fictionnalisme humien ne se réduit-il pas au seul *idéisme des choses externes*, mais est un *fictionnalisme généralisé à toutes les sortes d'entités distinctes des impressions et idées*: idées générales, corps extérieurs et personnes.

En premier lieu, toutes les «catégories de l'objectivité» (*Kategorien der Objektivität*), tant scientifiques que préscientifiques – c'est-à-dire toutes les notions générales qui se rapportent à la réalité – se réduisent à des fictions – ce qui, du même coup, attribue ce statut fictionnel à toute science du réel⁵⁴. En deuxième lieu, l'identité permanente des corps extérieurs se réduit aussi à une «fiction psychologique» (*psychologische Fiktion*): puisqu'il est impossible de sortir de la sphère des impressions et idées pour poser une existence extérieure qui s'en distingue et leur corresponde, il ne reste qu'à expliquer comment, à partir des *cogitationes* immanentes, se forme la fiction spontanée d'une existence externe – c'est-à-dire non pas le rapport à un *cogitatum*, mais un simple complexe de *cogitationes* possédant l'unité d'une idée composée⁵⁵. Enfin, loin que l'identité du Je ou de la personne soit donnée dans l'expérience, il ne s'agit là aussi que d'une fiction psychologique spontanée⁵⁶. Husserl aurait pu ajouter: Dieu lui-même se réduit pour Hume à une fiction.

Or, en théorie de la connaissance, un tel fictionnalisme a des conséquences dirimantes.

Si toute science est connaissance de ce qui est général ou se fonde sur cette dernière, le fictionnalisme vis-à-vis des idées générales rend toute science impossible et se supprime lui-même: si l'on ne peut connaître que des faits individuels, il est en effet impossible d'affirmer cette limitation dans sa généralité. En outre, si l'on ne peut sortir de la sphère d'immanence réelle des impressions et idées pour atteindre des objets, on aboutit à un *solipsisme*, à savoir un enfermement dans le champ de ses données idiopsychiques; s'il n'y a aucun droit à affirmer des vérités et des lois concernant les faits, on ne saurait non plus fonder la croyance en la causalité ou l'existence des corps

⁵⁰ Hume (2007), 1.2.6, *CEWDH* 1, p. 49.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Erste Philos.* I, 22. Vorles., Hua VII, p. 156.

⁵³ *Erste Philos.* I, 25. Vorles., Hua VII, 177 – *Krisis*, § 23, Hua VI, p. 88.

⁵⁴ *Krisis*, § 23, Hua VI, 89 – *Erste Philos.* I, 25. Vorles., Hua VII, p. 177.

⁵⁵ *Krisis*, § 23, Hua VI, 89 – *Erste Philos.* I, 25. Vorles., Hua VII, pp. 173 et 179.

⁵⁶ *Krisis*, § 23, Hua VI, 89 – *Erste Philos.* I, 20. et 25. Vorles., Hua VII, pp. 158 et 174.

extérieurs sur les lois de l'habitude, puisque ces dernières sont des lois relatives aux seuls faits. Le scepticisme débouche ainsi sur un irrationalisme⁵⁷.

Husserl exagère-t-il? Hume ne s'est-il pas contenté, comme l'expose Kant, de mettre en question le principe de causalité sans pour autant mettre en doute l'existence des corps extérieurs?

Si l'on ne lit que l'*Enquête sur l'entendement humain*, certes; mais si on lit le *Treatise*, il n'en est rien. En-deçà de la réduction de la loi de causalité à une inférence de l'imagination produite par l'habitude, Hume y met en question *toute identité en général, notamment celle des corps extérieurs*: puisque les impressions se renouvellent constamment à une vitesse extraordinaire sans qu'aucune puisse jamais faire retour à l'identique, comment se fait-il que, dans l'expérience perceptive, nous pensions avoir affaire à des objets extérieurs stables? Comment passe-t-on de la multiplicité fluente des impressions à la perception d'objets identiques et permanents? Telle est la question génétique que pose Hume : celle de *l'origine et de la formation des thèses d'identité* – une question qui, aux yeux de Husserl, aurait échappé à Descartes et à Kant⁵⁸.

Quant à la réponse que donne Hume à ce problème, elle se concentre tout entière dans le passage suivant :

[Hume] traite la connaissance humaine comme un scène où la raison et l'imagination se présentent comme acteurs et, tels d'irréductibles adversaires, se détruisent mutuellement. La raison a sa sphère d'influence strictement délimitée, dont la borne porte l'inscription: Absurdité [*Widersinn* = contresens]. À l'intérieur de cette sphère de légitimité, il n'y a que des idées et des relations entre idées, mais rien qui ressemble à un monde réel [*reale Welt*]. Celui-ci relève du domaine d'une autre faculté, celle de l'imagination» [*Einbildungskraft*] qui, en vertu de lois psychologiques immanentes, notamment celles de l'association des idées et de l'habitude (mais pas seulement), produit la nature dont on fait l'expérience comme une production fictive [*die erfahrene Natur als ihre fiktive Schöpfung hervorbringt*], s'autorisant ainsi en secret des franchissements de frontière illégitimes, voire absurdes [*rechtlöse, ja widersinnige Grenzüberschreitungen gestattet*]⁵⁹.

Qu'est-ce que cela signifie? Pourquoi, au-delà du domaine des relations nécessaires entre idées, est-ce le règne de l'imagination productrice en même temps que du contresens? Quelle est la nature d'un tel contresens et de quel type sont les lois ici enfreintes?

Pour le comprendre, parcourons les principes essentiels qui sont posés dans le *Treatise*.

Tout d'abord, toutes les perceptions se ramènent à deux espèces: *impressions* et *ideas*, les secondes étant les images rémanentes affaiblies des premières. Ensuite, impressions et idées se divisent en simples et complexes, selon qu'on peut ou non y distinguer des parties; ainsi, la perception d'une chose extérieure telle qu'une pomme réunit plusieurs idées simples (couleur, saveur, odeur, texture). Est alors posé un principe génétique: toute idée simple dérive d'une impression simple qu'elle représente exactement⁶⁰. De ces trois principes, on peut déduire ceci: la perception instantanée que j'ai d'une simple pomme est *déjà* une idée complexe qui réunit une pluralité d'impressions relevant des différents sens. Or, vu que les impressions se renouvellent en permanence, comme puis-je en venir à percevoir cette pomme comme étant extérieure à l'esprit et permanente dans la durée?

Puisqu'on ne peut guère sortir de la sphère immanente des idées produites par l'imagination⁶¹, la seule réponse possible consiste à expliquer génétiquement la formation d'idées complexes par l'imagination, et c'est ici qu'intervient l'efficace des principes d'association.

La thèse sous-jacente est la suivante: afin que des idées simples «se transforment

⁵⁷ *Krisis*, § 23, Hua VI, p. 90 – *Erste Philos.* I, Beil. xv, p. 354.

⁵⁸ *Erste Philos.* I, Beil. xv, 356, et 25. Vorles., Hua VII, p. 174.

⁵⁹ *Erste Philos.* I, 25. Vorles., Hua VII, p. 179.

⁶⁰ Hume (2007), 1.1.1, *CEWDH* 1, pp. 7-9.

⁶¹ Ivi, 1.2.6, *CEWDH* 1, p. 49.

régulièrement en idées complexes» (*fall regularly into complex ones*), il faut l'efficace d'un «principe d'union entre les idées» (*uniting principle among ideas*) – un «lien qui les unisse, une qualité qui les associe, permettant à une idée d'en introduire naturellement une autre» (*some bond of union among them, some associating quality, by which one idea naturally introduces another*); ce fondement de l'union est assimilable à un principe dynamique dans la sphère mentale, à savoir une «force douce qui d'ordinaire l'emporte» (*a gentle force, which commonly prevails*), semblable à ce qu'est la force d'attraction dans la dynamique newtonienne. Enfin, les trois qualités qui unissent par association des idées simples pour produire des idées complexes sont au nombre de trois: ressemblance (*resemblance*), contiguïté spatiale ou temporelle (*contiguity*) et causalité (*cause and effect*)⁶².

Si nous écartons le principe de causalité (second, puisque dérivable des deux premiers), il ne reste que la ressemblance et la contiguïté entre idées simples pour expliquer la formation de l'idée d'une chose sensible permanente. L'idée d'une substance, loin d'impliquer celle d'une unité au-delà des qualités sensibles, se réduit à «une collection d'idées simples qui sont réunies par l'imagination [*a collection of simple ideas, that are united by the imagination*] et se voient attribuer un nom particulier»⁶³. Précisons bien l'ordre génétique: loin que ce soit l'imposition langagière d'un nom qui constitue l'unité chosale, elle en dérive au contraire; c'est en effet ce qui explique la correspondance entre les noms attribués aux choses et aux qualités dans diverses langues⁶⁴. L'unité *infralinguistique* de la chose *perceptive* en fonde par conséquent l'identité *discursive*.

D'où provient à présent la première?

Des deux principes d'association que sont la ressemblance et la contiguïté, mais on est ici obligé de prolonger la pensée de Hume. Qu'une certaine couleur, une odeur, une saveur et une texture s'associent dans la perception instantanée d'une pomme, cela provient de la contiguïté des ces qualités sensibles (je vois ma main toucher la surface de la pomme que je perçois rouge); que plusieurs couleurs ponctuelles (jaune et rouge) s'associent dans l'idée complexe de pomme en excluant la couleur du fond, c'est lié au fait qu'elles se ressemblent entre elles tout en contrastant avec cette dernière; qu'enfin les impressions visuelles renouvelées de la pomme s'associent avec les idées rémanentes de la pomme tout juste passée, c'est derechef lié à la ressemblance entre impressions actuelles et perceptions tout juste passées. C'est donc la «force douce» de l'association qui, rassemblant une multiplicité d'impressions présentes et fluentes et d'idées sur fond de ressemblance et de contiguïté, forme l'idée complexe qu'est la perception durable d'une chose extérieure permanente.

3. Contre le scepticisme intégral: la distinction entre fiction et croyance

La doctrine humienne tend-elle donc, comme l'écrit Husserl, vers un *scepticisme radical* doublé d'un *idéisme* qui n'accorderait d'existence qu'à la seule sphère d'immanence réelle (celle des impressions et idées), tout en la refusant à tout objet extérieur?

3.1. Récusation du scepticisme intégral et critère de vérité

Ce n'est guère évident.

Au début de la Quatrième partie du *Treatise*, Hume prend à l'inverse soin de récuser le «scepticisme intégral» (*total scepticism*) qui «soutient que tout est incertain et que pour aucune chose, notre jugement ne possède aucun critère de vérité et d'erreur» (*that our judgment is not in any thing possess of any measures of truth and falshood*); au contraire, dit-il, personne n'a jamais été de cette opinion. Pourquoi donc? Parce qu'il existe bien une *nature* qui est caractérisée par une «nécessité absolue et incontrôlable» (*absolute and uncontrollable necessity*). Simplement, il s'agit non pas de la nature extérieure, mais de la *nature humaine* ou de celle de *l'esprit humain*, qui nous détermine à voir les objets qui nous entourent sur fond de perceptions actuelles et à les considérer comme existants sur

⁶² Ivi, 1.1.4, *CEWDH* 1, pp. 12-14.

⁶³ Ivi, 1.1.6, *CEWDH* 1, p. 16.

⁶⁴ Ivi, 1.1.4, *CEWDH* 1, pp. 12-14.

fond de connexion habituelle des idées avec une impression actuelle:

nous ne pouvons pas plus nous abstenir de regarder certains objets dans une lumière plus vive et plus pure à cause de leur connexion coutumière avec une impression présente [*viewing certain objects in a stronger and fuller light, upon account of their customary connexion with a present impression*], que nous ne pouvons nous empêcher de penser quand nous sommes éveillés, ou de voir les corps qui nous entourent si, en plein soleil, nous tournons nos regards vers eux⁶⁵.

Hume semble ainsi récuser nettement toute assimilation de sa doctrine à un scepticisme intégral qui serait dépourvu de tout critère de vérité et imposerait, en tout domaine, le règne de l'incertitude; il semble par conséquent réfuter par avance l'interprétation husserlienne, qui le situe dans le sillage du scepticisme antique de Protagoras et Gorgias selon lequel l'homme individuel serait mesure de toute chose – ce qui ruinerait d'emblée tout critère de validité intersubjective.

Il existe en effet pour Hume un *critère de vérité ou de validité*. Mais loin d'être assimilable à la correspondance entre nos idées subjectives et les objets extérieurs, ce critère réside dans une *nécessité absolue et soustraite à l'arbitraire subjectif*: si ma perception de la pomme est vraie, ce n'est pas parce que mon idée complexe de la pomme correspondrait à une pomme extérieure et réelle, mais parce que je ne puis m'abstenir de percevoir la pomme comme je le fais. La vérité ne tient donc nullement à la *correspondance* entre idées immanentes et choses transcendantes, mais à la *cohérence* et à la *nécessité naturelle de mes idées* – qui s'enchaînent comme elles le doivent selon les lois de la nature humaine, par une «faculté que la nature a antérieurement implantée dans l'esprit et rendue inévitable» (*a faculty, which nature has antecedently implanted in the mind, and render'd unavoidable*)⁶⁶.

La vérité, c'est la nature, c'est-à-dire l'ordre nomologique qui régit le domaine des idées immanentes pour tout esprit en général – un *ordre nomologique doué de validité intersubjective*.

3.2. La distinction entre fiction et croyance

Dès lors, pourquoi appeler *imagination* la faculté qui, à partir de qualités simples, forme l'idée complexe d'une chose perceptive? et pourquoi qualifier cette idée de *fiction*? L'imagination, c'est en effet la faculté d'associer *librement* des idées simples pour former, de manière fictionnelle, l'idée complexe d'un être imaginaire: chevaux ailés, dragons crachant le feu, géants monstrueux⁶⁷. Or, peut-on à bon droit assimiler le statut d'une pomme perçue à celui d'un centaure imaginé, pour leur attribuer un même statut ontologique fictionnel?

Au sein du domaine fictionnel tout entier, il convient de distinguer ce qui relève respectivement de la *croyance perceptive* et de l'*activité fictionnelle*: «une croyance n'est qu'une idée qui diffère d'une fiction non par nature ou par l'ordre de ses parties [*not in the nature, or the order of its parts*], mais par la manière dont on la conçoit [*in the manner of its being conceiv'd*]», qui lui confère «une force, une vivacité, une solidité, une fermeté ou une stabilité supérieure»⁶⁸. Supposons que je forme successivement par l'imagination l'idée complexe d'une pomme fictive puis, par la perception, celle de la même pomme comme effective. Qu'est-ce qui distingue l'une de l'autre ces idées complexes? Non les idées simples qui les composent, pas plus que l'ordre dans lequel elles apparaissent, mais la «manière particulière de former [l']idée» (*particular manner of forming an idea*): dans le premier cas la composition de l'idée complexe est confiée à l'arbitraire de la fantaisie, tandis que dans le second la «force douce» de l'association provoque un «sentiment» (*feeling*) particulier qui «nous rend les réalités plus présentes que les fictions» (*renders realities more present to us than fictions*) et leur confère davantage de «poids» dans l'esprit⁶⁹.

⁶⁵ Ivi, 1.4.1, CEWDH 1, p. 123.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Ivi, 1.1.3, CEWDH 1, p. 12.

⁶⁸ Ivi, 1.3.7, CEWDH 1, p. 68.

⁶⁹ Ivi, 1.3.7, CEWDH 1, pp. 67-68.

Hume oscille donc ici entre le *dégagement d'une distinction intentionnelle* (la manière de concevoir, de sentir ou d'éprouver une idée d'objet qui appartient au *belief*) et la *caractérisation de cette distinction par une différence intensive* (le degré de vivacité, de fermeté, de stabilité, etc.), et tend à recouvrir la première par la seconde. Mais, par la manière dont il oppose la croyance à la simple fiction, il tend à distinguer des modalités intentionnelles qualitatives du rapport à l'objet, fût-ce pour les reconduire ensuite à de simples différences de degré.

L'analyse humienne de la perception est par conséquent celle de la croyance perceptive, pris comme disposition naturelle à assentir à l'existence de l'objet – qui se caractérise par sa nécessité psychologique (qui échappe à l'arbitraire) et un sentiment de vivacité, stabilité ou fermeté supérieure. Ce qui en prouve la nécessité, c'est qu'elle ne requiert aucune éducation: même les enfants, les paysans et la plus grande partie de l'humanité perçoivent les objets extérieurs comme doués de permanence⁷⁰. Ainsi, de même que Kant fait de la métaphysique une disposition subjective à l'inconditionné, Hume fait de la croyance une *disposition subjective nécessaire à poser l'existence et la permanence d'objets extérieurs*. Rien n'est dit sur la correspondance entre perceptions immanentes et objets extérieurs; ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est uniquement l'émergence, pour *quiconque*, de la croyance ou du sentiment (*sensiment*) spontané de l'existence extérieure des choses. À l'instar de Kant⁷¹, on peut donc dire que Hume replie la notion d'*objectualité* sur celle de *validité universelle (intersubjective) de la croyance*.

Un fictionnalisme, certes –, mais un *fictionnalisme nomologique et universel*.

4. L'absence d'objet intentionnel

Le problème humien est donc d'ordre *génétique*: quelle est l'origine ou quelles sont les causes qui provoquent en nous la croyance en l'existence de choses extérieures à l'esprit et douées de permanence ? Pourquoi *posons-nous* spontanément l'existence continue ou permanente des choses en dépit de la discontinuité de leur perception ? Et pourquoi *supposons-nous* que leur être est distinct de celui de l'esprit ?⁷² Notons la différence: dans le premier cas il s'agit d'une croyance spontanée et naturelle, dans le second, d'une hypothèse philosophique. Pour y répondre, Hume réitère à sa manière l'analyse cartésienne du morceau de cire: il faut laisser libre cours à cette croyance naturelle pour déterminer quelle est la faculté qui l'accomplit (sens, raison ou imagination); et tandis que Descartes, écartant les sens puis l'imagination, attribue à l'entendement la fonction d'identifier l'objet, Hume, écartant les sens puis la raison, l'attribue au contraire à l'imagination.

Commençons par les sens.

Tout au début de la section 2, Hume écrit que «c'est en vain que nous demanderions *s'il y a ou non des corps*»⁷³, c'est-à-dire si, à nos perceptions, correspondent ou non des corps extérieurs; l'objet est donc seulement de rendre *génétiquement* compte de notre croyance perceptive en l'existence des corps, en excluant toute *question ontologique* portant sur l'être des corps au-delà des données perceptives. De fait, le passage qui porte sur les sens a une double fonction. La première, obvie, est d'écarter les sens comme origine possible de la croyance perceptive : ils ne sauraient produire la notion d'existence continue en l'absence de données sensibles, ce qui serait une *contradictio in adjecto*⁷⁴. Plus importante s'avère cependant la seconde, qui est d'affirmer le *principe brentanien* qui sert à *récuser le statut représentationnel des qualités secondes*:

[...] toutes les sensations sont éprouvées par l'esprit telles qu'elles sont en réalité [...]

Que nos sens n'offrent pas leurs impressions comme images de quelque chose de distinct ou d'indépendant, ni de quelque chose d'extérieur [*as the images of something dis-tinct, or independent, and external*], cela est évident, parce qu'ils ne nous apportent

⁷⁰ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 129.

⁷¹ Kant (1900), § 19, Ak. IV, 298: «Par conséquent, la validité objective [*objective Gültigkeit*] et l'universalité nécessaire [*nothwendige Allgemeingültigkeit*] sont des concepts interchangeables».

⁷² Hume (2007), 1.4.2, CEWDH 1, pp. 125-126.

⁷³ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 125.

⁷⁴ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 126.

qu'une perception simple [*convey to us nothing but a single perception*] et ne nous suggèrent jamais quoi que ce soit au-delà. Une perception simple ne peut en aucun cas produire l'idée d'une double existence [*A single perception can never produce the idea of a double existence*], sinon par l'effet d'une inférence soit de la raison, soit de l'imagination⁷⁵.

Tout d'abord vaut le principe brentanien d'*indubitabilité exclusive de nos perceptions*, c'est-à-dire des états internes de l'esprit: seules nos perceptions nous sont absolument données⁷⁶, tout le reste en étant inféré. Que les impressions sensorielles puissent par elles-mêmes renvoyer à un substrat extérieur, c'est par conséquent une absurdité. Les sens ne nous donnent en effet qu'une «perception simple» (*single perception*) – et ce non au sens où ils ne nous livreraient que des impressions et idées simples (puisqu'il en existe au contraire de complexes), mais où ils ne nous apportent que la certitude de l'être d'*idées complexes* (en termes husserliens, réellement immanentes à l'esprit), et non celle d'un objet qui lui correspondrait dans la réalité extérieure. Partant, la situation ontologique de tout homme ordinaire est celle de l'identification entre *cogitatio* et *cogitatum*, perception d'objet et objet de perception:

ne percevant qu'un seul être, ils [*scil.* les hommes ordinaires, non philosophes] ne peuvent jamais admettre l'opinion qu'il y a une double existence et une représentation [*opinion of a double existence and representation*]. [...] Donc, afin de m'accorder avec leurs idées, je supposerai d'abord qu'il n'y a qu'une seule existence, que je nommerai indifféremment *objet* ou *perception* [*there is only a single existence, which I shall call indifferently object or perception*]⁷⁷.

La thèse de l'existence d'un objet correspondant à nos perceptions est donc le fait des philosophes, qui opèrent un dédoublement étranger à l'homme ordinaire. Elle est indirecte et procède d'une inférence causale qui, à nos perceptions considérées comme des effets, assigne à titre de cause un objet extérieur; or, «comme les seuls êtres qui soient jamais présents à l'esprit sont les perceptions», il nous est impossible d'observer une relation causale entre des perceptions et des objets donnés⁷⁸. Par conséquent, outre qu'il n'y a pas de fondement sensoriel à la thèse de la «double existence des perceptions et objets» (*double existence of perceptions and objects*), il n'en existe pas davantage de fondement inférentiel valide⁷⁹.

Par sa thèse ontologique fondamentale, Hume s'oppose donc à Locke pour rejoindre Berkeley: le *cogitatum* se confond avec un ensemble de *cogitationes*, l'objet perçu est réellement contenu dans l'esprit. L'essentiel se joue dans le statut accordé aux qualités primaires. Locke fait une distinction essentielle entre les «idées ou perceptions dans l'esprit» et les «qualités dans les corps», à savoir les «modes de la matière dans les corps qui causent en nous de telles perceptions». Étant immédiatement perçues dans l'esprit, les idées sont des *cogitationes* réellement immanentes à ce dernier, par opposition aux «*qualités originales* ou *primaires* des corps» (solidité, étendue, figure et mobilité), qui ont leur siège dans la matière et sont transcendantales à l'esprit percevant; quant aux qualités dites secondaires, ce sont les pouvoirs qu'on les corps de produire en nous des sensations. Nous avons donc en nous deux sortes d'idées, celles des qualités primaires et celles des qualités sensibles, parmi lesquelles seules les premières ont une relation de ressemblance avec les qualités réelles des corps⁸⁰. La pensée lockienne se situe par conséquent en *régime de dualisme ontologique*: si toutes les idées ont leur siège dans l'esprit, seules parmi elles celles des qualités primaires représentent des qualités *réelles* des corps⁸¹.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 140: «Les seules existences dont nous soyons certains sont les perceptions» (*The only existences, of which we are certain, are perceptions*).

⁷⁷ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 134.

⁷⁸ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, pp. 140-141.

⁷⁹ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 140.

⁸⁰ Locke (1975), pp. 134-137.

⁸¹ Locke (1975), II, chap. 8, § 17, pp. 137-138.

Berkeley s'oppose à ce dualisme en effectuant une *réduction psychologiste ou immanentiste des qualités primaires*.

L'argument est célèbre: les qualités primaires sont censées appartenir aux corps eux-mêmes, et non à l'esprit; or, vu qu'il nous est impossible de «former l'idée d'un être étendu et mobile, sans qu'en même temps je lui confère quelque couleur ou autre qualité sensible qui, reconnaît-on, n'existe que dans l'esprit», les qualités primaires sont «inséparablement unies aux autres qualités sensibles» et ne peuvent en être dissociées; partant, si les qualités sensibles existent uniquement dans l'esprit, tel sera également le cas des qualités primaires⁸². De même, le chaud et le froid se réduisent à des «affections de l'esprit», vu que le même corps paraîtra froid à une main (préalablement réchauffée) et froid à une autre; or, de la même façon, la forme et la taille d'un corps apparaissent différentes un œil placé dans diverses situations, et un mouvement paraîtra plus lent si la succession des idées dans l'esprit est plus rapide⁸³. Par conséquent, les qualités primaires étant réduites à des affections mentales, les choses elles-mêmes se réduisent à des complexes de sensations.

Or Hume est ici contre Locke et sur le même pied que Berkeley.

Il distingue en effet trois sortes d'impressions sensorielles: les impressions de qualités primaires (figure, taille, mouvement, solidité), celles de sensibles propres (couleurs, odeurs, sons, etc.) et les sensations de plaisir et de douleur (coupure, brûlure, etc.). Les philosophes (*scil.* Descartes et Locke) attribuent une existence objectale aux seules qualités primaires, les hommes ordinaires en revanche, aux qualités primaires et aux sensibles propres⁸⁴. La croyance ordinaire en l'existence objectale des qualités sensibles n'est cependant qu'un préjugé (*prejudice*), qui repose à la fois sur le «caractère involontaire» (*involuntariness*) et sur «la force et la violence supérieures» (*superior force and violence*) des impressions sensorielles qui leur correspondent, lesquelles nous poussent à attribuer à ces qualités une réalité et une existence continue. Or (c'est l'argument décisif), les sensibles propres (couleurs, sons...) possèdent le même statut que les sensations de plaisir et de douleur: «toutes les perceptions sont identiques dans leur manière d'exister» (*all perceptions are the same in the manner of their existence*)⁸⁵; de même qu'à l'impression subjective de douleur ne correspond dans l'objet aucune qualité dolorifique, de même il ne correspond à l'impression sensorielle de couleur aucune couleur dans l'objet – et en général, à l'impression de qualité primaire, aucune qualité primaire.

Monisme du sensoriel et de la perception: Hume ne fait pas de distinction entre le sensoriel et le sensible, les impressions sensorielles et les qualités sensibles correspondantes; perception d'objet et objet de perception se confondent, demeurant dans la sphère d'immanence réelle. L'empirisme beerleyen et humien se caractérise donc positivement par la «tendance vers une philosophie purement immanente» mais aussi, négativement, par la *cécité envers l'intentionnalité*, la confusion entre *cogitatum* et *cogitationes*, entre «chose perçue» et «complexe correspondant des données sensorielles», chose apparaissante unitaire et modes d'apparition multiples⁸⁶.

5. Généalogie de la croyance en la réalité constante des objets: fictionnalisme cum fundamento in re

Une fois dit que les doctrines de Berkeley et Hume sont des philosophies purement immanentes qui dissolvent toute objectualité dans la sphère des *cogitationes*, que dire de plus?

Que Hume va plus loin dans l'élucidation de la *généalogie de la croyance perceptive*. Pourquoi cela? Tentons de le montrer.

Berkeley réduit le *cogitatum* matériel à un complexe de sensations:

Puisqu'elle n'est pas un être distinct des sensations, une cerise [...] n'est rien qu'un

⁸² Berkeley (1949a), part. I, § 10.

⁸³ Ivi, part. I, § 14.

⁸⁴ Hume (2007), 1.4.2, CEWDH 1, p. 128.

⁸⁵ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 128-129.

⁸⁶ *Erste Philos.* I, 21. Vorles., Hua VII, pp. 149-151.

conglomérat d'impressions sensibles ou d'idées perçues par des sens divers, idées qui sont unies en une seule chose par l'esprit⁸⁷.

L'identification de la chose extérieure se réduit à un acte de réunion d'idées sensorielles en un seul et même complexe unitaire. Or cela laisse ouverte une difficulté essentielle, analogue à celle qui affecte la théorie berkeyenne de l'abstraction: de même que pour celle-ci on se demande pourquoi un nom ou une idée singulière est le représentant de *tel* ensemble *déterminé* d'idées singulières, de même, dans le cas de la perception d'objet individuel, on se demande pourquoi l'esprit conçoit une multiplicité de sensations comme *une seule et même* chose constante, en dépit de son caractère de multiplicité évanescente. Lorsque je perçois une table ou une maison, je perçois bien *cette* table ou *cette* maison comme *une*, et non comme un «complexe sensoriel subjectif»⁸⁸ ; partant, à partir d'une multiplicité d'impressions et d'idées, comment en viens-je à poser une chose constante et extérieure ? Tel est le problème de Hume, celui de la *genèse de la croyance perceptive de l'homme ordinaire*; c'est en ce point précis que Hume prolonge, complète et approfondit la pensée de Berkeley, s'approchant très près d'une théorie de la constitution transcendantale de l'objet perceptif⁸⁹.

Cette genèse, précisons-le, est pour Hume celle d'une croyance ou d'un sentiment «totalement déraisonnable» (*entirely unreasonable sentiment*), bien qu'il soit spontané et presque universellement partagé. Pourquoi?

Pour une raison simple, qui tient à l'incohérence des diverses thèses du vulgaire. D'une part, il «confond les perceptions et les objets» (*confound perceptions and objects*), les *cogitationes* et les *cogitata*; d'autre part, loin de posséder une constance au sein de la sphère mentale, «toutes les impressions sont des existence internes et évanescentes» (*internal and perishing existences*); enfin, il «attribue une existence continue et distincte aux choses mêmes qu'il sent et voit» (*attribute a distinct continu'd existence to the very things they feel or see*)⁹⁰. Bref, tout en se maintenant dans la sphère d'immanence réelle de *cogitationes* qui ne possèdent aucune permanence, il leur attribue par ailleurs une existence constante. Par quel miracle?

De par son caractère contradictoire, cette croyance ne saurait être qu'une illusion ou une fiction produite par l'imagination: «ce n'est que par une fiction de l'imagination» (*'tis only by a fiction of the imagination*) qui «intervient presque universellement» (*almost universally takes place*), qu'à partir d'impressions évanescentes multiples nous attribuons une existence permanente à l'objet perçu (*cogitatum*), c'est-à-dire à la perception de l'objet (*cogitatio*), forgeant ainsi l'idée conjointe de l'identité de l'objet et de sa perception durable⁹¹; cette «fiction d'une existence continue» (*fiction of a continu'd existence*) est «en réalité fausse» (*really false*), tout en étant le produit d'une «propension [*propensity*] à feindre l'existence continue de tous les objets sensibles». Fictionnalisme, donc, mais fictionnalisme *cum fundamento in re*, puisque fondé dans la «tendance première et la plus naturelle» de l'esprit (*first and most natural tendency*)⁹².

Explicitons les étapes par lesquelles Hume retrace la genèse de notre croyance perceptive naturelle. Pour justifier l'apparition de cette croyance, il présente en effet des arguments qu'il rejette ou rectifie avant de parvenir à l'explication dernière.

Le premier est celui de la constance (*constancy*) de l'ordre spatial: que vienne à s'interrompre ma perception de ma chambre, lorsque j'ouvre à nouveau les yeux, les objets qui la peuplent se présenteront avec les mêmes relations de position. Il est aussitôt écarté, parce que fondé sur des conditions trop restrictives: cette constance de l'ordre admet en effet de fréquentes exceptions, puisque les choses peuvent entre-temps changer de position et d'aspect⁹³.

Le deuxième repose sur l'idée de cohérence (*coherence*) et une inférence causale:

⁸⁷ Berkeley (1949b), p. 249.

⁸⁸ *Erste Philos.* I, 17. Vorles., Hua VII, p. 116.

⁸⁹ Ivi, 25. Vorles., Hua VII, pp. 173-174.

⁹⁰ Hume (2007), 1.4.2, CEWDH 1, p. 129.

⁹¹ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 133.

⁹² Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, pp. 138-139.

⁹³ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 130.

quand l'expérience des objets présente des interruptions, on relie spontanément par un lien de causalité les apparitions présentes et passées, en supposant «qu'en dépit de l'interruption apparente [de leur perception], ces objets poursuivent leur connexion habituelle» (*that these objects still continue their usual connexion, notwithstanding their apparent interruption*); or la supposition d'un ordre causal durable implique que le monde «conserve son existence [*as preserving its existence*] même quand il n'est plus présent à ma perception»; la continuité causale enveloppe ainsi la réalité durable du monde⁹⁴. Cet argument n'est pas faux, mais demeure insuffisant: car si l'habitude qui fonde l'inférence causale s'applique aux perceptions *données*, elle ne peut en revanche être étendue «au-delà des perceptions» pour combler un vide perceptif; à cette fin, il faut une autre opération de l'esprit⁹⁵.

C'est ici qu'intervient l'argument décisif: l'explication par l'*idéalisation imaginative*.

Hume se réfère à l'idéalisation géométrique qui engendre un critère d'égalité parfaite entre deux courbes d'allure semblable: n'ayant pas la capacité de comparer ces courbes en leurs parties infimes, nous créons un critère d'égalité parfaite entre toutes leurs parties, qui est impossible à vérifier empiriquement; il s'agit là d'une «pure fiction de l'esprit» (*mere fiction of the mind*), certes «purement imaginaire» (*only imaginary*) mais cependant «très naturelle» (*very natural*), puisque reposant sur la tendance qu'a l'esprit de prolonger une opération au-delà de sa motivation immédiate⁹⁶. Or, la conscience d'identité objectale repose sur une semblable opération idéalisante de l'imagination: si, du soleil ou de l'océan, nous avons des perceptions semblables séparées par un laps de temps,

nous ne sommes pas enclins à considérer ces perceptions discontinues comme différentes (ce qu'elles sont en réalité), mais nous les considérons au contraire, en raison de leur ressemblance, comme étant individuellement identiques [*consider them as individually the same, upon account of their resemblance*] [...] nous déguisons [ensuite] autant que possible cette interruption [de leur existence], ou plutôt nous la supprimons en supposant que ces perceptions interrompues sont reliées par une existence réelle dont nous n'avons pas conscience [*by supposing that these interrupted perceptions are connected by a real existence, of which we are insensible*]⁹⁷

L'idéalisation est ici double.

Il s'agit, en premier lieu, du *passage de la ressemblance imparfaite à l'identité parfaite*, par passage à la limite: deux perceptions différentes mais semblables tendent à être assimilées et identifiées par l'esprit; ou – ce qui revient au même, vu que perception et objet perceptif se confondent – nous tendons à «attribuer une *identité* à deux objets *différents*» (*ascribe an identity to different objects*) en vertu de leur ressemblance⁹⁸. C'est ensuite le *remplissage de la durée* privée de perception par la *supposition fictive d'une existence continue à l'identique*, c'est-à-dire l'imagination d'un «changement dans le temps sans la moindre *variation* ou *interruption* dans l'objet» (*a change in the time without any variation or interruption in the object*)⁹⁹. Ainsi, d'une part des perceptions distinctes mais semblables viennent à se confondre, par l'effet d'une assimilation poussée à la limite; d'autre part, l'intervalle de temps vide entre deux perceptions semblables vient à être comblé par l'extrapolation d'une existence identique et continue. Double idéalisation, par passage à la limite et extrapolation continuiste.

Notons que c'est là une production *fictionnelle* de l'imagination: l'identité de l'objet n'est pas réelle, mais fictive. Elle est en outre conçue *d'après le paradigme des fictions géométriques*, ce qui a pour effet d'en accentuer le caractère fictif: c'est en effet par idéalisation que l'on déclare parfaitement identiques en tout point deux courbes d'allure semblable, ou que l'on pose que deux points d'une courbe sont reliés par un ensemble

⁹⁴ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, pp. 130-132.

⁹⁵ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 132.

⁹⁶ Ivi, 1.2.4, CEWDH 1, pp. 36-37.

⁹⁷ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, pp. 132-133.

⁹⁸ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 136.

⁹⁹ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 134.

continu de points. Ainsi, de façon paradoxale, une modalité de rapport immédiat à l'objet est reconduite au modèle de l'idéalisation géométrique. Mais cette disposition fictionnelle a toutefois son fondement dans deux lois de la nature humaine qui ont une validité intersubjective – d'une part, la tendance à passer par idéalisation de la ressemblance de deux perceptions à leur parfaite identité; d'autre part, la

loi générale [*general rule*] selon laquelle toutes les idées qui placent l'esprit dans des dispositions identiques ou semblables tendent très aisément à être confondues [*whatever ideas place the mind in the same disposition or in similar ones, are very apt to be confounded*]¹⁰⁰.

Cette dernière a pour conséquence que, de la « ressemblance entre l'acte de l'esprit lorsqu'il considère une suite d'objets ressemblants et celui par lequel il considère un objet identique »¹⁰¹, il suit que ces deux actes tendent à être confondus; et l'assimilation va en réalité dans un seul sens: c'est la multiplicité noétique qui est assimilée à une unité, l'acte de percevoir une suite d'objets ressemblants qui est replié sur la perception continue d'un même objet. Or, puisque Hume se maintient dans la sphère immanente des actes, le principe général d'explication est d'ordre psychique et consiste en l'*assimilation idéalisante d'actes ou de dispositions noétiques semblables*; c'est la même association noétique des actes selon la ressemblance qui, à la fois, tend à confondre des perceptions différentes mais ressemblantes, puis à confondre la perception d'objets semblables et celle d'un seul et même objet identique.

Tout le modèle d'explication fictionnaliste repose ainsi sur les seuls principes d'association qui régissent l'esprit humain; cet ancrage anthropologique universel est précisément ce qui confère une validité intersubjective ou universelle à la croyance perceptive, le statut d'objet étant ainsi ramené à la seule intersubjectivité. La transcendance de l'objet est une illusion en même temps qu'une fiction; mais c'est une *fiction universellement partagée*, parce que naturellement provoquée par les lois de l'association entre les idées – un invariant anthropologique.

6. Critique phénoménologique: naturalisme et psychologisme comme cécité envers l'essence intentionnelle de la conscience

Quels sont, du point de vue phénoménologique, les défauts de cette explication empiriste et génétique de la conscience fictionnelle d'objet?

Ils tiennent en premier lieu à son *naturalisme* (*Naturalismus*) et à son *inductivisme*, qui consistent d'une part en une réification de la conscience qui l'assimile à une quasi-nature psychique régie par des lois aveugles, d'autre part en une détermination de ces lois sur fond d'induction empirique:

Son naturalisme ne consiste pas seulement en ce qu'il transforme la conscience en une chose [*versachlich*], comme si elle était quelque chose comme une nature, mais en ce que sur le terrain de la conscience interne il laisse se déployer un mauvais empirisme [*schlechten Empirismus*] qui croit que la seule chose qu'il s'agisse d'opérer ici consiste à reconduire à des concepts empiriques les faits de l'expérience interne de façon à pouvoir ensuite, par induction, établir des lois empiriques¹⁰².

Qu'est-ce à dire et est-ce justifié?

Comment Husserl peut-il attribuer à Hume un naturalisme, c'est-à-dire une naturalisation de la conscience alors que par ailleurs, à l'extrême opposé, il lui fait crédit d'élaborer une psychologie purement immanente qui n'admet pas l'existence en soi du monde extérieur? N'est-ce pas contradictoire?

Il convient de distinguer ici deux formes de naturalisme: le *naturalisme mondanisant*, qui consiste à situer la conscience dans le monde et à la soumettre à la causalité mondaine (c'est ce que fait Descartes dans la Sixième Méditation, mais aussi Locke), et le

¹⁰⁰ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 135.

¹⁰¹ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 136.

¹⁰² *Erste Philos.*, I, 24. Vorles., Hua VII, p. 170.

naturalisme paradigmatique qui consiste, tout en respectant l'immanence absolue de la conscience pure, à la concevoir sur la modèle de la nature corporelle. On ne saurait attribuer à Hume la première thèse, mais seulement la seconde. Certes, tout comme Descartes, il a découvert la sphère d'immanence des *cogitationes* pures; mais une fois cette découverte effectuée, il applique par analogie au champ des *cogitationes* le paradigme de la nature matérielle, pour le concevoir comme une quasi-nature peuplée de choses et de faits psychiques et régie par des lois psychologiques aveugles; or, ce faisant, il se rend aveugle à l'essence intentionnelle de la conscience pure. C'est ainsi que

la prévention naturaliste [...] rend aveugle à tout ce qui, de l'être en tant que conscience [*Sein als Bewußtsein*] et de l'être en tant qu'être-conscient au sein de la conscience [*als im Bewußtsein Bewußtes*], fait quelque chose qui relève d'une espèce *toto coelo* différente de ce qui, dans la considération objective du monde comme nature [*in natürlich objektiver Weltbetrachtung*], se présente comme une chose réelle [*reale Sache*]¹⁰³.

Montrons-le point par point.

La première distinction cardinale que fasse Hume oppose les *impressions* et les *ideas*. Au premier abord, il s'agit d'une distinction entre deux modalités intentionnelles ou de deux manières d'être conscient de quelque chose, à savoir la «différence entre sentir et penser» (*difference betwixt feeling and thinking*): alors qu'une impression désigne une perception immédiate de l'objet par les sens, le terme d'idée enveloppe tous les modes de rapport à l'objet qui sont autres que celui de la présence immédiatement sensible – à savoir le rapport discursif à un objet de pensée, la mémoire immédiate de quelque chose de tout juste passé ou la conscience onirique, hallucinatoire ou fortement affective d'un objet¹⁰⁴. Il s'agit là de distinctions de nature entre des manières qualitativement distinctes de se rapporter à l'objet: un même objet peut en effet être donné dans la perception sensible, immédiatement remémoré si je ferme les yeux, visé par le discours si j'en parle *in absentia*, présentifié dans un rêve, etc. Or, Hume effectue une réification de ces «types de conscience» (*Bewußtseinstypen*) en leur substituant de simples «choses psychiques [*psychische Sachen*] simplement douées de propriétés réelles [*sachliche Eigenheiten*]», de sorte que les termes d'impression et d'*idea* ne désignent plus des modalités noétiques, mais des «caractères objectif» (*objektive Merkmale*)¹⁰⁵.

Qu'est-ce qui, dans le texte de Hume, justifie une telle accusation de réification des modes de conscience?

Tout simplement, la différence entre *impressions* et *ideas*, de distinction de nature qu'elle était, est aussitôt réduite à une *distinction de degré ou d'intensité*: cette différence réside en effet dans «les degrés de force et de vivacité [*the degrees of force and liveliness*] avec laquelle elles frappent l'esprit». Les impressions désignent les perceptions qui, y entrant avec «le plus de force et de violence» (*with most force and violence*), correspondent au degré maximal sur l'échelle des intensités, tandis que les idées, désignant «leurs images affaiblies [*faint images*] dans la pensée et le raisonnement», correspondent à des degrés comparativement moindres. Cette conversion d'une différence de nature en simple différence intensive explique que la distinction puisse s'effacer ou devenir problématique lorsque des idées apparaissent douées d'une intensité proche du maximum perceptif: tel est le cas des accès de fièvre, de la folie ou des émotions fortes, dont les idées sont presque indiscernables des impressions; or, si malgré tout nous leur accordons des noms distincts¹⁰⁶, n'est-ce pas le signe qu'il s'agit là de modalités de conscience différentes?

Cela affecte le principe génétique fondamental selon lequel «*toutes nos idées simples dérivent d'impressions simples qui leur correspondent et qu'elles expriment exactement*» (are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they

¹⁰³ Ivi, I, 23. Vorles., Hua VII, p. 162.

¹⁰⁴ Hume (2007), 1.1.1, CEWDH 1, pp. 7-8.

¹⁰⁵ *Erste Philos.*, I, 23. Vorles., Hua VII, pp. 162-164.

¹⁰⁶ Hume (2007), 1.1.1, CEWDH 1, p. 7.

exactly represent)¹⁰⁷. Cette loi désigne une relation génétique entre modes de conscience originaires et dérivés au sein du temps de la conscience: la perception est le mode originaire de rapport à l'objet, tandis que toute présentification par la mémoire ou le discours en est dérivé; l'ordre de dérivation ne supprime en aucun cas la différence de nature qui sépare la perception sensible et la présentification mémorielle ou discursive¹⁰⁸. Or tout autre semble être l'ordre de dérivation humien, qui est un *rapport objectif de reproduction entre modèle et copie*: si une idée simple est dite «représenter exactement» l'impression dont elle dérive, c'est qu'elle en est le simple «reflet» (*reflection*) et que celui-ci, étant à la «ressemblance» (*resemblance*) de son modèle, en possède tous les caractères objectifs autres que la force et la vivacité (qualité sensorielle, ordre et disposition des perceptions, etc.); l'idée simple n'est que l'image mentale affaiblie d'une impression simple¹⁰⁹.

Qu'est-ce qui est ainsi manqué?

Rien de moins que l'essence intentionnelle de la conscience, le fait que l'être-dirigé-sur... qui la caractérise est absolument inassimilable à un caractère objectif, mais désigne le rapport à la dimension du sens objectal:

l'impression est une chose, et comme telle se distingue par ses caractères objectifs – et ce qui disparaît, ce n'est rien de moins que le fait qu'elle soit expérience qui est donné lui-même dans l'expérience [*Erfahrung von Erfahrenem, von Selbstgegebenem*]. [...] Or les pures et simples choses [*bloße Sachen*] sont ce qu'elles sont, avec leurs propriétés réelles [*sachlichen Eigenschaften*], en tant que choses elles sont, mais ne signifient rien [*bedeuten sie nichts*], ne visent rien [*meinen sie nichts*], ne recèlent en elles-mêmes rien qui soit de l'ordre du sens [*tragen nichts in sich von Sinn*], rien des différences entre la visée et ce qu'elle vise [*zwischen Meinung und Gemeintem*]¹¹⁰

En termes brentaniens, Hume réduit les phénomènes psychiques à des phénomènes physiques: il en réduit le statut à l'être pur et simple, en éliminant le caractère de visée, d'être-dirigé-sur... ou de receler en soi un sens objectal; et c'est du reste la raison pour laquelle il réduit toutes les distinctions intentionnelles et qualitatives entre modalités de la conscience d'objet à de simples différences intensives de vivacité et de force. Le fondement d'une telle ablepsie, c'est la *confusion entre immanence réelle et intentionnelle, cogitationes et cogitatum*, perception d'objet et objet de perception: si les *cogitationes* sont réellement contenues dans le flux de conscience à titre de parties ou de moments¹¹¹, tel n'est pas le cas du *cogitatum*, qui est réellement transcendant au flux de conscience tout en lui étant intentionnellement immanent.

Or ce qui caractérise cette immanence intentionnelle, c'est la *donnée par esquisses et l'infinité idéale*: à savoir la corrélation entre un et multiple, entre unité d'une chose apparaissante et multiplicité indéfinie des modes d'apparition subjectifs – à tel point que la chose donnée de façon adéquate (complète) se réduit à une Idée kantienne, limite asymptotique ou corrélat rejeté à l'infini de l'infinité de ses modes de donnée possibles¹¹². C'est pourquoi Husserl assimile le statut ontologique du corrélat intentionnel à un *erscheinendes Ideell-darin-Sein*, c'est-à-dire au fait d'apparaître en étant au sein de la conscience, mais uniquement au titre d'Idée kantienne¹¹³; le sens objectal visé n'est donc pas *idéal* – car on n'a guère besoin, pour percevoir le blanc du mur qui est sous ses yeux, de la signification idéale «blanc» –, mais *idéel* – au sens d'une unité corrélatrice à une infinité de modes de la conscience donatrice qui n'est pas déterminée (sinon en son style général). Ce statut idéel est précisément ce que manquent Berkeley et Hume, du fait de leur limitation de principe à la sphère d'immanence réelle: Berkeley confond la chose perçue avec un complexe de données sensorielles, et Hume, s'il pose bien la question de

¹⁰⁷ Ivi, 1.1.1, CEWDH 1, p. 9.

¹⁰⁸ *Erste Philos.*, I, 23. Vorles., Hua VII, p. 164.

¹⁰⁹ Hume (2007), 1.1.1, CEWDH 1, p. 8.

¹¹⁰ *Erste Philos.*, I, 23. Vorles., Hua VII, p. 163.

¹¹¹ *Ideen I*, § 38, Hua III/1, pp. 78-79.

¹¹² *Ideen I*, § 143, Hua III/1, pp. 330-331 – *Erste Philos.*, I, 21. Vorles., Hua VII, pp. 150-151.

¹¹³ *Cart Medit.*, § 18, Hua I, p. 80.

savoir pourquoi la conscience isole *tel* complexe *déterminé* de données, continue cependant d'assimiler les choses à des «complexes purement associatifs»¹¹⁴.

À l'investigation eidétique des modalités de la constitution de l'objet, l'empirisme substitue une explication génétique par les lois de la nature psychique. S'il a de la sorte livré de précieuses analyses concrètes, il faut cependant lui apporter un double correctif: par le radicalisme cartésien, qui interdit en principe de penser la sphère du *cogito, sum* sur le modèle de la nature matérielle; et par la doctrine kantienne de la synthèse, qui livre la clef de la corrélation entre l'unité du *cogitatum* et la multiplicité de ses modes de donnée.

Bibliographie

- Berkeley, G. (1949a) *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, in *The Works of George Berkeley*, edited by T.E. Jessop, T. Nelson & Sons, Edinburgh-London.
- Berkeley, G. (1949b), *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in *The Works of George Berkeley*, edited by Luce et Jessop, T. Nelson & Sons, London.
- Descartes, R. (1964a), *Meditationes de prima philosophia*, in *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery*, tome VII, Vrin, Paris; *Méditations métaphysiques*, trad. du Duc de Luynes, tome IX.
- Descartes, R. (1964b) *Principia Philosophiae*, in *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery*, tome IX-1, Paris, Vrin.
- Gurwitsch, A. (1957), *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, Paris.
- Hume, D. (2000), *An enquiry concerning Human Understanding*, edited by T.L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford.
- Hume, D. (2007), *A Treatise of Human Nature*, in *The Clarendon Edition of the Works of David Hume*, vol. 1, edited by D. Fate Norton et M.J. Norton, Oxford University Press, Oxford.
- Husserl, E. (1950, puis 1963), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, hrsg. von S. Strasser, M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, hrsg. von W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie*, Bd. I, in *Kritische Ideengeschichte*, Hua VII, hrsg. von R. Böhm, M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. Buch, Hua III/1, hrsg. von K. Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag.
- Kant, I. (1900), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, G. Reimer, puis W. de Gruyter 1900 et suiv.
- Locke, J. (1975), *Essay concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford.

¹¹⁴ *Erste Philos.*, I, 21 & 25. Vorles., Hua VII, pp. 150 et 173-174.

IL CAMPO DI BATTAGLIA DI RAGIONE E SENTIMENTO
HUSSERL SULLA STORIA DELLA FILOSOFIA ALLA RICERCA DI UN'ETICA FENOMENOLOGICA¹

Abstract: *The Battlefield of Reason and Feeling. Husserl on the History of Philosophy in Search of a Phenomenological Ethics*

Husserl's search for a phenomenological ethics, initially conceived of as a practical science analogous to an a priori theoretical science, was shaped by several historical sources. The article shows which sources influenced Husserl in what way. A first part discusses Brentano's and Jodl's influence on how Husserl approaches ethics. Part two to five follow Husserl's interpretations and critique of the history of ethics from Socrates to Fichte. A final part discusses the history of ethics viewed from the standpoint of Husserl's late ethics. The article culminates in the question as to whether Husserl's conception of ethics stood in a certain tension to what he actually discovered in his phenomenological analyses of ethical phenomena.

Keywords: Brentano, Feeling, Fichte, Jodl, Husserl, Reason, Shaftesbury

Husserl si interessò inizialmente alla filosofia della matematica e della logica, più in generale all'epistemologia e successivamente alla filosofia trascendentale. Tuttavia, in una fase piuttosto precoce della sua carriera, giunse all'idea che l'etica potesse essere sviluppata come una scienza pratica *analogica* a una scienza teoretica a priori e che sarebbe stata quindi una parte importante della fenomenologia.

L'indagine sulle fonti storiche della ricerca di Husserl riguardo a un'etica fenomenologica conduce a una duplice scoperta. Da una parte, Husserl non è un rigoroso storico della filosofia. A differenza di Heidegger, ad esempio, inizialmente non pensava che le interpretazioni della storia della filosofia fossero una parte indispensabile della stessa filosofia fenomenologica. Per quanto riguarda l'etica, a quanto pare, ha cominciato a parlare della sua storia solo quando iniziava a perdere studenti in lezioni considerate troppo astratte². Egli si sarebbe affidato anche, in parti importanti, alle lezioni di Brentano sull'etica³ e alla *Storia dell'etica come scienza filosofica* di Jodl (*Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft*)⁴. D'altra parte, però, le interpretazioni di Husserl della storia dell'etica divennero effettivamente importanti per lo sviluppo del suo approccio personale. Le interpretazioni di Brentano e Jodl della storia dell'etica hanno influenzato il modo in cui Husserl concepiva il problema di un'etica fenomenologica. Diversi autori – in particolare Shaftesbury, Hume, Kant e Fichte – hanno aiutato Husserl ad affinare le proprie analisi fenomenologiche. E infine, l'approccio tardivo di Husserl all'etica fenomenologica comprende un'interpretazione etica della storia stessa dell'etica.

La prima parte di questo saggio discute l'influenza di Brentano e Jodl sul modo in cui Husserl affronta l'etica. Le quattro parti seguenti seguono le interpretazioni e la critica di

* Albert-Ludwigs-Universität-Freiburg.

¹ Il presente articolo è la traduzione italiana di *The Battlefield of Reason and Feeling. Husserl on the History of Philosophy in Search of a Phenomenological Ethics*, in Id., *The Husserlian Mind*, Routledge, London 2021, pp. 355-366 (trad. it. a cura di P. Colonnello).

² Cfr. Peucker (2004), p. xx.

³ Brentano (1978), (1969).

⁴ *Ibidem*.

Husserl alla storia dell'etica da Socrate a Fichte. Una parte finale discute la storia dell'etica considerata dal punto di vista della matura etica husserliana. Concluderò con l'interrogativo se la concezione dell'etica di Husserl fosse in una certa tensione rispetto a ciò che egli effettivamente scoprì nelle sue analisi fenomenologiche dei fenomeni etici.

1. "Preparando il terreno" con Franz Brentano e Friedrich Jodl

La lettura iniziale di Husserl dei classici dell'etica è fortemente ispirata da Franz Brentano. Tra il 1884-1885 e il 1886 Husserl studiò con Brentano e frequentò due dei suoi corsi di filosofia pratica⁵. In aggiunta a questi corsi pubblicati postumi⁶, Husserl fa riferimento anche alla «geniale opera di Brentano *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*»⁷, tradotta come *L'origine della conoscenza del bene e del male*, pubblicata per la prima volta nel 1889⁸. Un'altra opera, di cui Husserl si servì ampiamente, fu la *Storia dell'etica come scienza filosofica* di Friedrich Jodl, pubblicata in due volumi, nel 1920 e nel 1923. Ai fini di questo saggio, concentreremo l'attenzione su due concetti che hanno assunto rilevanza per lo stesso Husserl: la nozione di un'analogia tra diversi fenomeni psicologici e la concezione di una specifica struttura della storia dell'etica filosofica.

Husserl avvia la sua indagine sull'etica non attraverso l'analisi di fenomeni o esperienze etiche, bensì partendo dall'idea di uno specifico metodo, il "metodo dell'analogia"⁹ che mette in parallelo l'etica e la logica. Facendo ciò, egli segue Brentano, che distingue tre categorie fondamentali di «fenomeni psichici (*psychische*)»: «rappresentazioni», «giudizi» e «moti dell'animo» (*Gemütsbewegungen*), affermando al contempo l'analogia tra questi ultimi e i giudizi¹⁰. Pur concordando fin qui con Brentano, Husserl introduce un'ulteriore distinzione e presenta una critica. Egli articola la classificazione delle emozioni o moti dell'animo, considerando che essi comprendono sia gli atti di valutazione sia gli atti di volontà. Ciò lo porta a un'idea della ragione che è triplice: ragione teoretica, assiologica e pratica. La ragione assiologica e quella pratica sono la base dell'etica e sono strutturalmente parallele alla ragione teoretica e al suo rapporto con la logica. Inoltre, Husserl critica il suo maestro perché:

Brentano si colloca infatti su un terreno psicologico, e come nell'ambito logico non riconosceva la possibilità e la necessità di una logica formale del significato, allo stesso modo qui non riconosce la possibilità e la necessità di un'etica formale e ideale, così come dell'assiologia¹¹.

Questo primo riferimento importante, addirittura critico, all'idea di analogia di Brentano pone le basi per l'etica di Husserl. La seconda idea è quella che Husserl riprende dalle lezioni di Brentano e dalla storia dell'etica di Jodl. Per Brentano, la questione guida in tutta la storia dell'etica è stata se «i principi dell'etica [fossero] conoscenze (*Erkenntnisse*) o sentimenti»¹². Jodl, oltre a indicare – nel sottotitolo del suo libro storiografico – l'idea dell'etica come scienza filosofica, individua anche due temi principali nella storia dell'etica. Il primo è l'opposizione dei sistemi «empirici e metafisici», il secondo è il «grande duplice tema» (*Doppelthema*) di una «moralità del sentimento (*Gefühlsmoral*) e di una moralità della ragione (*Vernunftmoral*)»¹³. Egli ritiene che queste due antitesi siano intrecciate tra loro nel corso della storia dell'etica. Le stesse interpretazioni di Husserl della storia dell'etica seguono queste due tesi rispetto alle principali antitesi e questioni

⁵ Cfr. Melle (1988), p. xvi.

⁶ See Brentano (1978).

⁷ Husserl (1988), p. 90 (trad. it., p. 106).

⁸ Brentano (1969).

⁹ Husserl (1988), p. 19 (trad. it., p. 40).

¹⁰ Brentano (1969), p. 18.

¹¹ Husserl (1988), p. 90 (trad. it., p. 106).

¹² Brentano (1978), p. 84.

¹³ Jodl (1920), p. 5.

sistematiche. Considerando questi due punti di partenza, non si può fare a meno di notare che Husserl ha iniziato la sua ricerca di un'etica fenomenologica non con l'analisi delle esperienze e dei fenomeni etici, ma con due idee: l'idea – o addirittura la presupposizione – di un'analogia tra ragione teoretica e ragione pratica, e l'idea che l'etica debba cercare un principio primo e decidere se questo principio sia la ragione o il sentimento.

2. *L'etica scientifica in statu nascendi in lotta contro l'edonismo*

Le lezioni del dopoguerra presentano la prospettiva di Husserl sulla storia dell'etica filosofica come una lotta tra l'etica scientifica *in statu nascendi* (*Ethik im Keimzustand*) e l'edonismo¹⁴. Husserl inizia con una breve trattazione della filosofia antica per poi dedicare analisi più approfondite alla tradizione anglofona moderna.

Husserl pensa che l'idea di etica scientifica abbia ricevuto il suo primo «impulso»¹⁵ da Socrate. Nonostante Socrate non fosse un filosofo sistematico e non avesse ancora concepito una forma pienamente scientifica di etica, i suoi dialoghi mirano già a «una visione dell'essenza dei valori pratici»¹⁶; essi sottoscrivono l'idea che tali essenze debbano essere acquisite in «un processo metodologico compiuto dal lavoro teoretico», preparando così «il metodo *platonico* della conoscenza *a priori*»¹⁷. Husserl difende la posizione di Socrate – secondo cui un'intuizione del vero bene sarebbe semplicemente accompagnata da una felicità autentica, senza che la felicità sia il fine etico in sé – contro l'obiezione dell'edonismo¹⁸. È questa comprensione di Socrate che Husserl oppone all'edonismo antico. Il nucleo della sua critica è diretto contro Aristippo, ma menziona anche Euclide ed Eudosso. L'argomentazione principale di Husserl contro l'edonismo antico è analoga alla sua critica allo psicologismo nella logica: una generale e *fattuale* aspirazione umana alla felicità non è una ragione sufficiente per la *validità* universale che renderebbe l'aspirazione alla felicità la *norma* fondamentale dell'etica. Il naturalismo contenuto nell'edonismo si traduce infine nello scetticismo etico¹⁹. La prima forma antica dell'antitesi che caratterizza la storia dell'etica si trova dunque tra Socrate e l'edonismo. Se Husserl non attribuisce ad Aristotele un ruolo essenziale è perché, pur essendo Aristotele «il padre della logica [...], non divenne nello stesso modo il padre dell'etica», poiché non ha trovato un'«analogia etica alla logica formale»²⁰. Nella letteratura etica non esisteva ancora «un *Aristotele* dell'etica pura»²¹.

Secondo Husserl, questa antitesi tra etica scientifica *in statu nascendi* e edonismo scettico è approfondita nella filosofia moderna, dove diventa l'opposizione tra razionalismo ed empirismo²². Sarebbe però errato pensare che Husserl collochi unilateralmente i razionalisti, che sarebbero sulla strada giusta, in opposizione agli empiristi, che avrebbero interamente sbagliato. Il suo apprezzamento più sfumato emerge in primo piano nella sua interpretazione di Hobbes²³. Da un lato, egli interpreta la teoria di Hobbes come egoismo, edonismo e utilitarismo²⁴, dall'altro ammira Hobbes per la sua costruzione razionale dello Stato – «*l'origine dell'idea di Stato nella ragione*»²⁵. Certamente, la teoria di Hobbes è empirista ed egoistica, ma non è questo ciò che conta di più. Si potrebbe interpretare il suo approccio come un idealismo in cui una certa idea

¹⁴ Husserl (2004), p. 38 (trad. it., p. 37).

¹⁵ Ivi, p. 36 (trad. it., p. 35).

¹⁶ Ivi, p. 37 (trad. it., p. 36).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. ivi, p. 38 (trad. it., p. 37).

¹⁹ Cfr. ivi, p. 40 (trad. it. p. 39).

²⁰ Husserl (1988), p. 37; tr. it. p. 56.

²¹ Husserl (2004), p. 31; tr. it., p. 30.

²² Cfr. ivi, § 9.

²³ Cfr. ivi, § 10.

²⁴ Cfr. ivi, pp. 48-49 (trad. it., pp. 47-48).

²⁵ Ivi, p. 49; tr. it., p. 48.

dell'uomo serve da base per la costruzione razionale dello Stato – una costruzione che procede in modo analogo alla geometria: «Hobbes, dunque, progetta in una veste empirica, per così dire, una matematica della socialità, e precisamente di una socialità di puri egoisti»²⁶. Astraendo dal suo empirismo, Hobbes potrebbe così servire da modello per una «matematica formale della socialità»²⁷.

Nonostante il merito di Hobbes di aver aperto la strada all'idea di una *mathesis* formale della socialità, in realtà saranno il suo empirismo e il suo egoismo a dominare il periodo successivo della filosofia moderna. Nella sua critica a questa tendenza moderna, Husserl approfondisce la critica che aveva già formulato nei confronti della filosofia antica. Oltre alla sua critica all'edonismo inteso come empirismo e quindi scetticismo, egli introduce ora altri due argomenti. Da un lato, mira a dimostrare che ogni edonismo è in definitiva egoismo, anche se talvolta si presenta sotto le mentite spoglie di un edonismo altruistico. Dall'altro, egli mostra che l'edonismo non rende conto del fatto che né il motivo né il fine di un'azione vissuta come buona è il piacere, poiché il piacere sarebbe solo ciò che accompagna il successo di tale azione, un argomento che Husserl aveva già trovato in Socrate. Di seguito presenterò più in dettaglio la posizione di Husserl sull'edonismo.

Ci si potrebbe chiedere perché Husserl non concluda la sua critica all'edonismo con la critica all'empirismo come scetticismo. L'edonismo non è già squalificato dall'argomento che aveva introdotto nel contesto della sua discussione sull'etica antica? La risposta si trova nella seguente distinzione. L'«errore fondamentale»²⁸ dell'edonismo è, infatti, la sua confusione tra la questione *quid facti* e la questione *quid iuris*. Ma, come sostiene Husserl, «è una questione della massima importanza [...] che ogni tesi e argomentazione di principio ha il suo contenuto fondamentale a priori», anche se si presenta «in una veste empirica»²⁹. È questa «tesi di principio» che dovrebbe essere scoperta e, se necessario, criticata. In altre parole, dobbiamo prescindere dall'errore dell'empirismo al fine di analizzarne il contenuto a priori fondamentale. La questione, allora, è se questo contenuto fondamentale possa essere incorporato in un'etica che non sia empirista. Come abbiamo già visto, Husserl risponde negativamente a questa domanda per i due motivi seguenti.

In primo luogo, i bersagli della critica di Husserl all'edonismo si trovano nella filosofia inglese e francese, essenzialmente nell'utilitarismo e nel materialismo, vale a dire in Bentham, Hartley e Mill, così come in Mandeville, Helvetius e Lamettrie. Mentre Mandeville, Helvetius e Bentham difendono l'idea che l'unico motivo per l'azione risiede nel principio dell'amor proprio, Hartley e Mill sostengono l'esistenza di sentimenti altruistici e il loro *status* come possibili moventi per l'azione. La tesi dell'*amor sui* come unico movente dell'azione è falsa, secondo Husserl, e trova i suoi contro-argomenti essenziali nella *Ricerca sui principi della morale* di Hume. Noi lodiamo le azioni morali commesse in tempi remoti e molto prima di noi, azioni che non hanno alcun collegamento visibile con il nostro stato presente e quindi non sono in grado di sostenere il nostro interesse³⁰. E anche se possiamo lodare con più entusiasmo un'azione moralmente buona quando contribuisce al nostro interesse, non identifichiamo le ragioni della nostra valutazione con questo contributo al nostro interesse personale³¹. Husserl sottolinea infine che lodiamo anche le azioni contrarie al nostro interesse personale e che questa contraddizione non diminuisce, ma piuttosto aumenta la nostra valutazione

²⁶ Ivi, p. 59 (trad. it., p. 57).

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 62 (trad. it., p. 61).

²⁹ Ivi, p. 63 (trad. it., p. 62).

³⁰ Cfr. ivi, pp. 96-97 (trad. it., p. 94-95).

³¹ Cfr. ivi, p. 97 (trad. it., p. 95).

morale dell'azione³². L'amor proprio, quindi, non può essere l'unico movente di azioni moralmente buone.

Il secondo tipo di edonismo, meno radicale, ammette veri motivi altruistici per l'azione, ma è comunque falso. Husserl esamina l'argomento di Hartley, che deriva dalla psicologia dell'associazione. Secondo Hartley, se ci si sforza costantemente verso un mezzo per raggiungere un fine, alla fine si finirà per cercare questo mezzo come fine in sé. Questo sarebbe il caso riguardo le virtù: inizialmente si valorizza, ad esempio, la carità come un mezzo affinché gli altri ti apprezzino e ti sostengano, e poi si finisce per valorizzare la carità come un fine in sé, come una virtù. Husserl critica quest'argomentazione sulla base delle sue stesse motivazioni, cioè sulla base della psicologia dell'associazione. Non risulterebbe persuasivo, infatti, che chi segue esclusivamente il proprio interesse giunga ad attribuire valore alla carità in sé; al contrario, l'abitudine rafforzerebbe soltanto l'azione guidata dall'interesse personale³³.

La prima ragione per respingere l'edonismo, anche prescindendo dal suo fondamento empirista e quindi scettico, può essere così formulata interamente sul suo stesso terreno: l'edonismo è in definitiva egoismo, e l'egoismo non può spiegare sufficientemente la nostra pratica della valutazione morale. I filosofi inglesi e francesi discussi da Husserl non sarebbero quindi in grado di ottenere ciò che sostengono di ottenere con le loro argomentazioni. La seconda ragione per cui Husserl rifiuta il «contenuto centrale a priori» dell'edonismo risiede nel fatto che esso confonde il piacere come accompagnamento delle azioni e il piacere come motivo e fine di un'azione. È a questo punto che Husserl elogia Aristotele per aver già criticato questa confusione all'interno dell'edonismo: il piacere per l'esito di un'aspirazione riuscita non è necessariamente il *telos* nel senso di fine ambito³⁴. Mentre il primo argomento di Husserl contro l'edonismo era puramente negativo e critico, questo secondo argomento introduce un elemento positivo centrale della sua etica fenomenologica, vale a dire la correlazione tra il «percepire un valore (*Wertnehmen*)», che è un «sentire (*fühlen*)», da un lato, e il «valore sentito (*erfühlten Wert*)»³⁵, dall'altro. Se analizziamo le nostre esperienze, troviamo un sentimento analogo alla percezione e intenzionalmente rivolto ai valori come valori oggettivi. La realizzazione di un tale valore intenzionato è solitamente accompagnata dal piacere, ma ciò non significa che il piacere sia di per sé il motivo o il fine dell'azione che realizza il valore.

Il punto di vista di Husserl sulla storia della filosofia è finora caratterizzato da una battaglia tra, da un lato, un'etica scientifica *in statu nascendi*, che si manifesta in modo rudimentale in Socrate e in una certa misura in Hobbes, e, dall'altro, l'edonismo della tradizione inglese e francese, che soffre di empirismo e quindi di scetticismo e propone un'analisi errata della nostra esperienza. Secondo Husserl, quest'antitesi subisce un'importante trasformazione e diventa, nel periodo successivo, l'opposizione tra un'etica della ragione e un'etica del sentimento.

3. Etica della ragione e etica del sentimento

Per Husserl, il periodo successivo alla storia dell'etica è caratterizzato dall'opposizione tra un'etica della ragione (*Verstandesmoral*) e un'etica del sentimento (*Gefühlsmoral*). Sul versante dell'etica della ragione egli cita Cudworth e Clarke nonché More e Price; sul lato dell'etica del sentimento, discute di Shaftesbury, Hutcheson e Butler, così come di Cumberland, Adam Smith, Thomas Brown e, in epoca più recente, Herbart e Lotze. Mentre le prime lezioni di etica di Husserl si concentrano sull'antitesi tra l'etica della ragione di Kant e l'etica del sentimento di Hume, le lezioni del dopoguerra discutono una gamma più ampia di autori. Come vedremo più avanti, è Lord Shaftesbury a svolgere il

³² Cfr. *ivi*, pp. 97-98 (trad. it., pp. 95-96).

³³ Cfr. *ivi*, pp. 101-102 (trad. it., pp. 98-99).

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 66 (trad. it., p. 65).

³⁵ *ivi*, p. 71 (trad. it., p. 70).

ruolo più importante nella trasformazione della prospettiva di Husserl durante questi anni.

Dei razionalisti, Husserl elogia Cudworth per la «*il parallelismo tra l'etico e il matematico*»³⁶. L'etica trascende l'empirico e l'antropologico, proprio come fa la matematica; tuttavia, Husserl critica Cudworth sotto due aspetti. In primo luogo, rifiuta il fondamento teologico dell'autorità morale di Cudworth, un fondamento che è circolare e porta all'eteronomia³⁷. In secondo luogo, egli ritiene che Cudworth abbia trascurato «una differenza rilevante, che separa ciò che è etico da ciò che è matematico»³⁸ perché non distingue tra «*ragione giudicante*» che si riferisce ai predicati di vero e falso, e «*ragione pratica*», che si riferisce ai predicati buono e cattivo, ossia «dovuto» e «non dovuto»³⁹. Cudworth finirebbe così per prendere «la brutta piega di un errato intellettualismo»⁴⁰. Husserl ritiene anche Clarke colpevole di quest'ultimo errore, per aver confuso le leggi razionali della natura e le leggi etiche razionali⁴¹. Di sfuggita, Husserl accenna però al fatto che More distingue tra il senso morale e il senso del vero e del falso, senza comunque raggiungere la distinzione fenomenologica dei tre tipi di atti razionali⁴².

Per quanto riguarda l'etica del sentimento, Husserl elogia soprattutto Shaftesbury⁴³. Questi è più sofisticato degli edonisti quando distingue tre tipi di affetti, i due tipi naturali, gli affetti egoistici e sociali, e un genere innaturale come la malizia e il disprezzo. Ma ciò che è ancora più importante, e che diventerà di essenziale importanza per lo stesso Husserl, è l'idea di Shaftesbury di «*inclinazioni di secondo grado*», come i «sentimenti dell'attenzione e della disattenzione, dell'approvazione e della disapprovazione»⁴⁴. Questi affetti di second'ordine sono affetti valutativi diretti ad affetti di prim'ordine. Si misurano con l'idea di «armonia o disarmonia»⁴⁵ e danno luogo a giudizi morali. La dottrina di Shaftesbury del «*duplice livello (Zweistufigkeit) dei sentimenti e degli istinti*» e delle «*inclinazioni riflessive (Reflexionsaffekte)*» è di «importanza» essenziale secondo Husserl⁴⁶. Tuttavia, la forma e il contesto in cui questa dottrina viene presentata sono insufficienti. Per quanto riguarda la forma, Shaftesbury intende l'etica come «*un'estetica delle inclinazioni*»⁴⁷, che non spiegherebbe né il carattere razionale e attivo degli affetti morali né la differenza tra affetti morali e affetti puramente estetici. Rispetto al contesto in cui ciò viene presentato, Husserl accusa Shaftesbury d'incoerenza. Sullo sfondo della sua estetica degli affetti si trova una teleologia metafisica che presuppone l'integrazione di tutti gli affetti in un unico sistema di perfezione armonica. Non solo questa teleologia metafisica non è sufficientemente giustificata, ma agli occhi di Husserl è anche connessa all'utilitarismo nella misura in cui Shaftesbury crederebbe che l'uomo sia moralmente motivato dall'idea di autoconservazione teleologica e dalla conservazione del genere umano. Secondo Husserl, la teleologia metafisica e le sue implicazioni utilitaristiche sono incoerenti con l'estetica degli affetti di Shaftesbury. Esse dovrebbero essere eliminate e la teoria del duplice carattere dei sentimenti dovrebbe essere perfezionata all'interno dell'etica fenomenologica (torneremo su questo nella quinta sezione). Una delle questioni centrali che rimangono aperte in Shaftesbury è quella relativa ai criteri di valutazione degli affetti del primo ordine. Butler era chiaramente consapevole di questo problema; tuttavia, non riuscì a risolverlo in modo

³⁶ Ivi, p. 129 (trad. it., p. 126).

³⁷ Cfr. ivi, pp. 131-132 (trad. it., pp. 128-129).

³⁸ Ivi, p. 134 (trad. it., p. 131).

³⁹ Ivi, p. 135 (trad. it., p. 132).

⁴⁰ Ivi, p. 136 (trad. it., p. 133).

⁴¹ Cfr. ivi, § 29.

⁴² Cfr. ivi, p. 154, p. 159 (trad. it. p. 150, p. 155).

⁴³ Cfr. ivi, § 33.

⁴⁴ Ivi, p. 156 (trad. it., p. 153).

⁴⁵ Ivi, p. 157 (trad. it., p. 153).

⁴⁶ Ivi, p. 160 (trad. it., p. 156).

⁴⁷ Ivi, p. 157 (trad. it., p. 154).

definitivo⁴⁸. È Hutcheson che procede un po' oltre, quando evidenzia che la riflessione accorda uno *status* più elevato alle inclinazioni sociali, escludendo i motivi egoistici dalla sfera degli affetti morali. Ma anche se Hutcheson riesce a vedere più chiaramente un certo parallelismo tra la facoltà di conoscere il vero e il falso, la facoltà del bello e del brutto, e la facoltà del moralmente buono e cattivo⁴⁹, e in tal senso va quindi oltre, egli conferma però apertamente l'empirismo, non riuscendo quindi a superare lo scetticismo nella filosofia morale.

Anche se si può ritenere che il XVII secolo abbia compiuto importanti progressi rispetto alla ricerca di un'etica razionale che dia anche il giusto posto al sentimento, è con Kant e Hume che questa lotta raggiunge la sua forma più raffinata.

4. Kant e Hume

Sia Kant che Hume sono una delle principali fonti d'ispirazione per la filosofia teoretica di Husserl. Il *Trattato* di Hume è il libro più commentato della biblioteca di Husserl, che considerava la propria fenomenologia come un «tentativo [...] di realizzare il senso più profondo del filosofare kantiano»⁵⁰. Anche nell'etica, la loro antitesi serve a Husserl come punto di riferimento per sviluppare un razionalismo sfumato e per conservare i vantaggi dell'empirismo.

Il primo dottorando di Husserl scrisse una dissertazione sull'etica di Hume⁵¹, e Husserl stesso riteneva che Hume avesse raggiunto due intuizioni significative in questo campo. Da un lato, Hume aveva compreso «che il sentimento è un presupposto essenziale per concetti e giudizi etici»⁵². Infatti, un'analisi puramente razionale sarebbe vuota e incapace di arrivare a concetti e giudizi etici. D'altro canto, se esistono solo sentimenti empirici, allora l'etica non è una scienza. Nella migliore delle ipotesi arriveremmo a sentimenti generali riscontrabili in tutti gli esseri umani, una generalità⁵³ che non sarebbe sufficiente a fondare un dovere universale, una validità etica, una normatività e, quindi, una scienza etica. Secondo Husserl, il grande merito di Hume è quello di non essersi tirato indietro di fronte a questo dilemma, ma di averne sottoscritto le conseguenze: egli è «pienamente cosciente di essere uno scettico etico»⁵⁴. Ciò che Husserl dice sull'etica di Hume è molto simile a ciò che Kant dice sull'interpretazione humiana della causalità. Se l'idea di causalità si basa soltanto sull'associazione abituale, essa non implica alcuna necessità scientifica; se il giudizio etico si basa unicamente sui sentimenti umani generali, allora non esiste un obbligo universale e, quindi, l'etica non può essere una scienza. Kant elogia Hume per aver affermato chiaramente questa conseguenza scettica rispetto alla causalità, ma lo critica per essersi fermato lì. Lo stesso vale per Husserl, che loda l'intuizione di Hume sulle conseguenze scettiche di un'etica empirica del sentimento, ma critica Hume per non aver visto una terza opzione.

Questa terza opzione che Husserl considera è un'assiologia e una prassi formale e materiale. Secondo Husserl, Hume ha ragione sulla base dell'alternativa che egli ha presupposto, ma ha torto *tout court* perché ha trascurato un'altra possibile opzione. Per Hume esistono «solo assiomi puramente logici e matematici»⁵⁵ e i giudizi morali non sono «relazioni di idee» nel senso dei giudizi matematici⁵⁶. Husserl concorda sul fatto che i giudizi morali non hanno la stessa forma dei giudizi matematici, ma è in disaccordo con Hume nella conclusione che essi siano, quindi, meramente empirici. L'opzione sfuggita a Hume è l'idea di leggi formali a priori e leggi materiali a priori proprie dell'assiologia e

⁴⁸ Cfr. *ivi*, § 35.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 170 (trad. it., p. 166).

⁵⁰ Husserl (1956), p. 287.

⁵¹ Cfr. Melle (1988), p. xxvii.

⁵² Husserl (1988), p. 391.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 385.

⁵⁴ *Ivi*, p. 390.

⁵⁵ *Ivi*, p. 398.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 396.

della prassi e, quindi, dell'etica. Questa assiologia e questa prassi sono analoghe alla logica formale e riguardano regioni ontologiche diverse. Hume, sulla base dei suoi presupposti e dell'alternativa tra leggi a priori della logica e della matematica e le regolarità empiriche nell'etica, aveva ragione nel respingere l'idea dell'etica come scienza a priori. Ma poiché l'alternativa di Hume era incompleta, in ultima analisi egli aveva torto.

Husserl non si limita a lodare Hume per il suo atteggiamento coerente rispetto al suo dilemma. Husserl ritiene, inoltre, che le concrete analisi empiriche di Hume dei sentimenti morali possano essere rese fruttuose all'interno di un contesto fenomenologico a priori. La stessa possibilità di una trasformazione fenomenologica dei contenuti empirici egli l'aveva già prospettata, discutendo l'etica del sentimento nel XVII secolo, ma ritiene Hume il maestro assoluto in questo campo. Facendo riferimento all'affermazione di Kant secondo cui Hume lo avrebbe svegliato dal suo sonno dogmatico, Husserl considera Hume colui che lo risveglia a «un'etica autenticamente scrupolosa, che procede a ritroso verso le più profonde sorgenti fenomenologiche»⁵⁷. Rispetto a Shaftesbury e Hutcheson, Hume fornisce «un'esposizione teoretica incomparabilmente superiore»⁵⁸ dell'ampia e diversificata gamma di sentimenti morali ed è, quindi, per Husserl una fonte indispensabile per l'etica fenomenologica, che dovrebbe solo fare astrazione dall'empirismo di fondo di Hume.

Husserl interpreta Kant come la controparte razionalista di Hume. Fin dall'inizio, Husserl sottolinea che la «vera idea» di Kant era la seguente: se c'è normatività e validità nella moralità (*Sittlichkeit*), la moralità dovrebbe «sottostare alle leggi»⁵⁹. In questo senso, Kant ha un'intuizione superiore all'empirismo etico di Hume. Ma agli occhi di Husserl, lo sviluppo di questa intuizione essenziale da parte di Kant lo conduce a un «astruso formalismo»⁶⁰. La legge proposta da Kant, l'imperativo categorico, esige che la massima possa fungere da legge universale. Secondo Husserl, la «vuota possibilità di universalizzazione» non «fonda la correttezza etica»⁶¹, ma porta piuttosto a conseguenze assurde. Tuttavia, non si può fare a meno di notare che questo «astruso formalismo» con le sue assurde conseguenze non deriva dalla fondazione kantiana dell'etica, ma piuttosto dall'interpretazione che ne dà Husserl, un'interpretazione che può ed è stata collocata in una lunga tradizione di fraintendimenti a partire da Hegel⁶². Per dimostrarlo, consideriamo brevemente due esempi husserliani. Possiamo solo menzionare alcuni dei principali fraintendimenti, senza poter approfondire nei dettagli il significato dell'esigenza di universalizzazione di Kant⁶³.

Il primo esempio è quello di mangiare l'arrosto di vitello⁶⁴. Husserl si chiede: posso mangiare l'arrosto di vitello, se ho fame e mi viene servito arrosto di vitello? Secondo Husserl, la risposta kantiana dovrebbe essere negativa, poiché potrebbe esserci un essere razionale che è erbivoro e che morirebbe se mangiasse arrosto di vitello o qualsiasi tipo di carne. Husserl conclude che la massima di mangiare arrosto di vitello, quando viene servito, non può quindi fungere da legge universale ed è quindi vietata. Ma lo stesso ragionamento varrebbe per qualsiasi altro alimento, sicché la massima di mangiare un alimento specifico non potrebbe fungere da legge universale e sarebbe quindi vietata. La conseguenza assurda sarebbe che dovremmo morire di fame per non violare la legge morale kantiana. Uno dei problemi di quest'interpretazione husserliana è che non è presa in considerazione la differenza tra massime consentite, massime vietate e massime obbligatorie. Una massima che supera la prova dell'universalizzazione *non* è

⁵⁷ Husserl (2004), p. 155 (trad. it., p. 151).

⁵⁸ Ivi, p. 187 (trad. it., p. 183).

⁵⁹ Husserl (1988), p. 417.

⁶⁰ Ivi, p. 415.

⁶¹ Ivi, p. 418.

⁶² Cfr. Rinofner-Kreidl (2010); Grunewald (2014).

⁶³ Cfr. Römer (2018), cap. 2.4.

⁶⁴ Husserl (1988), p. 415.

obbligatoria ma *unicamente* ammissibile. Posso farla mia, ma non sono obbligato a farla mia – e lo stesso vale per ogni essere razionale. Secondo Kant «il nutrirsi di carne o di pesce, di vino o di birra quando ambedue ci convengono»⁶⁵, dipende da me, e chi pretendesse leggi severe per queste cose sosterebbe un'ingiustificata – e si potrebbe proprio dire «assurda» – «preoccupazione per dettagli insignificanti» e «tirannia» della virtù. E anche facendo astrazione dal fatto che Kant difficilmente considererebbe una massima la regola «mangiare arrosto di vitello quando viene servito», poiché essa è troppo specifica, è necessario sottolineare che una contraddizione esisterebbe in questa «massima» solo se permettersi a me stesso di mangiare l'arrosto di vitello, senza permettere anche a tutti gli altri di farlo.

Il secondo è il famoso esempio kantiano della caparra che Husserl prende come esempio di falsa promessa. Se la massima, «Non è necessario mantenere una promessa nei casi in cui manchino tutte le prove scritte per la realizzazione della promessa»⁶⁶, fosse una legge universale, le persone sarebbero solo più attente a stabilire e a mantenere le prove scritte, ma potrebbe servire come legge universale. E questo risultato sarebbe contrario alla nostra intuizione morale. Se invece la massima è formulata in senso più generale, come «nessuno deve mantenere la sua promessa»⁶⁷, noi otterremmo un altro risultato: nessuno farebbe promesse se questa massima fosse una legge universale; la legge sarebbe eliminata (*aufgehoben*) e la massima, quindi, proibita. Questo risultato corrisponde alla nostra intuizione morale, ma avrebbe la strana implicazione che una legge è annientata se non ha alcun caso di applicabilità esistente, anche se tendiamo a pensare che una buona legge proibisca appunto la sua applicazione fattuale⁶⁸. In questo caso, Husserl sembra seguire una lettura sociologica e consequenzialista dell'imperativo categorico, secondo la quale dovrei riflettere sulla domanda: «come sarebbe il nostro mondo, se la mia massima fosse in esso una legge universale?». Tuttavia, questa non sembra essere l'idea di Kant. Come già indicato in precedenza, secondo Kant, la mia massima contiene una contraddizione se faccio un'eccezione per me stesso all'interno della mia massima. In questo caso, ciò significherebbe che se volessi aumentare la mia felicità, universalizzando la massima della falsa promessa, vorrei la falsa promessa per me solo, per ottenere il mio fine, e non vorrei la falsa promessa per tutti gli altri, per ottenere il mio fine. A parere di Husserl, tuttavia, la legge morale di Kant porta a conseguenze assurde.

Ma, pur rifiutando la legge morale di Kant per la sua presunta vacuità, che porterebbe a conseguenze inaccettabili, Husserl procede comunque a criticarla perché ritiene che *non sia sufficientemente formale*⁶⁹. Mentre Husserl stesso difende una complementarità in cui le leggi formali, assiologiche e pratiche, analoghe alla logica formale, dovrebbero allora essere applicate al regno separato delle leggi *a priori* materiali, assiologiche e pratiche, ritiene che l'imperativo categorico di Kant *contenga in sé* il principio della sua applicazione materiale. Quindi, anche se il formalismo di Kant avesse escluso tutte le componenti materiali dall'etica, il suo imperativo categorico formale non era in definitiva abbastanza formale, poiché non era formale in senso analogico, paragonabile alla logica formale. Husserl critica Kant proprio per questa *manca* di formalità.

Infine, Husserl si oppone alla teoria kantiana del rispetto della legge. Mentre Heidegger sostiene che «l'interpretazione del fenomeno del rispetto costituisce certamente la più brillante analisi fenomenologica del fenomeno della moralità che possediamo di Kant»⁷⁰, Husserl ritiene che la teoria del rispetto testimoni l'incoerenza di Kant. Questi, mentre sottrae tutti i sentimenti al regno dell'etica, ritenendoli tutti empirici, nondimeno

⁶⁵ Kant (1999), 6: 409 (trad. it., p. 263).

⁶⁶ Husserl (1988), p. 415.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Cfr. for the same argument Brentano (1969), p. 43.

⁶⁹ Cfr. Husserl (1988), pp. 43-44 (trad. it. pp. 61-62).

⁷⁰ Heidegger (1975), p. 189 (trad. it., p. 128).

introduce il rispetto per la legge come incentivo non empirico (*Triebfeder*). Inoltre, agli occhi di Husserl non è fenomenologicamente convincente che la pura idea dell'universalizzabilità di una massima abbia effettivamente l'effetto sul sentimento che Kant descrive.

Nell'antitesi tra Kant e Hume, Hume è il maestro fenomenologico dei sentimenti morali, nonostante il suo empirismo, mentre la grande intuizione di Kant è la fondazione della normatività etica su leggi a priori, malgrado il suo erroneo formalismo e la sua teoria poco convincente del sentimento morale. Abbiamo visto che l'idea stessa di Husserl di un'etica fenomenologica era, fin dall'inizio, ispirata a Brentano e consisteva in un'analogia tra etica e logica. Si suppone che un'assiologia e una prassi formali con leggi analoghe a quelle della logica formale dovrebbero essere combinate con un'assiologia e una prassi materiali, camuffando le leggi materiali *a priori* dei valori e delle azioni da leggi analoghe a quelle delle ontologie regionali di diversi tipi di oggetti. Tuttavia, già nelle sue prime lezioni, Husserl si era imbattuto in diversi problemi rispetto a questa idea di analogia.

In primo luogo, il suo tentativo di stabilire un'analogia nella filosofia pratica per l'autocontraddizione dello scetticismo nella filosofia teoretica sembra artificioso, poiché non esiste quando lo scetticismo pratico è formulato in modo teoretico⁷¹. In secondo luogo, l'assiologia formale e la prassi sembrano essere più vicine all'ontologia regionale che alla logica formale, poiché i valori e le azioni sono tipi specifici di entità, che sono più specifici del «qualcosa in generale (*Etwas überhaupt*)»⁷². Infine, gli stessi suggerimenti di Husserl per le leggi formali chiariscono che esse sono inutili senza la controparte materiale – un'inutilità e una banalità che fu oggetto di parodia da parte dei suoi studenti⁷³. A differenza di Max Scheler o Nicolai Hartmann⁷⁴, Husserl non ha mai proposto un'ampia selezione di valori materiali a priori, e la ragione di ciò sembra essere stata un'esitazione rispetto alla sua fattibilità. L'imperativo categorico brentaniano di Husserl, «Fai il meglio rispetto a ciò che è raggiungibile»⁷⁵, potrebbe essere una legge formale convincente – ma se non si ha un catalogo di tutti i valori materiali, non la si può applicare. La difficoltà di identificare valori materiali *a priori*, che non solo sarebbero i *noemata* fattuali della mia attuale percezione del valore, ma che potrebbero anche pretendere di avere una validità a priori, sembra essere stato uno dei principali problemi che hanno portato Husserl a trasformare il suo approccio all'etica dopo la Prima guerra mondiale.

5. La matura etica husserliana ispirata da Fichte e Shaftesbury

È ampiamente risaputo che sussiste una distinzione significativa, almeno tra le riflessioni di Husserl sull'etica prima e dopo la Prima guerra mondiale, sebbene potrebbero esistere addirittura tre periodi distinti del suo lavoro sull'etica⁷⁶. Mentre l'etica prebellica intendeva la soggettività etica come una prospettiva sul regno oggettivo dei valori che doveva essere realizzata secondo le leggi formali e materiali dell'assiologia e della prassi, l'etica di Husserl del dopoguerra può essere interpretata come un'etica del rinnovamento della persona razionale e amorevole⁷⁷. All'interno di questo nuovo approccio, che implica sia il lato razionale che quello affettivo, Husserl modifica l'imperativo categorico in «Sii una persona vera; conduci una vita che puoi giustificare in modo esauriente nell'evidenza (*einsichtig*), una vita secondo la ragione pratica»⁷⁸. O

⁷¹ Cfr. Husserl (1988), p. 34 (trad. it., p. 54).

⁷² Cfr. *ivi*, pp. xl-xlii.

⁷³ Cfr. *ivi*, p. xxiv.

⁷⁴ Cfr. Scheler (1973); Hartmann (2017).

⁷⁵ Husserl (1988), p. 221.

⁷⁶ Cfr. Melle (1991), (2002).

⁷⁷ Cfr. Römer (2011).

⁷⁸ Husserl (1989), p. 36 (trad. it., p. 43).

semplicemente «Agisci razionalmente!»⁷⁹. Due criteri determinano questa razionalità. In primo luogo, l'impegno di una persona deve essere coerente. In secondo luogo, tutto ciò che un soggetto morale intende come valore dev'essere soddisfatto dall'evidenza, dal fatto che è evidentemente dato come valore. Tuttavia, Husserl sottolinea ora che quest'evidenza non è mai assoluta, poiché la razionalità del valore deve mettersi alla prova attraverso la totalità della vita personale e persino storica, che è essenzialmente aperta. Questo lato razionale del personalismo di Husserl trova un complemento nella sua teoria dell'affettività e dell'amore. Mentre la sua idea di valori materiali oggettivi rimane intatta, egli si concentra sempre più su quello che definisce «amore personale»⁸⁰, il «centro più profondo»⁸¹ dell'io, chiamato a un tipo specifico di valori e a certi valori soggettivi assoluti che devono essere realizzati. Husserl attribuisce ora un ruolo importante, nel suo sistema etico, a un'affezione assoluta e personale, che è pre-razionale e dev'essere integrata dalla ricerca della razionalità. Tuttavia, questo impegno basato sull'affetto assoluto è diretto verso la piena razionalità, ma può anche portare a situazioni tragiche. Esiste una «pluralità di doveri (*Vielfaltigkeit des Sollens*)» che possono entrare in «disputa (*Streit*)» tra loro⁸², una disputa che può manifestarsi a livello intrasoggettivo o intersoggettivo. Husserl si chiede se non esista in definitiva un «dovere universale che porti tutti i doveri specifici a un'unità», ma corregge poi la propria idea commentando che «questo non è stato dimostrato»⁸³. Anche se non possiamo discutere ulteriormente questo nuovo approccio⁸⁴, metteremo in evidenza due influenze storiche, in questa prospettiva complementare, sull'etica fenomenologica del dopoguerra.

La prima influenza è quella di Johann Gottlieb Fichte. Dal 1903 Husserl aveva tenuto seminari su *La destinazione dell'uomo* e, alla fine della Prima guerra mondiale, aveva tenuto alcune lezioni su Fichte. Egli elogia gli scritti divulgativi di Fichte, in particolare *La destinazione dell'uomo* e *Introduzione alla vita beata*, mentre critica la *Dottrina della scienza*. L'«idea di Fichte»⁸⁵, cioè la lodevole idea di Fichte, sarebbe stata l'idea di una soggettività che si sforza di raggiungere la razionalità per se stessa e per il suo mondo, uno sforzo verso l'«unità teleologica» e verso il «supremo fine morale»⁸⁶ della razionalità etica. Il nuovo imperativo categorico di Husserl, sopra menzionato, sembra essere coerente con ciò che egli trova nella ricerca di Fichte di una vita razionale etica. Inoltre, Husserl è attratto dall'identificazione fichtiana della vita religiosa con la vita etica⁸⁷, in particolare dall'idea che la vera beatitudine non sia altro che la ricerca teleologica della perfezione etica stessa. Mentre le opere principali di Fichte contengono una dottrina speculativa che Husserl rifiuta, Husserl crede nella possibilità di una trasformazione fenomenologica dell'idea di base contenuta negli scritti divulgativi di Fichte.

Come abbiamo già visto, nel dopoguerra anche Shaftesbury attrae Husserl. «Se ci lasciamo guidare dagli stimoli di *Shaftesbury* e dalla sua teoria oscura, ma non per questo vuota, delle inclinazioni riflessive»⁸⁸, arriveremmo a vedere il «meraviglioso fenomeno dell'autodeterminazione»⁸⁹. È questo fenomeno di autodeterminazione, riconosciuto da Shaftesbury, che prepara l'idea di Husserl di un rinnovamento dell'io verso una vita eticamente razionale fondata sull'assoluto dovere dell'affettività. Se Shaftesbury non era stato in grado di identificare i criteri di autovalutazione, Husserl ritiene che la nozione fenomenologica di ragione, come coerenza e intenzionalità riempita

⁷⁹ Husserl (2004), p. 234 (trad. it., p. 230).

⁸⁰ Husserl (1989), p. 28 (trad. it., p. 38).

⁸¹ Husserl (2013), p. 358.

⁸² Ivi, p. 396.

⁸³ Ivi, p. 387, n. 2.

⁸⁴ Cfr. Römer (2018), cap. 3.1.3.

⁸⁵ Husserl (2013), p. 335.

⁸⁶ Husserl (1987), p. 275.

⁸⁷ Cfr. Husserl (1987), pp. 280-281.

⁸⁸ Husserl (2004), p. 165 (trad. it., p. 161).

⁸⁹ Ivi, p. 162 (trad. it., p. 158).

di valori, possa raggiungere questo obiettivo. Inoltre, le analisi concrete di Shaftesbury sugli affetti etici dovrebbero essere perfezionate fenomenologicamente. Infine, l'ingiustificata teleologia metafisica di Shaftesbury potrebbe essere sostituita da una teleologia fenomenologica di ricerca del fine morale superiore di una vita morale razionale che integri, quanto più è possibile, affetti assoluti e valori oggettivi.

Fichte e Shaftesbury non appartengono allo stesso periodo della storia della filosofia ma, rispetto alla matura etica husserliana, si possono considerare i due filosofi che portano la lotta tra ragione e sentimento a un livello sistematico successivo, dandole un orientamento diverso, che prepara lo stesso approccio di Husserl nel dopoguerra.

6. *L'etica fenomenologica e la storia della filosofia*

Husserl presenta questo campo di battaglia tra un'etica della ragione e un'etica del sentimento nel corso della storia della filosofia come un campo che è esso stesso strutturato da una certa tendenza:

sotto forma di questa lotta antinomica, l'etica cerca la via per la sua propria idea scientifica, in conformità alla quale poter finalmente e veramente iniziare a diventare ciò che vuole diventare: una scienza rigorosa, una scienza in senso pieno e autentico⁹⁰.

Questa tendenza della storia dell'etica verso l'etica come scienza troverebbe il suo culmine nell'epoca attuale, «che, forse, deve considerarsi non a torto come il tempo del portare a termine (*Vollendung*), vale a dire come il tempo in cui quel che c'era all'inizio ha trovato infine il suo compimento»⁹¹. Così come la storia della filosofia di Husserl ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* culminava nella fenomenologia trascendentale, la storia dell'etica culminerebbe nell'etica fenomenologica come scienza rigorosa, comprendente ragione e sentimento.

Secondo questo punto di vista, la storia dell'etica tende e culmina nello stesso lavoro di Husserl sull'etica fenomenologica. Il suo approccio può essere considerato come «l'inizio finalmente trovato», nella misura in cui egli ritiene di aver trovato una certa riconciliazione della lotta tra ragione e sentimento. Se all'inizio considerava questa riconciliazione in una complementarità tra assiologia formale e prassi, da un lato, e assiologia materiale e prassi, dall'altro, in seguito è arrivato a vederla in un rinnovamento della persona che coniuga razionalità e affettività nella propria vita etica. Invece di scegliere tra un principio primo della ragione e un principio primo del sentimento, Husserl propone quindi una soluzione complementare, che subisce essa stessa la trasformazione sopra descritta.

Tuttavia, il risultato finale delle analisi di Husserl sui fenomeni etici è davvero l'etica come scienza rigorosa – una scienza con leggi formali e materiali a priori da stabilire come teoria da parte del fenomenologo? La ricerca finale di Husserl sulla vita etica non ci porta forse all'idea che una generale rivendicazione formale di razionalità fenomenologica vada perseguita attraverso la ricerca di un impegno coerente che segua le rivendicazioni più profonde dell'affettività, piuttosto che vivere secondo un insieme di leggi formali di preferenza e catalogare a priori i valori materiali? Anche se lo stesso Husserl non sembra aver mai abbandonato la sua idea iniziale di assiologia formale e materiale e di prassi come scienza etica, il suo lavoro conclusivo sulle esperienze etiche potrebbe in ultima analisi suggerire un'etica d'impegno razionale, e talvolta tragico, piuttosto che un'etica come scienza rigorosa dei valori materiali e delle loro corrispondenti leggi pratiche.

⁹⁰ Ivi, p. 46 (trad. it., p. 45).

⁹¹ Ivi, p. 47 (trad. it., p. 45).

Bibliografia

Avvertenza

Riguardo alle opere husserliane riportate in bibliografia: la citata trad. *Storia critica delle idee* comprende l'intera prima parte di *Erste Philosophie* (1923-1924); la traduzione *L'idea di Europa* comprende i primi cinque saggi di *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937). Ai testi compresi in *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921) corrispondono distinte e parziali edizioni italiane. La prima sezione del volume *Grenzprobleme der Phänomenologie*, intitolata *Phänomenologie des Unbewusstseins* (1908-1937), è ora disponibile in italiano nella citata traduzione. I capitoli I-X di *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924* sono disponibili in italiano nella traduzione citata. La traduzione *Lineamenti di etica formale* comprende le prime quattro sezioni delle *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Dove è possibile, è riportata, in nota, anche la pagina della corrispondente traduzione italiana.

- Brentano, F. (1978), *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, hrsg. F. Mayer-Hillebrand, Felix Meiner, Hamburg.
- Brentano, F. (1969), *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis*, hrsg. O. Kraus, Felix Meiner, Hamburg.
- Grunewald, B. (2014), "Das Theoretische, das Praktische und das Sittengesetz. Zu Husserls Kritik der Kantischen Moralphilosophie", in F. Fabbianelli e S. Luft (a cura di), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie. Husserl and Classical German Philosophy*, Springer International Publishing, Heidelberg-New York-Dordrecht-London, pp. 213-227.
- Hartmann, N. (1962), *Ethik*, de Gruyter, Berlin; trad. it. *Etica*, a cura di V. Filippone Thaulero, vol. 1, Guida, Napoli 2009.
- Heidegger, M. (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt a.M.; trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 1999.
- Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, edited by R. Boehm, Husserliana VII, Den Haag: Martinus Nijhoff; trad. it. *Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Guerini e Associati, Milano 2013.
- Husserl, E. (1987), *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, ed. by T. Nenon and H. Rainer Sepp, Husserliana XXV, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht-Boston-Lancaster.
- Husserl, E. (1989), *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, ed. by T. Nenon and H. Rainer Sepp, Husserliana XXVII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London; trad. it. *L'idea di Europa*, a cura di C. Sinigaglia, Cortina, Milano 1999.
- Husserl, E. (1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. by U. Melle, Husserliana XXVIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London; trad. it. *Lineamenti di etica formale: lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914*, a cura di P. Basso e P. Spinicci, Le Lettere, Firenze 2002.
- Husserl, E. (2004), *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, edited by H. Peucker, Husserliana XXXVII, Springer Science+Business Media, Dordrecht; trad. it. di N. Zippel, *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*, a cura di F.S. Trincia, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Husserl, E. (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, edited by R. Sowa and T. Vongehr, Husserliana XLII, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London; trad. it. parziale, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, a cura di G. Baptist, A. Ales Bello, M. Failla, A. Pugliese, Mimesis, Milano-Udine 2022.

- Jodl, F. (1920), *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft. Volume I: Bis zum Schlusse des Zeitalters der Aufklärung*, G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart, Berlin.
- Jodl, F. (1923), *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft. Volume II: Von Kant bis zur Gegenwart*, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart-Berlin.
- Kant, I. (1999), *Die Metaphysik der Sitten*, GS, VI; tr. it. a cura di G. Vidari, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Melle, U. (1988), "Einleitung des Herausgebers", in U. Melle (ed.), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Husserliana XXVIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, pp. xxiii-xlix.
- Melle, U. (1991), "The Development of Husserl's Ethics", *Études Phénoménologiques* n. 13/14, pp. 115-135.
- Melle, U. (2002), "Edmund Husserl: From Reason to Love", in J.J. Drummond and L. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, pp. 229-248.
- Peucker, H. (2004), "Einleitung des Herausgebers", in H. Peucker (ed.), *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924*, Husserliana XXXVII, xiii-xlv, Springer Science+Business Media, Dordrecht.
- Rinofner-Kreidl, S. (2010), "Husserl's Categorical Imperative and his Related Critique of Kant", in P. Vandavelde and S. Luft (eds.), *Epistemology, Archaeology, Ethics. Current Investigations of Husserl's Corpus*, Continuum, London, pp. 188-210.
- Römer, I. (2011), "Von der wertmaximierenden Leistungsmaschine zur vernünftigen liebenden Person. Subjektivität in Husserls Ethik", *Journal Phänomenologie*, n. 36, pp. 21-35.
- Römer, I. (2018), *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kants Ethik in phänomenologischer Sicht*, Meiner, Hamburg.
- Scheler, M. (2014), *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Felix Meiner, Hamburg; trad. it. di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.

HEGEL AND HUSSERL ON PERCEPTION
A PHENOMENOLOGICAL DISPUTE

Abstract

In this paper I stage a phenomenological dispute between Hegel and Husserl on the essence of perception. I argue that Hegel's dialectical reconstruction of perceptual experience in the *Phenomenology of Spirit* hinges on two problematic assumptions: (1) the properties of perceptual objects are universals; (2) the way in which sensory properties determine perceptual objects is a kind of negation. I challenge both assumptions drawing on Husserl's analysis of perception in *Experience and Judgment*. On Husserl's account perceptual objects are not originally experienced as "things-of-multiple-properties", as Hegel would have it, but rather as inarticulate perceptual wholes. Only through explicative contemplation do perceptual properties become salient and when they do so, they do not negate each other or the object but are rather taken up in a special kind of synthesis of partial coincidence. I conclude with a recapitulation and point toward the relevance of the disagreement between Hegel and Husserl for any future discussion of conceptualism and non-conceptualism in the philosophy of perception.

Keywords: Conceptualism/Non-Conceptualism, Hegel, Husserl, Perception, Phenomenology

In the present paper I stage a dispute between Hegel and Husserl on the proper way to describe perception phenomenologically. More specifically, I will argue that Hegel's account of perception in the *Consciousness* section of the *Phenomenology of Spirit*¹ (1807) imposes on perceptual experience a strongly rationalist metaphysical principle, i.e., Spinoza's *omnis determinatio est negatio* [every determination is negation], in order to be able to characterize perception as a dialectically unstable and ultimately un-true shape of consciousness. Simple perception, however, does not operate on the basis of that principle, for reasons that will become clear following Husserl's account of pre-predicative perceptual experience in the section on simple explication of his posthumous work *Experience and Judgment*². Borrowing Husserlian vocabulary, one could argue that Hegel unduly confuses the high-level [*hochstufig*] phenomena of contradictoriness and negation in logical thinking and the low-level [*niederstufig*] way in which the various determinations of a sensory object emerge in the wake of attentive perceptual exploration; however, if Husserl's account is correct, then *pace* Hegel *perceptual experience lacks nothing to do what it claims to do, namely, reliably present us with sensory objects in both their unity and their multiplicity*.

After some additional foregrounding (section I), I will turn to Hegel's analysis of perception in the *Phenomenology of Spirit* (section II) and then to Husserl's alternative analysis in *Experience and Judgment* (section III). I will then conclude with some remarks on the philosophical import of the absoluteness of perception.

1.

Before we look at Hegel's and Husserl's respective accounts of perception, it is wise to dispel a couple of potential worries and clarify why I take such a dispute to matter. First, the present paper is not meant to be a direct contribution to Hegelian scholarship. Hegel's *Phenomenology of Spirit* is probably one of the most commented-on and controversial texts in post-Kantian philosophy and Hegelian scholars have developed highly technical debates on its structure and meaning. In what follows I will more or less ignore debates in Hegelian scholarship and return to the text itself, as it were. My only goal is to extract directly from

* Università degli Studi di Parma.

¹ Hegel (2019) [1807].

² Husserl (1973) [1939].

the text what Hegel takes to be problematic about perception and test his claim that dialectical tensions in perception emerge by themselves simply on account of perception trying to present itself as a claim to know the whole truth³. Moreover, it is clear that for Hegel the analysis of perception, as a shape of what he calls consciousness, is not a stand-alone piece, but rather a stepping-stone to eventually reach the more mature shapes of *self-consciousness*, where the spirit begins to properly experience itself in the transition from the I of sensory experience to the We of communal and ultimately historical existence. In what follows, however, I will not only bracket debates in the existing scholarship, but also the rest of Hegel's book, as it were. I am not interested in the role that perception plays in Hegel's broader philosophical project, and it would certainly be a fair criticism to say that my reconstruction misses the big picture; however, since Hegel's chapter is about perception and, as per Hegel's *Introduction*, it claims not to apply any external criteria to this basic shape of consciousness but merely to tease out its inherent contradiction by means of a phenomenological examination⁴, it seems fair to ask whether Hegel's analysis actually fits the bill. In other words, my question is not about the significance of Hegel's analysis of perception in the *Phenomenology of Spirit* but rather about the plausibility of Hegel's analysis of perception for perception itself and in light of Hegel's self-professed phenomenological standards.

Another potential worry could come from the Husserlian camp. While there are reading marks in Husserl's copies of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, it is questionable that he really had a deep grasp of Hegel and he clearly never considered him a thinker worthy of direct philosophical engagement. Isn't Hegel just using the word "phenomenology" in a completely different sense than Husserl, which means that the two might simply be talking past each other when dealing with perception? Is there a real dispute to be had here? Clearly Husserl and Hegel are two vastly different thinkers and despite some recent conciliatory approaches⁵, their views on philosophy are not easily harmonized. On the other hand, however, to the extent that both Hegel and Husserl claim to be describing perception, there has to be a common standard to evaluate what they have to say about it regardless of their larger philosophical commitments and conceptual differences. If a claim purports to be about perception, once it is properly understood, it should also be possible to evaluate it just with respect to how well it captures what it purports to be about, i.e., in this case, perception itself, the familiar experience we have every waking moment of our life⁶.

This leads me to the last point of this introductory section: why does it matter? I understand the dispute on perception between Hegel and Husserl to represent a particularly interesting case in what we could label *phenomenological argumentation*, which unlike other forms of argumentation has not received the attention it deserves. By *phenomenological argumentation* I mean a kind of argumentation that makes claims about

³ I owe the characterization of shapes of consciousness in Hegel as claims to know to Peter Kalkavage's illuminating book *The Desire to Know* (2007). My reading of Hegel's view on perception is largely influenced by Kalkavage, to whom I will occasionally refer in what follows.

⁴ Hegel (2019), p. 45.

⁵ See Filieri (2015); Manca (2016); Staehler (2017).

⁶ In his informative commentary on the *Phenomenology of Spirit*, Stephen Houlgate writes that Hegel's reconstruction of perception «is not the empirical experience that people may have in their everyday lives» (Houlgate, 2013, pp. 48-49). This is problematic. Certainly, a philosophical theory might legitimately claim that we are all wrong all the time when we take perception to be a certain way (whether this is Hegel's intention, is another matter). Nonetheless, if that philosophical theory is about "perception" and not about some other thing, it must still be possible to trace it back to precisely the familiar experience that people have in their everyday lives and that our ordinary language calls "perception". If two rival philosophical theories claim to be about perception, it has to be possible to choose the better theory by looking at perception itself, the empirical experience that people have in their everyday lives, and assess which theory better illuminates it. Otherwise, every philosophical theory that talks about perception could simply reinvent what perception is based on whatever assumptions the theory happens to favor and there would be no point in asking which theory is better. Philosophical theories, then, would become like works of art which we can only appreciate for their ingenuity and the ability of their makers, but not endorse or reject based on how well they capture the reality which they purport to illuminate.

the essential features of various kinds of experience and does so primarily by way of providing *descriptions*. In this regard, phenomenological argumentation has little to do with the way the word “phenomenology” is used in much contemporary philosophy, i.e., the “what it is like” quality or first-personal feel of a particular kind of experience. If such first-personal feels exist, then they are likely to be indescribable, only experienced. *Phenomenological arguments* in the sense I invoke here, by contrast, involve descriptions that disputants are supposed to evaluate by looking at how the corresponding experience actually is like and eventually revise or improve their descriptions on the basis of a direct engagement with the kind of experience that they want to describe. When you and I, or, for that matter, Hegel and Husserl, disagree on how to describe perception, it’s not just your word against mine. One description can be better than another description, if it lets the essential features of the experience it describes come to light more clearly and distinctly. There is no need to belabor this point further, but in general, it seems philosophically important to distinguish between forms of argumentation that merely revolve around the internal consistency of an argument or the plausibility of its premises, and forms of argumentation that revolve around the effectiveness of descriptions in bringing to light essential features. If this is acceptable, then the rest of this paper aims at providing an example of precisely this kind of phenomenological argumentation, drawing on the work of two major thinkers in the field.

2.

In the section on *Perception* in the *Phenomenology of Spirit*, Hegel often alludes to the etymology of the German word for perception, i.e., *Wahrnehmung*, which literally means truth-taking. As its very name suggests, perception thus consists of two interrelated aspects, or moments, one pertaining to its object, i.e., the truth which it claims to possess, and one pertaining to its comportment toward that object, i.e., the way in which it possesses the truth. The truth as perception conceives of it is a sensuous «thing of multiple properties»⁷, and perception’s self-professed comportment towards its truth, the *Wahr*, is a simple *Nehmung*, a taking-in of the properties that the senses offer to the perceiving subject. In Hegel’s words, perception «need only take this object and conduct itself as pure apprehending... Were it to do anything actively while assimilating its object, it would, by whatever it thus added or deleted, alter the truth»⁸. The perceiving subject is self-effacing at first. It lets the thing take center stage as a unity that persists as one and the same regardless of the perceiver’s activity. At later stages of perception’s articulation, the perceiving subject will take a more active role. But to get Hegel’s argument off the ground, first one question is key: How is this unity-in-multiplicity to be understood and how does consciousness experience it?

It bears recalling that the shape of consciousness called “perception” emerges from a previous, more rudimentary shape of consciousness called sense-certainty. As various commentators have pointed-out⁹, Hegel does not consider sense-certainty a shape of consciousness in its own right. It is rather an initial and naïve avatar of perception, i.e., perception trying to remove *universality* from its object. Sense-certainty took as its truth the raw individual sensation as tentatively expressed by words like “here” and “now” and in so doing it had to face the fact that these words express universals. They apply to *any* here or now and thus uttering them does not give us access to the here or now we originally meant to target when we formed the intention to utter them. If sense-certainty conceives of its object as a point-like sensation that exists in a point-like here and now, then every time it avails itself of these words (as it has to if it intends to claim anything at all), it fails to deliver on its initial promise. It does not possess its allegedly particular truth immediately, but only via the mediation of universals, such as “here” and “now”.

⁷ Hegel (2019), p. 56.

⁸ Ivi, p. 57.

⁹ E.g. Westphal (1973).

Universality thus emerges as «perception's principle»¹⁰. Once universality is admitted in the picture, however, there is no reason to limit it to minimalistic notions such as “this”, “here”, and “now”. Perception is entitled to draw upon the whole palette of sensory adjectives in our ordinary language and describe the thing as a unity of multiple properties.

At first, perception does not see any particular problem in doing so. It views universality in terms of the thing's properties that «are in play simultaneously... <but> have no bearing on the others, with each then existing by itself independently of the other»¹¹. The thing's properties are said to co-exist in a kind of universal medium, thinghood, which functions as a passive receptacle for the properties without contributing anything to their specificity. This becomes clear from Hegel's famous example of a cube of salt¹²:

This salt is a here that's at once simple and complex: it is white, and also tangy, and also cubical in shape, and also has a certain density, and so on. These properties all exist in one simplex here, in which they accordingly interpenetrate; the here of each is no different from the here of any other, each being at all points in the same here as the others. At the same time, while not kept apart in diverse heres, they don't affect each other as they interpenetrate: the whiteness doesn't affect or alter the cubical shape, and neither of these affects the tanginess, and so on¹³.

At this stage, the word “also” is key to determine the status of thinghood as the medium in which the properties inhere. If we actively enumerate the properties of the cube of salt, every time we seize upon one property it is as if it took the whole stage for itself. Only in the transition from one property to the next, which is signaled by the word “also”, do we catch a glimpse of that something-I-know-not-what, as Locke famously calls it, which is thinghood, i.e., the substance *of which* the properties are attributes. According to Hegel, however, if this were the whole story, it would be incomprehensible how the universals involved in perception can be the properties of a *particular* thing, such as this particular cube of salt, as opposed to just any cube of salt having the same properties. If the essence of perception is universality, how does perception manage to grasp particularity, as it claims to be able to do? In Hegel's words: «If each of these specific properties related only to itself and had nothing to do with the others, none of them would in fact be determined [*bestimmt*]; for they're determined [*bestimmt*] only insofar as they're at once distinct from other properties and relate to them as contraries»¹⁴.

In order to account for the thing's particularity, universality can no longer be conceived as *simple*. The properties now have to be seen as *excluding* each other, i.e., as negating each other in an exclusive way. We have to conceive of each property as actively attempting to push the other properties out of the picture and of thinghood as more than a passive receptacle, an “also”. Thinghood must itself be standing in contrast to the properties that are attributed to it: «Their medium is no longer just an “also”, an indifferent unity, but is a “one” as well, a manner of unity that excludes»¹⁵.

Once the properties are no longer considered as mutually indifferent, but rather as negating one another, the underlying thinghood in which they inhere is no longer just an “also”, but rather a robust one, which is responsible for keeping all the properties together while distinguishing itself from them. The original ‘also’, however, does not disappear completely: the salt continues to be white, and also tangy, and also cubical, etc. but once we realize that these properties negate each other, thinghood is no longer something we just glimpse through enumeration, but a robust substrate in its own right, which stands over against its own properties. The “also” and the “One” are not two alternative

¹⁰ Hegel (2019), p. 55.

¹¹ Ivi, p. 56.

¹² A cube of salt seems like a pretty strange item, as we are more familiar with sugar cubes. Perhaps Hegel was thinking of the salt blocks that are used for horses or cattle to integrate their otherwise low-sodium diet.

¹³ Hegel (2019), p. 56.

¹⁴ Ivi, p. 57, translation modified.

¹⁵ Ivi, p. 57.

conceptions of thinghood, but rather two ways in which the same thinghood is manifested, once when the properties are viewed as simple indifferent universals, and then when the negation which makes otherwise non-specific universals into properties is taken into account.

After presenting perception's truth, Hegel goes on to examine how consciousness experiences this truth and he states that in doing so he will limit himself to «merely unpacking the contradictions present therein»¹⁶. The first contradiction that perceptual consciousness has to face is that its commitment to its object being one seems threatened by the fact that «any property that I'm aware of within it is universal, thereby extending beyond it in its singularity»¹⁷. This is a major claim, which, as we will see distinguishes Hegel's account radically from Husserl's. Consciousness is then tempted to give up its initial claim and «rather reinterpret the object's essence as a community»¹⁸. If the “red” which qualifies this thing as red is a universal shared by all red things, then the thing's being red would make it part of a continuum that includes all red things. Consciousness, however, cannot accept this conclusion in view of the properties' determinateness. The properties, *qua* determinacies of *this one* perceptual object exclude other objects, they cannot be the principle of a community of objects. The only community that the object can tolerate is the self-enclosed and exclusive community of the properties that inhere in *one* object, which now presents itself as a *gemeinschaftliches Medium*, i.e. a communitarian medium (and not just a “common medium”, as the English translators misleadingly write) where the properties can remain indifferent to one another while simultaneously excluding all the properties that don't belong to their community.

This scenario, however, creates another problem. If we bracket the negativity involved in excluding other properties and just focus on the properties' peaceful communal co-existence in the medium of the One object, then what actually takes center stage are the properties themselves, which now dangerously resemble the raw sensory material that characterized sense-certainty, only now endowed with the mark of *überhaupt*, in general¹⁹. If the properties are viewed as excluding other properties, then otherness is involved and the truth seems to veer away from the initial object. If the properties are viewed as a peaceful community within one object as separated from everything else, then they return to their simple universal mode, which does not account for the object's particularity, and rather lets the object evaporate. Consciousness, as Hegel puts it, «is thrown back to the beginning»²⁰, i.e., to a version of sense-certainty, which is not acceptable.

In order to salvage the thing's oneness, perception now makes a different attempt. It takes responsibility for the thing's manifoldness, declaring that it is not the object's essence, but just an effect of the interaction with consciousness:

So actually a thing is white only to our eyes, and also tangy to our tongue, and also cubical to our touch, and so on. The utter disjointedness of these aspects is due to us,

¹⁶ Ivi, p. 58.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ The German text reads «Ich muß um der *Allgemeinheit* der Eigenschaft willen das gegenständliche Wesen vielmehr als eine *Gemeinschaft* überhaupt nehmen». The English translators suggest that the *Gemeinschaft* in question is the community of the object and its properties by inserting an interpolation in square brackets: «Due to the universality of the property, I have to reinterpret the object as a kind of 'community' [of it and its properties]» (Hegel, 2019, p. 58). This is an odd decision, which, I suspect, is a consequence of the infelicitous translation of *das gegenständliche Wesen* simply as “object”. What Hegel is saying here, by contrast, is that already by facing this first contradiction consciousness gets a precis of what will turn out to be the truth at the end of the chapter, namely, that the *essence of objects* of perception (*das gegenständliche Wesen*) is their being a community and not a loose plurality of scattered Ones. Nothing in this passage or, for that matter, in any other passage of the chapter suggests that Hegel wants us to apply the notion of community to the relationship between the object and its properties, which would be paradoxical given that community involves otherness while the initial truth of perception is the object viewed as a «fortress of self-containment» (Kalkavage, 2007, p. 41).

¹⁹ See Hegel (2019), p. 58. Again, the English translation here does not help, hence my decision to opt for a free paraphrase that better renders the actual content of the German original.

²⁰ *Ibidem*.

not the thing; they dis-integrate in us – for example, on our tongue, where the thing is wholly different from what it is in our eyes, and so on²¹.

Again, however, consciousness has to face a problem. If the properties are the effect of our perceiving and the thing as it is itself is a propertyless One, then it is unclear how it can stay determinate and, hence, particular: «...a given thing doesn't exclude others simply insofar as it's one, since to be one is to be in every respect self-related; its being one rather [*vielmehr*] makes it like all others»²². The properties have to belong to the thing's essence, otherwise its particularity remains inexplicable. Consciousness' next move, then, is to take the diametrically opposed view. The plurality of the properties must pertain to the thing, because it's the component that makes it particular, whereas its being One must be the work of consciousness, whose synthetizing power is responsible for keeping the properties together without letting them negate, and hence exclude each other *in the thing*: «So one might say of a thing: it indeed is white and also cubical and also tangy, and so on – but insofar as it's white, it's not cubical, and insofar as it's cubical and also white, it isn't tangy, and so on. Unifying these properties takes place only within consciousness»²³. On this account, then, it is the work of consciousness to synthetize together properties that would otherwise exclude each other, like all universals do, and thus disrupt the unity of the thing.

In this third experience, consciousness learns that things have a way of being 'in themselves' that is different from the way they show up for consciousness. There is, then, a kind of unity that the thing possesses when it is for itself, which does not coincide with the unity that consciousness imposes on the many properties. Ultimately, the thing is one, not so much in its relationship to consciousness, but rather in its relation to other things from which it distinguishes itself. One could also argue that the intrinsic negative power that inheres in the properties qua universals must be turned toward something «outside the context of their also»²⁴, in order to both grant particularity to the thing without disrupting its unity. Then, for Hegel, ultimately perception must give up its claim of self-sameness and accept that things are what they are only to the extent that they partake in a community of things, one that can only be properly theorized with the aid of the non-perceptual concepts of physical science, as the following chapter of the *Phenomenology of Spirit* goes on to argue.

Rather than following the intricacies of Hegel's analysis further, we must now pause and take stock before we turn to Husserl. The key thing to ask here, is whether Hegel's analysis really follows the principle that he provided in the *Introduction*, namely: «Consciousness provides its criterion from within, and so the investigation will consist in consciousness comparing itself with itself»²⁵. The principle, as we pointed out, is reiterated in the chapter on perception when Hegel states that he will limit himself to expose the contradictions that perception encounters when it sets out to articulate itself as a claim to absolute truth. Is that really so? Robert Brandom, in his monumental exegetical work on the *Phenomenology of Spirit*, comments on Hegel's section on perception as follows: «The master idea here is the Spinozist scholastic principle *Omnis determinatio est negatio*; all determination is negation. The idea is that being determinate requires some limitation, contrast, or exclusion»²⁶.

But is the Spinozist scholastic principle *Omnis determinatio est negatio* really that self-evident? Shouldn't a *genuine* phenomenological analysis of perception avoid taking metaphysical principles for granted? Hegel's entire argument about the inherent contradictoriness of perception hinges on two major assumptions: (1) that the properties

²¹ Ivi, p. 59.

²² *Ibidem*, translation modified. The English translation renders "vielmehr" as "sooner", which is quite baffling.

²³ Ivi, p. 60.

²⁴ Ivi, p. 57.

²⁵ Ivi, p. 45.

²⁶ Brandom (2019), p. 137; see also Kalkavage (2007), p. 44.

we encounter in perceptual things are, from the very start, universals; (2) that to the extent that they *determine* an object, perceptual properties must negate other perceptual properties. In the next section I set out to show, following Husserl, that both assumptions are unwarranted and that *Omnis determinatio est negatio* does not hold for simple sensory perception.

3.

In one of the few existing studies bringing Husserl and Hegel into a dialogue Tanja Staehler writes: «Both Hegel and Husserl regarded the tension between unity and manifold an essential feature of perception [*sic!*]. However, the character of this manifold nature of perception shows up in different ways: Hegel examines the properties of the object, while Husserl thematizes its modes of appearance»²⁷. This characterization is slightly misleading because it might be taken as suggesting that Husserl does not thematize the properties of perceptual objects or that he considers an object's modes of appearance as distinct from its properties. Staehler states as much a few pages later, in a passage worth quoting in full:

We have to keep in mind, however, that the object's modes of appearance in Husserl cannot be identified with the thing's properties in Hegel. There is a similarity as far as the character of manifold is concerned. Yet the properties in Hegel are determinacies that already involve more thoughts, so to speak. In other words, they are more general and more abstract than the modes of appearance in Husserl. The front side of this cup, although it is indeed one of the many aspects of the cup, belongs to this particular cup only. The salt's whiteness, on the other hand, is that which the salt shares with the snow, for example, and yet the whiteness of the salt is not exactly the whiteness of the snow and certainly not what we call whiteness in general²⁸.

Two points are problematic in this passage. First of all, the concept of “side” as in “the front side of this object” is reducible to the concept of actually perceived properties, or determinacies, of the object. Already in his widely read 1905 lecture on the theory of knowledge Husserl states that «the phrase “perceived side of the thing” [...] encompasses the totality of the actually presented determinacies and it characterizes them as an intuitively and, more precisely, perceptually [*perzeptiv*] given whole»²⁹. Talk of “the front side of this cup”, then, is nothing but shorthand for the totality of the cup's actually perceived properties viewed as a unity. *Pace* Staehler, then, when Husserl thematizes the object's modes of appearance, he is from the very start thematizing nothing but the object's properties or determinacies.

Second, what Staehler presents as a matter of superficial similarity and underlying difference in Hegel's and Husserl's respective conceptions of properties is actually the major point of contention between the two, which we should try to adjudicate in what follows. When I attentively look at a cube of salt, is the actually perceived property “white” from the very beginning the universal property “whiteness”, which as such spills over from salt to snow or paper, too? Or is our first perceptual encounter with a thing's property better described in a different manner? Hegel's position is clear: since universals are involved from the very beginning in the perceptual process, the alleged unity and self-sameness of the thing is threatened. This is because universals are shared by several things and as such they cannot be responsible for the particularity of *this* thing. In trying to pin down the principle underlying the thing's unity and particularity while holding fast to its multiple properties, perception initiates a dialectical process that eventually leads to its disruption and sublation. In their capacity as *determinacies* of the thing universals negate both one another and thinghood as the One in which they are said to inhere. As

²⁷ Staehler (2017), pp. 39-40.

²⁸ Ivi, p. 44.

²⁹ Husserl (2004), p. 29.

Tom Rockmore effectively summarizes Hegel's view: «Perception consists in saying what something is by identifying its qualities or predicates. In identifying the various predicates, the unity of the cognitive object, which is present for sensation, disappears in perception»³⁰. But is that true? Are the properties that we experience when we engage attentively in the perceptual exploration of a thing from the very beginning universals? Are their mutual relationship and their relationship to the thing that they are said to determine plausibly described as negation? The answer to these questions cannot be just a matter of philosophical stipulation. Hegel and Husserl cannot both be right.

Let us then turn to Husserl's analyses of perception and, in particular, of the relationship between a thing's unity and its manifold properties. For the sake of space, I will limit my discussion to Husserl's posthumous work *Experience and Judgment*, which represents his most mature formulation of a phenomenological description of perceptual experience. Perception in the strictest sense of the term begins when a subject is affected by a sensory salience in his experiential field and turns toward it, apprehending it as the manifestation of object. For instance, while I am contemplating the blue sky I might be affected by a sensory salience in the upper left part of my visual field, a dot moving toward the right, turn my attention to it and apprehend it as the manifestation of a distant airplane. To be sure, the blue sky in the background is perceived, too, and so are the clouds in another part of my visual field that I am momentarily ignoring, but the active and attentive aiming at the dot as well as the corresponding apprehension constitute perception in a narrow and particularly important sense. On closer inspection I could realize that it is actually no manifestation at all, but just an annoying eye-floater and thus revoke my foregoing apprehension as the manifestation of a plane; however, in order for that to happen I must first have turned my attention explicitly toward the dot. In *Experience and Judgment* Husserl calls this kind of attentive, aiming and apprehending type of perception "contemplative perception" and he distinguishes two levels in it:

1. The contemplative intuition which *precedes* all explication, the intuition which is directed toward the object taken as a whole. This simple apprehension and contemplation is the lowest level of common objectifying activity, the lowest level of the unobstructed exercise of perceptual interest
2. The *higher level* of the exercise of this interest is the true *explicative contemplation* of the object³¹.

According to this description, the most elementary mode of encounter with a perceptual object does not feature a "thing of multiple properties" but a thing "taken as a whole", in which no property has become salient yet. The dot that caught my attention against the background of the blue sky is fully perceived when I turn my attention toward it, and thus more than a simple episode of un-objectified sensory awareness, but none of its properties is salient. We could imagine another example. If I can't find my car-keys but I know they must be somewhere on my messy desk, I will likely initiate an abundance of genuine perceptual experiences as I move around a bunch of empty coffee-cups, books, paper sheets, pens, etc. but I do not turn my attention toward any of these objects in specific and focused way. I have a series of what Husserl calls *Gesamtwahrnehmungen*, i.e., total or global perceptions in which none of the properties of the corresponding objects comes to light. The potential objection that all these objects might very well be "things of multiple properties" while I am subjectively unaware of these properties would be a moot point here. To be sure, once I transition to the second mode of contemplative perception and engage in *explicative* contemplation, I do not experience the object's properties as something that my explicative activity *creates*, therefore they must have been there already before I started explicating them. This experience, however, is part of the explicative, not the simple contemplative stage and hence it cannot be simply projected back onto it. The "object taken

³⁰ Rockmore (2010), p. 94.

³¹ Husserl (1973), p. 104.

as a whole” is prior to the “thing of many properties” even if the thing of many properties is not a second object or the result of some arbitrary refurbishment of the object taken as a whole.

Normally, however, absolutely simple apprehension and contemplation are just an ideal limit-case. The moment a sensory salience catches our attention, we turn toward and apprehend it as the manifestation of a perceptual object, we simultaneously evoke a *type* under which the object falls and types awaken in us a set of expectations. If the dot that moves in the blue sky is apprehended under the type “airplane”, then I expect it, say, to have wings and to move at a constant speed following a straight trajectory. I might, for instance, squint to try and see the outline of the wings in order to figure out whether what I see actually is an airplane, or rather just an eye-floater. Or I might accidentally find an old postcard on my desk that makes me forget about the car-keys and fully absorbs my attention. The simple apprehension and contemplation of the postcard as a whole immediately transitions to explicative contemplation when, for instance, I am struck by the postcard’s scalloped edge, which emerges as salient in contrast to the expectation of a regular rectangular edge normally associated with the type “postcard”.

The key point in order to adjudicate the dispute between Hegel and Husserl on the status of the “thing of multiple properties” is the nature of the relation obtaining between the thing’s property that just became salient (in our example, the postcard’s scalloped rectangular shape) and the thing taken as a whole that characterized the previous stage of simple apprehension and contemplation. Hegel’s answer is clear: the relation obtaining here is negation. The property “scalloped-rectangular” is at the same time “non-triangular”, “non-circular”, etc. and it is also not the One thing, which stands in contrast, as a unity, to the multiplicity of the properties. As we have seen, for Hegel, perception does not have the resources to handle the complexity of this network of negations and thus it has to renounce its original claim of self-sameness and independence for its object. Husserl, by contrast, characterizes the relation obtaining here as a one of *synthesis*, more specifically, there are multiple *syntheses* at work when one engages in perceptual explication. Negation is not fundamental here. It is a possibility that presupposes a number of shifts and redirections of one’s intentionality, but it does not contribute directly to the very articulation of the explicated perceptual object as a “thing of multiple properties”.

The first kind of synthesis already occurs at the level of simple apprehension and contemplation when I remain focused on an enduring object for a certain amount of time. Husserl gives the example of «hearing the continuous ringing of a sound»³². Since the sound endures in time, it is constituted by a multiplicity of phases that are connected according to the famous structure retention – original impression – protention. Each “now” in the temporal duration fades away to make room to the next now, but it doesn’t simply disappear: it is retained in a modified way that is at the origin of our awareness of temporal duration. But when we are actively contemplating the sound, there is more than mere temporal retention going on. Husserl calls the synthetic activity involved here «holding in grasp» [*im Griff halten*]. While the temporal phases elapse, if I am actively contemplating the sound, I am focused on *the sound* that endures, i.e., the unity that is manifested in the multiple phases but does not coincide with them. I can still hold in grasp the sound even when I turn my attention toward something else, for instance, toward another sound in order to then compare it with the first, or even when the original sound stops ringing, but I continue to focus on it trying to figure out what sound it is. The phenomenon of still-holding-in-grasp as a kind of active comportment toward a perceived object of contemplation proves extremely important to understand correctly what happens when *explicative* perception occurs and how unity in the multiplicity is preserved without ensuing in any kind of negation or contradiction.

Let us return to our example of a scalloped-edged postcard and imagine that, after having noticed its shape, our attention moves on to its faded colors, then its unusual size,

³² Ivi, p. 106.

and so on. What happens here? Do we encounter mutually indifferent universals, as per Hegel's first experience of perception, or else mutually negating universal, as per Hegel's second experience of perception, that stand in opposition to the underlying thinghood, eventually exploding its supposed unity? Husserl has a different and descriptively more persuasive account:

Let us take an object, call it S, and its internal determinations α , β , ... ; the process set going by the interest in S does not simply give the series: apprehension of S, apprehension of α , of β , etc., as if the apprehensions had nothing to do with one another, as if there had been a change of themes. On the contrary, in the whole process of individual acts which lead from the apprehension of S to the apprehension of α , β , . . . we come to know S. This process is a developing contemplation, a unity of articulated contemplation. Through the entire process the S retains the character of theme; and while, step by step, we gain possession of the moments, the parts, one after the other— and each one of them is precisely a moment or part, i.e., what is generally called a property or determination— each is nothing in itself but something of the object S, coming from it and in it. In the apprehension of the properties we come to know it, and we come to know the properties only as belonging to it. In the development, the indeterminate theme S turns into the substrate of the properties which emerge, and they themselves are constituted in it as its determinations³³.

This long quote entails a number of important points for the confrontation with Hegel. First, by stating that the object of perception is, from the start, the thing of multiple properties, Hegel is putting the cart before the horse, so to speak. The multiple properties emerge only in the wake of explicative perception and, crucially, when they become salient and are registered as determinations of the object, at first, *they are in no way universals*. They are, to reiterate: «nothing in itself but something of the object S, coming from it and in it»³⁴. Since the object S is particular, the properties becoming salient are also particular. Hegel (who on this point is in good company) was misled by the fundamentally equivocal use of generic terms in ordinary language. The word “red” may refer, depending on context, on three different things, which stand in a kind of genetic relationship. (1) The particular, uniquely individual coloration of a perceptual object (as in “pass me that red pen, please!”); (2) the distinctive shade of red that colors the individual perceptual object but could occur on another object, too, and can be compared with other shades of red (as in “no, not the dark red pen, the light red pen, please!”); (3) the species “red”, the universal, of which the various shade of reds are said to partake (as in “red is a primary color”)³⁵. As we will see in a moment, it is only when the whole genetic path from (1) to (3) has been traversed that we can imagine to set up the property against other properties and against the original substrate S. The properties need to be regarded as relative substrates in their own right, or ‘substratized’, before they can be taken as items in their own right that stand over against other items. In addition, it is important to note that the dyad characterizing Hegel's perception and functioning as the basis for simple perceptual judgments, i.e., the substrate S (the thing) and the property p are not readily at hand from the outset. They are a *product* rather than a presupposition of explicative perception. Simple contemplative perception of whole objects knows nothing of a dyad. It is only in the process of explication that two distinct aspects take shape in the perceptual thing and thus make it available for further, higher-level logical operations.

Before we discuss the substratization of properties and the place of negation, we have to characterize briefly the kind of synthesis that makes it possible for the emergence of a property to be experienced as an enrichment of the object, rather than a shift away from it. In the most general terms, we can say that when we shift from the object as a whole to

³³ Ivi, pp. 113-114.

³⁴ Ivi, p. 113.

³⁵ The *locus classicus* for these distinctions is Husserl's second *Logical Investigation* (Husserl, 2001, pp. 235-313), which I cannot discuss here for reasons of space.

one of its emerging properties «a certain mental overlapping of the two apprehensions»³⁶. The object continues to be apprehended as a whole (the postcard) while a new apprehension emerges (the scalloped edge), but the two apprehensions overlap in a distinctive way, which falls in the distinctive category of an identifying synthesis of coincidence, which we could characterize as follows: the postcard and the scalloped-edged postcard are one and the same. The most common kind of identifying synthesis is the synthesis of *total* identification that occurs, for instance, when we look at the same object from different perspectives or look at the same object again after looking away. The postcard I see now is *totally* the same postcard I saw three minutes ago. The scalloped-edged postcard, however, is not the whole postcard, but only the postcard as apprehended from the point of view of its scalloped-edgedness, so to speak. In this case, we have a *partial* synthesis of coincidence, which is still a kind of identification, but whose result is not not totally coincident with the object that was given at first. Partial coincidence is, in a sense, that which keeps the possibility of further explication open. Husserl summarizes the synthesis at work here as follows: «In every explicative determination of S, S is present in one of its particularities; and in the different determinations which appear in the form of explicates, it remains the same, but in conformity with the different particularities which are its properties»³⁷.

The mode of S's being present when we shift our attention to α , to reiterate the language from Husserl's previous quote, is that of being «still-held-in-grasp»³⁸. It is precisely because, as we have established, something can remain the primary theme of our perceptual interest even when the original apprehension directed toward it is overwritten by a number of other active apprehensions that momentarily take center stage. Moreover, when we move on in the explication and let other properties emerge, the previously explicated properties do not simply disappear from sight, even if they are not held-in-grasp the way the original substrate is. Rather, by virtue of the explicative synthesis of partial coincidence previously described, the explicated properties are built into, the original substrate, so to speak, as persistent sedimentations³⁹. Here is a formal characterization of the process of explication:

$$S \rightarrow \alpha \rightarrow S_\alpha \rightarrow \beta \rightarrow (S_\alpha)_\beta \rightarrow \gamma \rightarrow [(S_\alpha)_\beta]_\gamma \rightarrow \delta \rightarrow \{[(S_\alpha)_\beta]_\gamma\}_\delta \rightarrow \dots$$

The case formalized by the foregoing sequence presupposes a linear development in the object's explication; however, more complex cases are possible, one of which is particularly important for the aforementioned possibility of substratization of a property. In the transition from S to α , some property *of* α , i.e., a sub-property, so to speak, can catch my attention, thus inaugurating a new line of explication, which can continue while maintaining the original substrate, the S, as the main theme. We would then have a formalization that looks as follows:

$$S \rightarrow \alpha \rightarrow S_{\alpha \rightarrow \pi} \rightarrow S_{\alpha_\pi} \rightarrow S_{(\alpha)_{\pi \rightarrow \rho}} \rightarrow S_{[(\alpha)_{\pi \rightarrow \rho}]} \rightarrow \dots$$

If such a bifurcation takes place, what happens is that the property α starts to be treated as a substrate, even if originally it came on the scene as a non-independent property of S and at any time can go back to being viewed as such. As a result: «The distinction between substrate and determination thus shows itself at first as purely relative. Everything that affects and is objective can just as well play the role of object-substrate as that of object-determination or explicate»⁴⁰. Eventually my interest can become fully absorbed in α and the original substrate S can cease to be the main theme of my perceptual explication. When

³⁶ Husserl (1973), p. 115.

³⁷ Ivi, p. 116.

³⁸ Ivi, p. 118.

³⁹ See Ivi, p. 119.

⁴⁰ Ivi, p. 132.

my perceptual interest turns to a property and substratizes it, instead of letting the explicative synthesis of partial coincidence register it as a determination of S, the original dynamics of the awakening of types is repeated. So, for example, if I become fully engrossed in the contemplation and then explication of an object's color-property, I simultaneously evoke the type "color" and awaken the corresponding expectations about the particular color under perceptual scrutiny. This move is at the origin of our possible redirection of attention toward universals. It explains why sensuous properties *can be viewed* at any time as instantiations of universals, even if in their first appearance in the context of explicative perception they were most emphatically NOT universals. The red that is a "non-green" or a "non-shiny", which led Hegel to place negation at the origin of perceptual determination, is not the explicated property in its capacity as a determination of the object, but rather the explicated property as substratized and viewed as an instance of an object in its own right, the universal "red", which, of course, is distinct from the universal "green" and the universal "shiny" and can be meaningfully counterposed to them.

Spinoza, then, was wrong and Hegel was misled by the fascination with the metaphysical principle *omnis determinatio est negatio* in his analysis of perception. The determination of an object that happens in an unobstructed line of perceptual explication is usually the enrichment of that object as substrate and not a negation. When it comes to perception the Spinozist principle should be reformulated as:

most determinations are enrichments

There are, of course, cases of determinations that come directly onto the scene as negations, such that the full reformulation of the Spinozist principle should be:

most determinations are enrichments and some determinations are negations

The only determinations that come forward from the beginning as negations are the ones that follow an *obstruction* or *disappointment* in the process of explication. Suppose that, given the set of expectations awakened by type of object I am perceiving, I expected it to be, for instance, uniformly colored. While I turn the object around, I therefore expect the back to be red like the front, but to my surprise, it turns out to be actually green. The green will then be explicated from the start as "non-red", but this is just because I expected to see red in the first place. At this level, being "non-red" is by no means an essential property of being green, but just a contingent additional layer of sense that pertains contingently to my subjective, individual experience as someone who expected to see red. My friend who is not familiar with objects of that kind and did not expect to see any particular color on the object's back, will not experience the green as non-red. Determinations are negations only when they replace other determinations that were wrongly ascribed to them. If no definite anticipatory grasp was directed at the back side of the object, the property that explicative perception will reveal is not originally connected, be it negatively or positively, with any other property, even if the *possibility* of explicating ever-new properties is bound up with the explication of every single property.

Despite the relativization of the distinction of substrate and property in the wake of bifurcating perceptual interest and the ensuing substratization of properties, Husserl points out that we must upkeep a non-relative, and hence absolute sense of this distinction. Not all substrates can result from the substratization of a property, there have to be ultimate substrates that have never been properties and properties that can only *become* relative substrate but do not come forward originally as substrates. This is how Husserl defines absolute substrates:

An absolute substrate, therefore, is distinguished in this way, that it is simply and directly experienceable, that it is immediately apprehensible, and that its explication can be immediately brought into play. Individual objects of external sensuous perception, that is, bodies, are above all what is immediately apprehensible and are therefore substrates

in an exemplary sense. Therein is found one of the decisive prerogatives of external perception as that which pre-gives the most original substrates of both the activities of experience and the activities of explication⁴¹.

Perceptual objects, then are paradigmatic examples of absolute substrates, they are independent and they can be directly experienced, while perceptual properties are paradigmatic examples of absolute determinations. Perceptual objects do not lose their self-identity in the wake of explicative perception, since there are continuously held in grasp and enriched as new properties become salient. Moreover, one could imagine an indefinite continuation of a process of perceptual explication that remains entirely within the confines of the object's so-called *internal horizon*, i.e., of the properties inhering in it without considering any other object. As for the object's *external horizon* and the *relational properties* that it reveals (such as "being greater or smaller than...", "being near to or far from..."), they presuppose the turning toward another object or set of objects, which is never strictly necessitated by the explication of an object's internal horizon.

Nonetheless, Husserl is aware that absolute substrates in the fundamental sense exemplified by individual perceptual objects never exist in isolation. They can be viewed as parts or broader objectual wholes, of which they, then become determinations. Ultimately, every perceptual object belongs as a relative substrate in the all-encompassing absolute substrate of physical nature, which is the far-reaching thematic horizon of every particular perceptual exploration. Husserl points out:

No individual body which we bring to givenness in experience is isolated and for itself. Each is a body in a unitary context which, finally and universally understood, is that of the world. Thus universal sensuous experience, conceived as proceeding in universal accord, has a unity of being, a unity of a higher order; the existent of this universal experience is the totality of nature, the universe of all material bodies. [...] Thus, all substrates are connected together; if we move about in the world qua universe, none of them is without "real" relation to others, and to all others, mediately or immediately⁴².

There was, then, something right, after all, in Hegel's focus on the community of things as the truth of perception, even though it was incorrect to suggest that such community only emerges in the wake of perception's inability to uphold its commitment to "the thing of multiple properties" as a self-sufficient unit. As soon as the absolute substrate "perceptual thing", explicated in its absolute determinations "perceptual properties", is connected with other absolute substrates and recognized as belonging in an overarching absolute substrate, called nature, we have to recognize that talk of "absoluteness" has to be «understood, to be sure, with a certain restriction»⁴³ when it refers to individual things. However, crucially, for Husserl the thematization of the community of things within the broader whole of nature as the absolute substrate in the most complete sense, *by no means implies a departure from the world of sensory perception*. Unlike Hegel, who believes that adequate thematization of the communal existence of things in nature necessarily leads beyond the sphere of perception and toward the un-perceivable world of the intellect, i.e., the unseen world of physics, Husserl can address the totality of nature and yet remain firmly within the scope of perception:

To be sure, the world in the sense of the totality of nature is not encountered as substrate in a simple experience; its experience is therefore not a matter of something being simply displayed in substrate moments, in "properties." On the contrary, the experience of the totality of nature is founded in the prior experiences of individual bodies. But the totality of nature is also "experienced"; we can also direct our attention toward it – even as we

⁴¹ Ivi, p. 134.

⁴² Ivi, pp. 137-138.

⁴³ Ivi, p. 137.

experience individual bodies – and also explicate it in its particularities, in which its being is revealed⁴⁴.

Conclusion

In this paper I have staged a phenomenological dispute between Hegel and Husserl on the essence of perception. I have argued that Hegel's dialectical reconstruction of perceptual experience, which diagnoses a tension between the unity and the multiplicity inherent in the perceptual object, is problematic. It hinges on two assumptions that can be questioned, namely, that the properties of perceptual objects are *themselves* universals and that the way in which they determine the perceptual object as this particular thing is by way of negating each other and excluding other things. Both assumptions can be challenged. Husserl's analysis of perception in *Experience and Judgment* offers an exemplary analysis for this purpose. Following Husserl we must distinguish between the properties of perceptual object *viewed as such*, which are from the beginning as particular as the objects in which they inhere, and the same properties viewed as instantiations of universals. The fact that we name the particular properties of particular objects using words whose meanings are universal, does not necessarily entail that *the properties to which they refer are as such universal*. We can use universal word-meanings to refer to particular properties, or we can use them to redirect our gaze from particular properties to universals. These are two different operations, which must be kept distinct. Moreover, if we drop the assumption that the properties of objects are universals, we can offer a different analysis of the structure of perceptual experience. The logically most simple encounter with a perceptual object does not feature a 'thing-of-multiple-properties', but rather a 'thing-as-a-whole', which only becomes a substrate of multiple properties in the wake of perceptual explication. To explicate the perceptual properties of an object does not automatically involve negation, unless a foregoing expectation is disappointed and the salient property that comes to light turns out not to be what we anticipated. Determination is not negation, after all, at least not in perception.

A broader elaboration on the disagreement between Husserl and Hegel would have to lead to a discussion of the role of concepts in perception and to a more direct engagement of so-called conceptualism. The present paper intended to offer no more than a preliminary stage-setting for any future discussion of conceptualism and non-conceptualism in phenomenology and to counterbalance a recent tendency to reconcile two approaches whose fruitfulness, I believe, actually resides in their irreconcilable difference.

Acknowledgments

I have presented earlier versions of this paper at the workshop "Perception in Philosophy and Beyond" at the Karl-Franzens-Universität Graz and at the invited lecture series of the Université de Luxembourg. I would like to thank my hosts, Sonja Rinofner-Kreidl and Thomas Raleigh, for the opportunity to present my research and receive helpful feedback. Luigi Filieri, Andrea Cimino, and Tommaso Mapelli were kind enough to read the paper and offer their valuable comments. I am obviously the only responsible for the final version.

⁴⁴ *Ibidem*. A full discussion of this point would far exceed the scope of this paper, but Husserl states his position clearly in *Ideas I*, where he writes: «in the method of physical science the perceived thing itself, always and in principle, is exactly the thing that the physicist investigates and scientifically determines» (Husserl, 2014, p. 95). Thus, the world of physics is not another world, beyond, or behind, the world of sense and governed by completely different relations and laws. When we say things like: "this table is actually made of atoms and molecules" we are talking about precisely this table and attributing a property to it, namely, being made of atoms and molecules. On Husserl's account natural-scientific discourse does not aim at replacing our ontology and in no way does it reveal an alleged illusoriness of our sensory experience. Rather, natural-scientific discourse adds a further and more fundamental layer of determinations to our everyday discourse, where perception fixes the reference to the things that we then set out to determine more exactly when we do physical science.

Bibliography

- Brandom, R. (2019), *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Harvard University Press, Cambridge MA-London.
- Filieri, L. (2015), *La forma dell'oggetto. Hegel e Husserl sui presupposti della percezione*, in D. Manca, E. Magri e A. Ferrarin (eds.), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, ETS, Pisa, pp. 63-80.
- Hegel, G.F.W. (2019), *The Phenomenology of Spirit* [1807], trans. by P. Fuss and J. Dobbins, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN.
- Houlgate, S. (2013), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Bloomsbury, London.
- Husserl, E. (1973), *Experience and Judgment* [1939], trans. by J.S. Churchill and K. Ameriks, Northwestern University Press, Evanston IL.
- Husserl, E. (2014), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to Pure Phenomenology* [1913], trans. by D. Dahlstrom, Hackett, Indianapolis.
- Husserl, E. (2001), *Logical Investigations: Vol. I*, trans. by J.N. Findlay, Routledge, London-New York.
- Husserl, E. (2004), *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Husserliana Vol. 38, Springer, Dordrecht.
- Kalkavage, P. (2007), *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Paul Dry Books, Philadelphia.
- Manca, D. (2016), *Esperienza della ragione: Hegel e Husserl in dialogo*, ETS, Pisa.
- Rockmore, T. (2010), *Kant and Phenomenology*, University of Chicago Press, Chicago.
- Staehler, T. (2017), *Hegel, Husserl and the Phenomenology of Historical Worlds*, Rowman & Littlefield, London-New York.
- Westphal, M. (1973), *Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung*, H.-F. Fulda and D. Henrich (eds.) *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

FILOSOFIA “MORE GEOMETRICO” E METAFISICA DELLA SOSTANZA
HUSSERL E L’OGGETTIVISMO DI CARTESIO

Abstract: *Philosophy “More Geometrico” and Metaphysics of Substance. Husserl and Descartes’ Objectivism*

This article approaches Husserl’s critique of Descartes by focusing on the issue of the scientificity of philosophy. In particular, it consists in an attempt to answer the following three questions: 1) What is the historical origin of the unprecedented form of objectivism that characterizes Descartes’ philosophy, and, after him, the entire modern rationalist tradition? 2) How did this form of objectivism shape the outcomes of Descartes’ thought, and caused him to miss the goal of a genuinely scientific universal philosophy? 3) How did Descartes’ objectivism become intertwined with a metaphysics based on the concept of substance, i.e., a metaphysics that transcendental phenomenology has the task of overcoming?

Keywords: Descartes, Husserl, Metaphysics, Objectivism, Substance

1. Introduzione: Filosofia come scienza universale oggettivistica e filosofia come scienza universale a fondamento trascendentale

Al centro del rapporto di Husserl con Cartesio e con la sua eredità così decisiva per tutto il pensiero moderno ritroviamo il tema dell’identità stessa della filosofia. Oggi si guarda con sospetto a qualunque tentativo volto a catturare l’idea di filosofia mediante una formula, preferendosi rivolgere l’interesse teorico verso ambiti tematici particolari, a cui si riconosce, per consuetudine, un carattere filosofico, e attorno a cui si raccoglie una comunità già consolidata di esperti. Questo non era il modo di procedere di Husserl, il quale ha formulato a più riprese la sua definizione dell’idea di filosofia. Ridotta all’osso, tale definizione, peraltro volutamente classica e per nulla originale, suona così: la filosofia ha per fine la conoscenza teorica onnicomprensiva e assolutamente fondata¹. Si tratta, pertanto, di un sapere scientifico contraddistinto, per un verso, da un interesse teorico universale e, per l’altro, da una forma di scientificità privilegiata rispetto a quella di tutte le scienze parziali: una scientificità assoluta. Ciò non vuol dire altro che la filosofia ambisce a una scientificità ultima, non richiedente alcun livello ulteriore di fondazione.

Certo, questa definizione non può essere che un’idea guida, il cui carattere preliminare e sommario definisce il compito di una realizzazione in forme via via più concrete. Essa conferisce altresì alla filosofia un carattere riflessivo, che, ancora una volta, la contraddistingue fra tutte le attività teoriche, e in virtù del quale la definizione del compito e del metodo della filosofia spetta alla filosofia stessa. Non sorprende, quindi, che la storia del pensiero occidentale sia segnata da un riconoscimento soltanto graduale della natura e degli scopi della filosofia, nonché dal rischio costante che tanto l’una quanto gli altri vengano pervertiti completamente. In tale evoluzione, come vedremo, ciò che risulta decisivo e sommamente problematico è il rapporto che s’instaura tra il modo di concepire la totalità dell’essere, da una parte, e la forma di scientificità che compete al sapere filosofico dall’altra.

* Università Ca’ Foscari Venezia.

¹ Si veda, a titolo di esempio, la seguente formulazione: «*Philosophie ist die Wissenschaft, in der die im Wesen aller Erkenntnis gründende Tendenz auf absolute, auf denkbar vollkommenste Erkenntnis zum bewußt leitenden Ziel geworden ist. Das aber heißt: Philosophie ist thematisch gerichtet auf das “Ideal” systematischer, theoretisch wie sachlich allumspannender Erkenntnis, und dabei natürlich vollbegründeter, allervollkommenster*» (Hua XXVIII, p. 171). Cfr. Hua I, § 3.

Husserl identifica tre momenti decisivi che scandiscono lo sviluppo dell’idea di filosofia².

1) Con i Presocratici, la filosofia prende corpo quale scienza ingenuamente diretta al mondo nella sua totalità³, mondo che, per la prima volta, si configura come orizzonte di un interesse esclusivamente teorico: «scienza universale, scienza del cosmo, della totalità di tutto ciò che è»⁴. Si tratta quindi di una filosofia che non sviluppa una teoria esplicita del proprio metodo, né tematizza le modalità soggettive in cui il mondo si manifesta. Con essa, non emerge ancora l’idea di filosofia quale la intende Husserl, poiché all’aspirazione universale di tale forma aurorale di pensiero non corrisponde l’indagine consapevole sulla propria scientificità. Questa prima, monca incarnazione dell’idea di filosofia incorre nella critica rovinosa della scepri sofistica, la quale, nelle varianti di Gorgia e Protagora, ne mette a nudo la mancanza di fondamento gnoseologico, gettandola così in uno stato di crisi⁵. In questo modo, secondo Husserl, benché in forma meramente critica e scettica, si delinea implicitamente il compito della critica della conoscenza e fa capolino per la prima volta il tema della soggettività conoscente, per quanto questa appaia soltanto come il terreno in cui si dissolve la possibilità dell’*episteme*. 2) Il primo tentativo di sviluppare una critica della conoscenza è portato avanti in modo consapevole da Platone, che, proprio per questo, è responsabile della nascita dell’idea di filosofia autentica, cioè della filosofia che punta a un sapere assolutamente giustificato⁶. Essa si rivela capace di sormontare la scepri sofistica, almeno per quanto riguarda la sfera della logica e della conoscenza a priori in generale. In altri termini, con Platone, l’idea guida della filosofia con le sue due componenti essenziali vede la luce. Tuttavia, neppure Platone affronta e supera la scepri sofistica per quanto riguarda l’essere del mondo, né approda a una tematizzazione sistematica della soggettività conoscente. Peraltro, ciò non avverrà mai durante l’intero arco della filosofia antica, la quale non riconobbe mai la problematica della correlazione tra soggetto e oggetto⁷. Per questo motivo, su tutta la filosofia antica rimarrà l’ipoteca dovuta alla mancata sospensione dell’atteggiamento naturale⁸. 3) Il passo decisivo verso il superamento di questo limite sarà compiuto soltanto da Cartesio che, grazie all’utilizzo metodologicamente positivo del dubbio scettico, costruirà una filosofia volta a eliminare alla radice la minaccia dello scetticismo portandolo alle sue estreme conseguenze e superandolo⁹. Uno scetticismo più radicale di quello antico diventa, così, un momento interno allo sviluppo della filosofia come scienza universale a fondamento assoluto, la quale trova nella soggettività il suo vero punto archimedeo¹⁰. La filosofia si mette così in cammino verso una critica autentica della conoscenza¹¹.

L’idea definitiva di filosofia universale a fondamento assoluto, imperniata sulla soggettività e immune da qualunque dubbio scettico fa così la sua apparizione e segna il

² Hua VII, pp. 7-11.

³ «Naiv aussenweltlich gerichtete Philosophie» (ivi, p. 8).

⁴ Husserl (1972), p. 334.

⁵ Hua Mat IX, p. 194.

⁶ «Eine neue Idee der Philosophie tritt damit, die ganzen weiteren Entwicklungen bestimmend, auf den Plan. Sie soll nunmehr nicht bloß überhaupt Wissenschaft, naives Gebilde eines rein auf Erkenntnis gerichteten Interesses sein; auch nicht bloß, wie schon vordem, universale, sondern zugleich absolut gerechtfertigte Wissenschaft» (ivi, p. 13).

⁷ Cfr. Hua VI, p. 168 e, per un appunto interessante su Parmenide, Hua XXV, p. 135.

⁸ Cfr. Majolino (2018), p. 176.

⁹ «Das Neue der Cartesianischen und damit der ganzen neuzeitlichen Philosophie besteht darin, dass sich den Kampf gegen den Skeptizismus, den in der allgemeinen Entwicklungslage noch immer unüberwundenen, von neuem und in einem völlig neuen Geiste aufnimmt, dass sie ihn wirklich radikal bei seinen letzten prinzipiellen Wurzeln zu fassen und von daher endgültig zu Überwinden sucht» (Hua VII, p. 60).

¹⁰ Husserl riconosce a Cartesio di aver introdotto il motivo trascendentale, ossia «il motivo del ritorno alle fonti ultime di tutte le formazioni conoscitive, della riflessione da parte del soggetto conoscitivo su se stesso e sulla sua vita conoscitiva, in cui si definiscono conformemente a uno scopo tutte le formazioni scientifiche che valgono per lui, in cui si attuano come risultati, in cui sono disponibili e costantemente lo divengono. Radicalmente svolto, è il motivo di una filosofia universale fondata puramente su queste sorgenti e quindi definitivamente fondata. Questa sorgente va sotto il titolo *io-stesso*, con tutta la mia vita conoscitiva reale e possibile, e infine con la mia vita concreta in generale» (Husserl, 1972, p. 125).

¹¹ Un’analisi magistrale di questa maturazione per tappe dell’idea di filosofia, si veda Majolino (2023), pp. 29-36.

cammino della filosofia moderna. Si tratta, però, di un cammino tortuoso. Il grande cominciamento cartesiano della filosofia moderna sarà, in fondo, una falsa partenza, e il razionalismo moderno, benché animato dalle mire teoriche più elevate¹², sarà destinato a cadere a sua volta sotto i colpi di una scepsti di tipo completamente nuovo nella forma dell'empirismo di Hume. Questa seconda crisi della filosofia non sarà superata né da Kant, né dall'idealismo tedesco e resterà il compito della fenomenologia trascendentale porvi riparo in modo definitivo¹³. Per Husserl, come è noto, la fenomenologia trascendentale ha la missione di portare finalmente a maturazione l'idea di filosofia come scienza universale a fondamento assoluto, e di farlo ripartendo dall'istanza cartesiana di una fondazione soggettiva del sapere che si fondi sullo sganciamento radicale da tutti i saperi scientifici positivi, nonché dalla stessa credenza naturale nel mondo a cui questi si riferiscono.

Nell'arco di questa vicenda si profila il primato spettante nella realizzazione dell'idea di filosofia alla forma della scientificità filosofica. Su questo punto più che su ogni altro, Husserl dispiega la sua critica al tentativo di Cartesio. In particolare, la realizzazione dell'idea di filosofia esige il completo superamento di ogni forma di oggettivismo. Che cosa intende Husserl con questo termine? Perché riveste un'importanza così decisiva per la questione della scientificità della filosofia?

Husserl definisce più volte il termine oggettivismo soprattutto nei suoi lavori più tardi. Nel § 14 della *Crisi delle scienze europee*, Husserl ne fornisce quello che lui stesso definisce un "abbozzo" di caratterizzazione:

La caratteristica dell'obiettivismo è quella di muoversi sul terreno del mondo già dato come ovvio nell'esperienza e di perseguirne la verità obiettiva, ciò che in esso è incondizionatamente valido per ogni essere razionale, ciò che esso in se stesso è. La realizzazione universale di questo compito spetta all'episteme, alla ratio, cioè alla filosofia. Con ciò sarebbe già raggiunto l'essente ultimo, e un'indagine che volesse risalire al di là di esso non avrebbe più alcun senso razionale¹⁴.

In un testo risalente al periodo di redazione della *Crisi*, Husserl fornisce la seguente definizione: «Der Objektivismus, verstanden als die Einlegung eines An-sich-Seins (des Korrelats einer geschlossenen Allheit von Wahrheiten an sich)»¹⁵.

Nella *Conferenza di Vienna* troviamo una caratterizzazione che, a prima vista, potrebbe sembrare differente:

Ho detto prima che la via che la filosofia deve percorrere è quella che porta al di là dell'ingenuità. È qui il luogo di criticare il tanto conclamato irrazionalismo e insieme l'ingenuità di quel razionalismo che in genere viene scambiato per la razionalità filosofica, che del resto è effettivamente caratteristico dell'intera filosofia a partire dal Rinascimento e che si considera il vero, universale razionalismo. Nella sua ingenuità, che all'inizio è inevitabile, sono impigliate tutte le scienze, che già nell'antichità erano pervenute a un certo grado di sviluppo. Più precisamente: il titolo generale per designare quest'ingenuità è l'obiettivismo, che si manifesta nei diversi tipi di naturalismo e di naturalizzazione dello spirito. Gli antichi come i nuovi filosofi furono e rimangono obiettivistici¹⁶.

Nel primo testo l'oggettivismo è caratterizzato come la tendenza a identificare il mondo come un essere a cui corrisponde un sistema di verità oggettive, da determinarsi razionalmente in modo valido per ogni soggetto razionale possibile. Il secondo testo esprime in modo ancora più pregnante questa concezione, evocando le nozioni correlative di "essere in sé" e

¹² Husserl (1972), § 5.

¹³ Tra le ultime righe dalla parte completa della *Crisi* leggiamo del «disagio conoscitivo in cui ci troviamo a partire da Hume» (Husserl, 1972, p. 284).

¹⁴ Husserl (1972), p. 97.

¹⁵ Hua XXIX, p. 181.

¹⁶ Husserl (1972), pp. 350-351.

“totalità chiusa di verità in sé”. Il terzo, dal canto suo, indica come caratteristica comune a tutti gli oggettivismi, antichi e moderni, il manifestarsi nelle diverse varianti di “naturalismo e di naturalizzazione dello spirito”. In realtà questi testi ammettono un’interpretazione unitaria secondo cui l’oggettivismo è: i) prima di tutto una forma di ingenuità filosofica, ii) che caratterizza tutta la filosofia e la scienza antiche e moderne. iii) Tale ingenuità consiste nell’attribuire inseità all’essere del mondo e quindi e al sistema di verità corrispondenti. Infine, iv) essa si manifesta nella naturalizzazione dello spirito. Ora, si noti che la naturalizzazione dello spirito che è qui in questione segue precisamente dall’inseità dell’essere del mondo. Tale inseità non può non plasmare l’essenza del soggetto, o, per usare un termine più generale, del portatore della conoscenza, che è pensato esso stesso come una parte del mondo esistente in sé. Si tratta di un ente tra gli enti, la cui prestazione essenziale, il conoscere, si edifica tra le sponde distinte, ma ontologicamente complanari delle facoltà psichiche quali la percezione, la memoria e il giudizio, da una parte, e la totalità del mondo dall’altra. La psicologia dell’atomismo antico esemplificano assai bene questa forma di naturalizzazione, e anche quella di Aristotele, nonostante la presenza dell’intelletto agente incorporeo e quindi “soprannaturale”¹⁷. In Cartesio, pertanto, Husserl vede un filosofo motivato dall’idea di filosofia come scienza universale a fondamento assoluto, ma in un’ottica oggettivistica che impedisce alla filosofia di dispiegarsi secondo l’unica forma autentica di scientificità, che è quella fondata sull’auto-esplicitazione della soggettività trascendentale.

Nel seguito, si cercherà di approfondire la critica di Husserl a Cartesio a partire dalle tre domande seguenti: 1) Che cosa ha determinato storicamente l’emergere della forma inedita di oggettivismo che caratterizza Cartesio, e, dopo di lui, l’intera tradizione razionalista moderna? 2) In che modo tale forma di oggettivismo ha plasmato gli esiti del pensiero di Cartesio facendogli mancare l’obiettivo di una filosofia universale autenticamente scientifica? Infine, e in particolare, 3) in che modo l’oggettivismo di Cartesio si è intrecciato con una metafisica basata sul concetto di sostanza, vale a dire una metafisica che la fenomenologia trascendentale ha il compito di superare definitivamente? Queste tre domande troveranno risposta nei prossimi tre paragrafi rispettivamente.

2. Origine dell’oggettivismo cartesiano nello sviluppo delle scienze esatte

Per dare una risposta esauriente a queste domande il testo a cui guardare più da vicino non è né il corso *Filosofia Prima*, né le *Meditazione Cartesiane*, bensì la seconda parte della *Crisi delle scienze europee*, che, a differenza delle altre trattazioni, accorda un ruolo centrale alla nozione di mondo della vita, e si prefigge di rintracciare l’origine dell’oggettivismo moderno, vale a dire di matrice cartesiana, proprio a partire dal cosiddetto “oblio del mondo della vita”.

Come vedremo, Husserl accusa Cartesio di aver mancato di radicalità e di essere rimasto impigliato in più di un pregiudizio. Tuttavia, è possibile risalire all’origine di questa mancanza di radicalità nella ricerca di un fondamento filosofico ultimo individuando il pregiudizio fondamentale di Cartesio nella concezione stessa della filosofia che animava le sue ricerche. Secondo tale concezione, scienza universale assolutamente fondata vuol dire scienza *more geometrico* della totalità dell’essere concepito come universo di realtà in sé. Qui l’universalità della filosofia è l’universalità di un ordine oggettivo di enti che hanno essere in sé, e la sua forma scientifica è quella matematica, cioè assiomatico-deduttiva. Questa concezione della filosofia, poi, sarà quella di tutto il razionalismo fino a Kant, e Husserl la fa risalire a colpo sicuro al valore paradigmatico che aveva assunto la nuova scienza matematica della natura.

Husserl individua due fattori che hanno determinato, rispettivamente, l’opera di fondazione della fisica moderna e il suo concomitante auto-fraintendimento oggettivistico.

¹⁷ Anche le sostanze incorporee di Aristotele (al pari delle idee di Platone), se considerate dal punto di vista della fenomenologia trascendentale, sono enti concepiti oggettivisticamente.

Partiamo dal primo fattore. Le analisi che portano alla critica husserliana a Cartesio nella *Crisi* si aprono proprio con l'affermazione che il Rinascimento e la prima modernità siano marcate non soltanto da un recupero dell'antica idea platonica di filosofia autentica, cioè di scienza universale a fondamento assoluto, ma anche da una trasformazione prima latente e poi sempre più esplicita «dell'idea e dei compiti della filosofia»¹⁸. Tale trasformazione, a sua volta, trae origine dai mutamenti in atto nel pensiero matematico dell'epoca riguardanti il carattere di universalità dei suoi compiti. Secondo Husserl, la geometria euclidea e la sillogistica aristotelica conoscevano soltanto “*a-priori finito e chiuso*”¹⁹. La geometria si occupava delle proprietà di determinate figure geometriche e delle loro relazioni, mentre la sillogistica si occupava di catalogare e studiare un dato insieme di forme di ragionamento. Husserl riassume questo stato di cose dicendo che esse conoscevano soltanto scopi finiti. Alla scienza e quindi anche alla filosofia corrisponde sì una totalità di oggetti in sé da terminare, ma tale totalità non è posta come un sistema infinito prodotto da un principio interno di costruzione. Per noi che ne siamo gli eredi, il carattere marcatamente diverso della scienza moderna balza agli occhi se prendiamo in esame la geometria che consideriamo come la scienza correlata allo spazio geometrico, il quale è sua volta un ambiente ideale che ospita un'infinità di oggetti (figure) univocamente definiti e determinabili a priori in ogni loro determinazione²⁰. In effetti, Husserl riassume così il senso in cui l'universalità dell'idea di scienza ne risulta trasformata:

La grande novità è costituita dalla concezione di quest'idea di una totalità infinita dell'essere e di una scienza razionale che lo domina razionalmente. Questo mondo infinito, questo mondo di idealità è concepito in modo tale che i suoi oggetti non possono essere attinti singolarmente, imperfettamente e come casualmente dalla nostra conoscenza: esso può essere raggiunto soltanto da un metodo razionale, sistematicamente unitario - nel procedere infinito, infine, di ogni oggetto verso il suo pieno essere-in-sé²¹.

Ma questa idea non si limita a trasformare il senso in cui una scienza è mossa da un interesse universale rispetto alla sfera specifica dei suoi oggetti, ma, come anticipato, gradualmente fa sorgere l'idea che qualcosa di simile possa valere anche per una scienza universale della totalità dell'essere, cioè di una filosofia. La totalità dell'essere in sé che era emersa come tema durante la prima nascita della filosofia, quella presocratica, diventa ora una totalità infinita e razionale, conoscibile in principio perfettamente da una scienza universale. Verso questa ridefinizione matematizzante dell'oggettivismo spingeva, per Husserl, lo sviluppo tutto moderno della matematica formale, che era destinato a diventare il nucleo di quella della futura scienza delle forme dell'oggetto in generale, l'ontologia formale.

Tuttavia, tale lenta trasformazione dell'idea di scienza ha come prima spettacolare effetto la nascita della fisica matematica moderna e il suo prerequisito filosofico essenziale: la matematizzazione galileiana della natura. Su questo punto va riconosciuto a Husserl il merito di aver dato una lettura estremamente penetrante del passaggio dalla fisica di tipo aristotelico (di cui, peraltro, non dice quasi nulla) che ancora dominava le università europee all'epoca di Galileo e Cartesio alla fisica matematica moderna, la cui caratteristica fondamentale consiste nel pensare la natura come un universo matematico. Molto si è detto del passaggio dalla dottrina delle cause aristotelica alla spiegazione di tipo nomologico-deduttivo, dalla differenza insormontabile per un aristotelico tra le categorie di qualità e quantità alla riduzione programmatica di ogni differenza qualitativa a differenze quantitative, del passaggio da un pressappoco all'esattezza matematica e dalla finitezza del mondo alla sua infinità. Ora, l'interpretazione di Husserl riunisce tutti questi caratteri ma li fa derivare dal fatto che l'universo matematico della fisica moderna è pensato sulla scorta

¹⁸ Husserl (1972), p. 51.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, pp. 51-52.

²¹ Ivi, p. 52.

della nuova concezione della matematica appena delineata. Essa, come si è visto, pensa l’universalità del dominio di una scienza come una totalità infinita e tuttavia chiusa, all’interno della quale ogni oggetto è costruibile nel suo completo essere in sé sulla base di principi a priori. Ora, Galileo, che si era dato l’obiettivo di sviluppare una scienza della natura materiale nella pienezza di tutte le sue proprietà causali e non soltanto nello strato astratto delle forme spazio-temporali, è portato, proprio sulla base di questa concezione della matematica, al pensiero seguente:

Conoscere il mondo “filosoficamente”, in modo seriamente scientifico: ciò ha senso ed è possibile soltanto se si riesce a trovare un metodo per costruire sistematicamente, in certo modo preliminarmente, il mondo, l’infinità delle sue causalità, a partire dalla ridotta compagine di ciò che si può constatare, soltanto relativamente; volta per volta nell’esperienza diretta, un metodo che insieme permetta di verificare in modo incontestabile questa costruzione nonostante la sua infinità. Ma com’è possibile ciò?²²

Questo, filosoficamente è il passo decisivo, che motiva la matematizzazione delle proprietà sensibili e la trasformazione della natura materiale in una struttura matematica “realizzata”. L’idea è che il mondo fisico deve rispecchiare in modo più completo possibile i caratteri del mondo delle idealità geometriche, cioè una totalità di oggetti completamente costruibili sulla base di un numero ridotto di principi. La natura materiale, quale è concepita nella fisica galileiana, pensa i corpi fisici come di sostrati di verità appartenenti a un’unità deduttiva.

Occupiamoci ora del secondo fattore. Nella matassa intricata dei testi che compongono la *Crisi* può forse sfuggire che la matrice ultima dell’oggettivismo moderno sta in un fenomeno che si era già verificato nell’antichità, e che riguarda il senso d’essere degli oggetti ideali. Tale fenomeno passa inalterato attraverso il cambiamento del senso dell’universalità del pensiero matematico. In altri termini, se, per Husserl, tanto il motivo oggettivista che quello trascendentale, tanto il razionalismo quanto l’empirismo moderno trovano in Cartesio il loro punto di partenza, egli ritiene anche che la concezione che Cartesio si fa dell’essere e della ragione derivi in ultima analisi dal processo di svuotamento di senso delle idealità che Husserl descrive nell’*Origine della Geometria*. È solo a partire da questo testo, infatti, che si comprende come non tanto alla scienza moderna della natura di per sé, ma al suo auto-fraintendimento oggettivistico quale si ritrova già in Galileo hanno intralciato il cammino della modernità. Cerchiamo di capire.

Il risultato fondamentale dell’*Origine della Geometria* è di aver mostrato che le idealità geometriche presuppongono le attività prescientifiche del mondo della vita, ma le presuppongono nel senso del fondamento di senso. Vale a dire: le prassi prescientifiche dell’agrimensura ben note ai lettori di Husserl, le attività di natura non-teorica, doxastica, che hanno luogo nel mondo della vita, e che sottostanno al processo di idealizzazione non vanno considerate alla stregua di una scala che può essere gettata via, per ricorrere a un’immagine familiare, una volta si sia acceduto al mondo in sé delle idealità geometriche. Al contrario, tali idealità restano agganciate nel loro senso d’essere alle prassi che hanno condotto a esse. Husserl vuol dirci che il mondo della vita e le attività che hanno luogo in esso sono sempre segretamente in funzione, come sorgenti sia semantiche che epistemiche delle idealità. La conseguenza di ciò è che la razionalità della matematica poggia su qualcosa che non è matematico e che può essere delucidato soltanto da una razionalità più profonda, essa stessa non matematica. L’a priori oggettivo, quale quello matematico, rimanda a un apriori del mondo della vita e questo, a sua volta, all’a priori soggettivo della costituzione. Un ordine oggettivo di enti ideali retti da rapporti ideali non può poggiare su stesso, non può esistere indipendente da un mondo vissuto e da una soggettività che lo produce a partire dalle sue prassi nel mondo della vita. Se ciò è vero, la razionalità di tipo matematico non potrà mai costituire la forma scientifica della filosofia quale scienza universale, ma soltanto quella di una sua ramificazione particolare. Queste considerazioni

²² Ivi, p. 61.

permettono d'illuminare il complesso percorso che dalla geometria antica porta a Galileo e quindi al razionalismo moderno. Difatti Galileo, proprio perché interpreta le idealità geometriche come si faceva ormai da secoli, senza prendere in considerazione la loro origine nel mondo della vita, e quindi come un mondo di verità in sé, immediatamente coglibili nell'intuizione geometrica, costruisce una natura idealizzata concepita a sua volta come un essere in sé, cioè indipendente dalla sfera della sensibilità e dal mondo che si dà immediatamente ad essa. Tutto avviene come se la geometria tecnicizzata ricevuta in eredità, che s'illude di accedere direttamente, mediante una pura intuizione, a un mondo di verità in sé, unita al nuovo ideale di universalità proprio della matematica moderna, abbia creato il senso dell'oggettività che Galileo ha poi attribuito alla natura idealizzata. Tale natura diventa un essere non solo idealizzato, ma concepito come indipendente da ogni rinvio al mondo della vita.

Questo è il fenomeno designato da Husserl con un termine non semplice da tradurre, quello di "*Unterschiebung*"²³, termine che, tra i suoi diversi significati, ha anche quello di una sostituzione che avviene di nascosto. Soltanto che, in questo caso, si tratta di una sostituzione non già fraudolenta, bensì inavvertita. Per Galileo fu ovvio scavalcare la natura percepita per installarsi concettualmente nella natura idealizzata²⁴. Si badi bene, che non si tratta semplicemente dello sforzo teorico determinare la prima grazie alla seconda, ché questo sarebbe precisamente ciò che la fisica matematica deve necessariamente fare. Si tratta di un vero occultamento per cui la dimensione di trascendenza della natura percepita, e con essa quella di tutto il mondo della vita di cui essa è il nucleo astratto, viene ignorata a vantaggio dell'esteriorità metafisica della natura idealizzata. Questo punto è essenziale perché segna il destino della psicologia moderna e dà origine, come passiamo ora a vedere, alla cosiddetta concenzione psicofisica del mondo.

Husserl ricostruisce le tappe che dall'esperienza del mondo della vita portano alla nascita di tale concezione. 1) All'interno del mondo della vita, Galileo fa astrazione dai soggetti personali e da ogni proprietà culturale. 2) Il risultato di tale operazione è la natura concepita come totalità di corpi materiali, che include gli esseri viventi ridotti unicamente al loro lato materiale, cioè a puri organismi. 3) Per via di questa operazione, secondo Husserl, è soltanto con Galileo che si configura una natura come «un *mondo di corpi realmente circoscritto in sé*» (*in sich real abgeschlossenen Körperwelt*)²⁵, che per di più acquisisce una causalità esatta di tipo nomologico-matematico. 4) L'emergere dell'idea di natura come mondo di corpi produce un cambiamento dell'idea di mondo nel suo complesso: «Il mondo si spacca per così dire in due mondi: natura e mondo psichico, ove però quest'ultimo, dato il suo specifico riferimento alla natura, non porta a una mondanità autonoma»²⁶. Quest'ultimo punto è d'importanza capitale. I due mondi in questione sono il mondo fisico "esterno" e il mondo psichico "interno". Il mondo esterno, pertanto, finisce per coincidere con la natura materiale oggetto della fisica, mentre il mondo interno si configura come una realtà in sé conchiusa, ma non autonoma. Questa mancanza di autonomia, si badi, non esclude la possibilità che le menti (o anime) vengano sostanzializzate, come avverrà, appunto, con Cartesio, perché essa non consiste nella dipendenza ontologica dalla materia, ma nel carattere frammentario dell'essere psichico. Laddove il mondo dei corpi dà luogo a un ambito continuo, omogeneo, e retto da una causalità immanente, il "mondo psichico complementare" consiste in un arcipelago di menti separate, capaci d'interazione reciproca soltanto per causalità naturale. Di questo mondo frammentario, o, meglio, di questa costellazione di mondi mentali in sé conclusi, tutta la modernità cercherà di creare una scienza "universale" il più possibile parallela alla fisica matematica. L'empirismo moderno finirà persino per concepire la mente come uno

²³ Hua VI, pp. 49-50.

²⁴ Husserl (1972), p. 79.

²⁵ Ivi, p. 89, Hua VI, p. 61

²⁶ Husserl (1972), p. 89.

spazio popolato da atomi psichici analoghi a quelli fisici²⁷. Come rileva Husserl, si tratta di un fenomeno esclusivamente moderno:

Gli antichi avevano compiuto ricerche e avevano elaborato teorie sui corpi, ma non avevano posto un mondo concluso di corpi come tema di una scienza naturale universale. Avevano condotto anche ricerche sulla psiche umana e animale, ma non avrebbero mai potuto giungere a una psicologia nel senso moderno - una psicologia che soltanto in quanto aveva di fronte a sé una natura universale e una scienza naturale, poteva perseguire in un’universalità corrispondente e su un campo proprio in sé circoscritto quanto quello, appunto, delle scienze naturali²⁸.

Si pensi ancora una volta al caso di Aristotele. In nessun nodo, nella fisica di Aristotele troviamo una sfera ontologica a sé stante di corpi materiali oggetto di una scienza universale a parte. La materia di Aristotele dà luogo agli oggetti che ci circondano soltanto unitamente alla forma. Essa non è neppure materia in un senso assoluto, ma relativamente alla forma che si trova attuata in essa. La *ύλη* di Aristotele è, come il termine greco ancora indica, un “materiale” che si trova di volta in volta in questo o quell’oggetto del mondo, in congiunzione con una certa forma, non un tessuto di un mondo a sé stante regolato da una causalità *sui generis* e conchiusa. Tale materia corrisponde soltanto a una delle quattro cause responsabili per il fatto che qualcosa è ciò che è. Ciò vale anche per i quattro elementi fondamentali da cui tutti gli oggetti fisici sublunari sono composti in ultima istanza. Ancora meno si può dire che esista un mondo di corpi coincidente con la natura in quanto tale. Per questo, Aristotele non poteva definire l’oggetto della psicologia in opposizione al mondo materiale “esterno” al soggetto. Le facoltà degli esseri viventi sono esse stesse studiate nell’ambito dell’ontologia ilomorfica per la quale l’anima è l’atto primo di un corpo dotato di organi. Tanto distava da lui la nostra concezione psicofisica del mondo²⁹.

Questa situazione inedita suscita la convinzione che non solo ogni scienza parziale, ma anche la filosofia debba puntare a una conoscenza universale analoga a quella della fisica. Husserl parla a questo proposito del razionalismo moderno come di un “razionalismo fisicalistico”³⁰, cioè plasmato dal modello della fisica. E, tuttavia, se ciò per cui la fisica si erge a modello è l’aver realizzato per il mondo dei corpi un successo analogo a quello ottenuto dalla geometria nella sfera delle forme spazio-temporali, resta nondimeno vero che essa, dal punto di vista logico, ha una forma induttiva e non assiomatico-deduttiva³¹. Per quanto la natura sia pensata come una sfera razionale, oggetto di una scienza universale corrispondente, tale scienza non dispone che di un’evidenza indiretta e induttiva dei principi su cui essa si basa. Così almeno nel caso della scienza di Galileo³². Per questo la filosofia per Cartesio, pur seguendo il modello della fisica nel processo di estensione della razionalità matematica agli enti considerati nella loro piena concretezza, ritorna al modello assiomatico deduttivo della geometria come forma scientifica della filosofica universale:

Così il mondo e, correlativamente, la filosofia assumono un volto completamente nuovo. Il mondo deve essere in sé un mondo razionale, razionale nel senso nuovo proprio della matematica e della natura matematizzata; corrispondentemente la filosofia, la scienza

²⁷ Ivi, p. 370.

²⁸ Ivi, p. 89.

²⁹ Anche l’intelletto agente, per quanto complichino l’ontologia aristotelica del vivente rendendone impossibile una completa iscrizione nella natura non può in alcun modo essere considerato come un essere “psichico” in senso moderno.

³⁰ Husserl (1972), § 12.

³¹ Ivi, p. 89.

³² Cartesio (come in modo differente Spinoza fece più tardi) cercò di derivare a priori almeno i principi fondamentali della fisica dalla natura di Dio. Questo non vuol dire che tutta la sua scienza della natura potesse effettivamente procedere a priori.

universale del mondo, deve poter essere costruita «*more geometrico*» come una teoria unitariamente razionale³³.

Il percorso che porta a concepire la totalità di ciò che è come un in sé razionale nel senso della matematica, e, correlativamente, la filosofia come una scienza universale la cui scientificità è improntata al *mos geometricus* si snoda, dunque, lungo una serie di tappe fondamentali: i) sviluppo della geometria antica come scienza ideale, oggettivisticamente fraincesa, e avente scopi finiti, ii) trasformazione moderna della geometria in una scienza universale dello spazio, pur sempre oggettivisticamente fraincesa, iii) nascita della scienza matematica (=geometrica) della natura come scienza universale di un mondo conchiuso di corpi, matematico nella piena concretezza di tutti i suoi aspetti (e oggettivisticamente frainteso), scienza che, tuttavia, riposa su inferenze induttive, iv) elaborazione, durante la modernità, di filosofie universali oggettivistiche «*more geometrico*», le quali assommano all'onnilateralità esplicativa programmatica della scienza fisica il carattere assiomatico-deduttivo che la geometria poteva assicurare soltanto nella sfera unilaterale delle forme. Se a questa traiettoria, riguardante da un lato la forma ragione della totalità dell'essere e, dall'altro, la forma scientifica della filosofia si unisce, dal punto di vista del contenuto, l'emergere della visione psico-fisica del mondo, tutte le premesse della critica di Husserl a Cartesio sono poste³⁴.

3. Le conseguenze dell'oggettivismo di Cartesio. L'ego puro scambiato per un io psichico... che non esiste

Ripercorriamo brevemente i punti salienti della critica di Husserl allo svolgimento delle due prime *Meditazioni*. A differenza che nel primo volume delle *Idee*³⁵, nella *Crisi*, Husserl non contrappone il tentativo di dubbio universale dall'epoché fenomenologica, che lì era presentata come un procedimento implicato nel tentativo di dubitare, ma separabile da esso. Ora, invece, Husserl caratterizza il metodo utilizzato da Cartesio per il «ritorno all'ego cogito» come una «epoché cartesiana»³⁶. A questa mutata scelta terminologica, tuttavia non fa riscontro una differenza sostanziale. La scelta ora compiuta permetterà a Husserl di affermare che Cartesio, nonostante il suo «*Radikalismus der Voraussetzungslosigkeit*»³⁷,

³³ Ivi, p. 90.

³⁴ Che le *Meditazioni* stesse, nonostante lo stile apparentemente narrativo, procedano *more geometrico* lo ribadisce nettamente lo stesso Cartesio nella sua risposta alle *Seconde Obiezioni*. Tale stile dimostrativo, per Cartesio, consta di due elementi: l'ordine e la maniera di dimostrare. «L'ordine consiste solo in questo: le prime premesse devono essere conosciute senza il minimo ausilio da parte di quelle successive e tutte le altre devono essere disposte in modo da essere dimostrate solo in base a quelle che precedono. Ora, nelle mie *Meditazioni* mi sono senz'altro sforzato di seguire quest'ordine, con ogni cura possibile» (Descartes, 2012, p. 885, AT VII, p. 155). Per Cartesio, esistono invece due maniere di dimostrare *entrambe proprie dei geometri*, una per analisi e l'altra per sintesi. La prima ricalca la modalità di scoperta della verità, mentre la seconda è quella, diremmo noi, sistematica, in cui le proposizioni e le loro dimostrazioni sono precedute da definizioni, postulati e assiomi. Cartesio afferma che i geometri antichi praticavano d'abitudine la seconda maniera di dimostrare «non perché ignorassero del tutto l'altra, ma, almeno a mio giudizio, perché ne avevano una considerazione tanto alta da riservarla soltanto per sé, come qualcosa d'arcano» (ivi, p. 887, AT VII, p. 156). Aggiunge, infine, di aver seguito la sola analisi nelle *Meditazioni* e che la sintesi non può essere seguita in metafisica altrettanto facilmente che in geometria dato che «nelle cose metafisiche, nulla richiede più impegno del percepire chiaramente e distintamente le prime nozioni. Sebbene infatti queste ultime non siano per loro natura meno note e, anzi, siano persino più note di quelle considerate dai geometri, tuttavia, poiché contrastano con molti pregiudizi dei sensi cui ci siamo abituati sin dalla giovane età, non sono conosciute perfettamente se non da coloro che sono molto attenti e molto meditano, e che ritraggono, quanto più possono, la mente dalle cose corporee; e, se venissero avanzate da sole, potrebbero facilmente venir negate da chi ha spirito di contraddizione. E questa è stata la ragione per cui ho scritto delle meditazioni, invece che, come i filosofi, delle disputazioni, o, come i geometri, dei teoremi e dei problemi; per attestare cioè proprio in tal modo che voglio avere a che fare solo con coloro che non si rifiuteranno di considerare e meditare attentamente con me la cosa». A queste precisazioni Cartesio fa poi seguire un'esposizione per sintesi dei principali risultati delle *Meditazioni* intitolata *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae* (ivi, pp. 893-907, AT VII, pp. 160-170).

³⁵ Hua III/1, §§ 30-31.

³⁶ Husserl (1972), p. 104.

³⁷ Ivi, p. 107; Hua VI, p. 81.

non riesce ad applicare l’epoché fino in fondo, il che implica *a fortiori*, possiamo aggiungere, che ciò non avviene neppure per quanto riguarda il tentativo di dubitare³⁸. Husserl concede a Cartesio che lo scetticismo da lui messo in opera metodicamente e che si estende non soltanto alla validità di tutte le scienze, incluse quelle matematiche, ma al mondo dato nell’esperienza prescientifica sia di un radicalismo inaudito. Esso va ben al di là delle varianti classiche di Protagora e Gorgia che non si erano spinti oltre la negazione dell’episteme, «cioè della conoscenza scientifica dell’essente-in-sé»³⁹, ma non avevano messo in discussione l’essere stesso del mondo. Aggiunge che, mediante quest’epoché universale, Cartesio perviene all’evidenza apodittica del cogito, nella sua articolazione di *ego cogito cogitata qua cogitata*, in cui, però i *cogitata* sono pensati come *ideae* contenute nell’ego e l’intenzionalità della coscienza è ignorata⁴⁰. Già questa sottolineatura sul fatto che ciò che così si è scoperto è una «sfera d’essere assolutamente apodittica»⁴¹ anziché un semplice assioma, serve a segnalare dove le strade di Husserl e Cartesio si separano. Ciò avviene nel momento in cui Cartesio, nella *Seconda Meditazione*, si domanda quale sia l’io la cui esistenza è apparsa come innegabile e lo individua con la *mens sive animus sive intellectus*, cioè con ciò che rimane una volta escluso il corpo dell’essere umano che appartiene a quello stesso mondo sensibile che è stato sospeso. Questa mossa di Cartesio, che fa proclamare all’io meditante, com’è noto, di essere una “cosa pensante” senza che peraltro sia ancora stabilita con certezza quale sia l’essenza di tale “cosa” e, in particolare, se il pensiero così individuato possa esistere senza un fondamento corporeo, altro non è, agli occhi di Husserl che «la falsificazione psicologista dell’ego puro attinto mediante l’epoché»⁴². Questa falsificazione rivela innanzitutto la presenza di pregiudizi di carattere contenutistico derivanti dalla nuova visione psico-fisica del mondo. Il mondo, per Cartesio, è già pensato come spaccato in due parti che vanno poi ricucite nell’ordine della conoscenza. Tale ricucitura avviene attraverso il sigillo di affidabilità che la *veracitas Dei* appone alle *ideae clarae et distinctae* rinvenibili nella “parte psichica” del mondo. In altri termini, Cartesio continua a credere 1) nella distinzione tra il mondo di corpi concepito come un essente in-sé al di là della sfera psichica, 2) nel fatto che nell’ambito della sfera psichica vi sia una sensibilità potenzialmente ingannevole che rimanda a questo in-sé, nonché una *intelectio* matematica e geometrica che può attingerlo nel suo vero essere⁴³. Quando il suo dubbio s’infrange contro l’indubitabilità dell’io, Cartesio interpreta quindi tale io come un ineliminabile «residuo del mondo»⁴⁴.

Nell’epoché, per contro, tutti questi pregiudizi devono rimanere sospesi, in particolare deve essere sospesa qualunque concezione del mondo materiale, dell’anima e di una loro eventuale relazione di esteriorità. Tutto ciò deve essere sospeso anche come possibilità. Vale a dire: non si tratta di sapere se dalla mente, così come la concepisce il naturalista o lo psicologo, vale a dire come dire come «residuo di un’astrazione preliminare del puro corpo»⁴⁵ esista una via dimostrativa per raggiungere il mondo “esterno a tale mente”, si tratta di sospendere queste stesse concezioni persino quali possibilità e di restare in tale sospensione sul terreno dell’ego puro. Invece:

L’intero risultato delle *Meditazioni*, la grande scoperta di quest’ego, viene svalutata da una sovrapposizione controsensa [*widersinnige Unterschiebung*]; nell’epoché la pura anima non ha senso, se non in quanto «anima tra parentesi», se non in quanto mero «fenomeno»; del resto la stessa cosa vale per il corpo proprio⁴⁶.

³⁸ Per un confronto tra dubbio cartesiano ed *epoché*, si veda Löwith (1957).

³⁹ Ivi, p. 105.

⁴⁰ *Ibidem*. Sul concetto di evidenza nel contesto della critica husserliana a Cartesio, si veda De Palma, (2005). Per la questione del mancato riconoscimento dell’intenzionalità da parte di Cartesio, si veda Von Hermann (1987).

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Husserl (1972), p. 107.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, p. 108.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*. Traduzione sostanzialmente modificata.

Riconnettiamoci ora alle analisi svolte nel paragrafo precedente e cerchiamo di capire fino a che punto Cartesio sia segretamente dominato dall'oggettivismo della nuova scienza. Partiamo dal fatto che qui ritroviamo il termine fondamentale "*Unterschiebung*" che Husserl aveva già impiegato per designare la sostituzione occulta operatasi con Galileo della natura intuibile e con essa, dell'intero mondo della vita, a vantaggio della natura idealizzata. Qui si tratta di capire come Cartesio operi, ignaro, una "*Unterschiebung*" presupponente quella di Galileo e correlativa ad essa. L'ego puro è colui che ha per correlato il mondo della vita, che a sua volta ospita le regioni natura e spirito quali sue strutture parziali. Tanto le scienze dei corpi, quanto la psicologia o qualunque altra scienza umana possono attingere soltanto da questo mondo e dalle sue regioni ontologiche l'essenza e il senso d'essere ("*Seinsinn*") autentici del proprio ambito di oggetti. La tesi forse più importante di Husserl in merito alla storia della filosofia occidentale si delinea chiaramente se prestiamo attenzione a questa doppia sostituzione: all'inizio della modernità avviene una sostituzione oggettivistica del tutto inedita della struttura *correlativa ego puro/mondo della vita*. Essa, conduce alla *res extensa* cartesiana, e, dall'altro, alla *res cogitans*, all'anima delle *Meditazioni*, che viene reinserita nel mondo a titolo di complemento psicologico in relazione causale col corpo. Si delinea così:

Il compito, storicamente proposto da Cartesio, di considerare metodicamente le anime come se fossero corpi e, in quanto connesse ai corpi, come realtà spazio-temporali- di indagare cioè il mondo-della-vita nel suo complesso da un punto di vista fisicalista, come «natura» in senso lato⁴⁷.

Ad opera di Cartesio si verificano tre "*Unterschiebungen*" concomitanti: 1) ego puro/io psichico, 2) immanenza egologica/immanenza psicologica, e 3) evidenza dell'auto-percezione egologica/evidenza della percezione interna⁴⁸. Si noti che non si deve dare troppa importanza al fatto che Husserl non menzioni che la presenza a sé del pensiero, secondo Cartesio, non si basa su un atto di riflessione (o di percezione interna)⁴⁹, perché il punto è che la teoria della conoscenza e la psicologia moderna, a partire da Locke, si fonderanno su tale nozione⁵⁰.

Ma il punto fondamentale è un altro. Vi è in realtà un'asimmetria, non messa in risalto da Husserl nella prima parte della *Crisi*, tra la "*Unterschiebung*" che porta alla *res extensa* e quella che porta alla *res cogitans*. Tale asimmetria gioca invece un ruolo decisivo nel prosieguo della *Crisi*. Certo, Husserl sottolinea che l'anima delle *Meditazioni* è ciò che resta dopo che si è "rimosso" astrattivamente il corpo dell'essere umano nel corso dell'epoché cartesiana, e aggiunge che tale anima, nell'epoché, essendo parte dell'uomo e quindi del mondo messo tra parentesi, può valere soltanto come fenomeno esso stesso tra parentesi, né più né meno del corpo. Nondimeno, vi è una differenza tra il fenomeno "corpo" o "mondo dei corpi" e il fenomeno "anima". Nel primo caso si tratta del fenomeno della legittima regione ontologica corrispondente alle scienze della natura, nel secondo, del fenomeno di una astrazione naturalistica, la quale ricopre la vera regione ontologica spettante alla psicologia e alle scienze umane. Questa regione non può essere intesa come un essere frammentario annesso ai corpi al modo della concezione psico-fisica del mondo, se non nell'illusione ottica dell'atteggiamento naturalistico, il quale pensa l'essere psichico sulla scorta dell'interazione psicofisica⁵¹. Al contrario, ciò che rimane dopo l'epoché:

Non è una molteplicità di anime separate ridotte singolarmente alla pura interiorità: così come esiste un'unica natura universale, una compagine unitaria in sé conclusa, così

⁴⁷ Ivi, pp. 237-238.

⁴⁸ Ivi, p. 109.

⁴⁹ Cartesio, AT VII, p. 559. In altri passaggi, tuttavia, Cartesio sembra ammettere l'opera della *riflessione intellettuale*. Su questo punto, cfr. Pradelle (2022), pp. 98-102.

⁵⁰ Husserl arriva a dire: «Descartes ist der Vater der Psychologie auf Grund innerer Erfahrung, und der psychophysischen Psychologie» (Hua VII, p. 345).

⁵¹ Cfr. Husserl (1972), §§ 60-64.

esiste soltanto un’unica compagine psichica, una connessione globale di tutte le anime. Le anime non sono in un rapporto di esteriorità, sono bensì interne l’una all’altra, unificate attraverso l’inerenza intenzionale della loro comunità di vita⁵².

Soltanto in questo modo l’oggettivismo fiscalista, psicofisico di Cartesio si delinea con chiarezza. L’ontologia di Cartesio appare come il risultato di una proiezione oggettivistica dell’originaria correlazione Ego puro/mondo della vita sul piano tutto naturale dell’essere psicofisico. Essa toglie alla correlazione quella “dimensione di profondità” lungo la quale ha luogo la costituzione delle regioni ontologiche e sostituisce l’ego puro con un io psichico falsato naturalisticamente. La vittima più illustre di questa proiezione oggettivistica è l’essere dello “spirito”, che Husserl investiga nella terza parte della *Crisi*, come regione ontologica continua, unificata al suo interno da nessi empatici e non dalla causalità che attraversa i corpi vivi di uomini e animali⁵³.

4. La critica di Husserl alla nozione cartesiana di sostanza

Nel paragrafo precedente si è cercato leggere la critica a Cartesio alla luce di quello che per Husserl è suo pregiudizio fatale, vale a dire l’aver accettato il modello di razionalità proprio delle scienze esatte. I tratti salienti della *metaphysica specialis* di Cartesio vanno considerati in questa prospettiva. Cartesio sa bene che l’ordine oggettivo che sta cercando riplasmare nel suo sistema razionale deve includere, oltre a un Dio creatore, un’anima immortale e un mondo materiale creati. E sa altrettanto bene che il mondo materiale in questione è quella della nuova fisica matematica che lui stesso aveva sviluppato nell’opera intitolata, per l’appunto, *Il mondo*. Il dubbio metodico di Cartesio può pertanto essere paragonato ad una sostanza tracciante messa in circolo nell’ordine oggettivo dell’ente allo scopo di “far accendere” quell’elemento di tale ordine la cui esistenza possa valere come assioma, punto di partenza per un lavoro di deduzione/rettificazione di tutto il resto.

Tuttavia, oltre al valore paradigmatico delle scienze esatte, Husserl individua in Cartesio anche pregiudizi derivanti dall’influsso della scolastica medioevale⁵⁴. Più in generale, Husserl crede che le nozioni della scolastica abbiano svolto il ruolo di “oscuri pagliativi”⁵⁵ per permettere al razionalismo moderno di attuare il suo progetto nel campo della metafisica. Ciò che, tuttavia, è importante comprendere è che il sistematico alla nozione di sostanza nello sviluppo della *metaphysica specialis* di Cartesio non segnali un pregiudizio (o un serie di pregiudizi) che si aggiunga al pregiudizio fiscalista, come se si trattasse di due premesse distinte surrettiziamente all’opera in una dimostrazione. Al contrario, l’oggettivismo fiscalista è il pregiudizio che fa da sfondo alla riforma cartesiana del concetto di sostanza e spiega le modalità particolari con cui essa viene mobilitata da Cartesio. Questo punto è indispensabile per apprezzare quanto risalire al mondo della vita consente alla fenomenologia di sbarazzarsi *in toto* della nozione di sostanza nel quadro della sua ontologia anti-oggettivistica. Come si sa, Cartesio sembra impiegare due diverse definizioni di sostanza: una si può trovare esplicitata nel già menzionato abbozzo d’esposizione del suo sistema secondo il metodo della “sintesi”⁵⁶, mentre l’altra, assai più citata, appare nei *Principi di Filosofia*⁵⁷. La prima definizione pone l’accento sull’inerenza degli attributi nella sostanza e sul fatto che la sostanza non inerisce in nient’altro, mentre la seconda mette in risalto l’indipendenza ontologica, che Cartesio considera applicarsi alla lettera soltanto a Dio e, in seconda battuta alle sostanze finite, in quanto dipendenti nel loro essere unicamente da Dio. Entrambe queste caratterizzazioni attraversano la scolastica e, in

⁵² Ivi, p. 274.

⁵³ Ivi, § 71.

⁵⁴ Hua I, § 10.

⁵⁵ Husserl (1972), p. 92.

⁵⁶ «Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietates, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur Substantia» (Cartesio, AT VII, 161).

⁵⁷ «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum» (Cartesio, AT VIII, 24).

ultima analisi, risalgono alle *Categorie* di Aristotele⁵⁸. Ciò che importa qui non è stabilire se tra esse vi sia un conflitto insanabile o se possano essere conciliate⁵⁹, bensì mostrare come la lettura critica che Husserl fa della filosofia di Cartesio getti luce sul senso che entrambi hanno nel quadro dell'oggettivismo moderno.

L'uso che Cartesio fa della nozione di sostanza deve essere compreso alla luce del passaggio dall'oggettivismo antico a quello moderno e deve essere ricondotto al ruolo ontologicamente paradigmatico della cosa fisica intesa come puro corpo. Per l'oggettivismo antico, come abbiamo visto, la filosofia è scienza razionale (o matematica universale) della totalità di ciò che è, cioè dell'ordine oggettivo di enti che hanno essere in sé. Anche nell'oggettivismo antico il mondo in quanto oggetto di conoscenza scientifica, cioè di *episteme* di contro alla *doxa*, è pensato come un in sé; ma ciò avviene nella modalità dell'ingenuità, dato che manca ancora il terreno soggettivo su cui il suo essere possa diventare problematico. E ciò, come si è detto, rende impossibile persino l'emergere di uno scetticismo radicale. Per contro, l'oggettivismo moderno, con Cartesio, diventa consapevolmente oggettivistico, nel senso che tanto l'essere del mondo che la sua determinazione nel senso dell'*episteme* hanno il senso di una dimensione esterna rispetto alla sfera chiusa della mente, dimensione che va guadagnata essa stessa dimostrativamente. Sorge così:

Il problema di come le mie formazioni razionali, prodotte nella mia ragione, (*le mie «clarae et distinctae» perceptiones*) - quelle della matematica e della scienza naturale matematica - possano pretendere a una validità obiettivamente «vera», a una validità metafisicamente trascendente⁶⁰.

Ora, questa nozione di “trascendenza metafisica” intesa come validità oggettiva non poteva emergere in seno all'oggettivismo antico. È con Cartesio che, per la prima volta, il mondo diventa oggettivo nel senso di extra-soggettivo (“*außersubjektive Welt*”)⁶¹, e richiede quindi un'evidenza avente una portata trans-soggettiva (“*transsubjektiven Tragweite*”)⁶². Di conseguenza, durante l'antichità, questo senso di trascendenza metafisica non poteva caratterizzare il concetto di *sostanza*, al contrario di quanto avviene in Cartesio:

la dottrina delle sostanze, cioè delle cose in sé metafisicamente trascendenti. Appunto questa trascendenza metafisica di un in-sé corporeo e psichico, era, a partire da Cartesio, uno degli elementi fondamentali della concezione razionalistica del mondo⁶³.

Tutto ciò vuol dire che, dopo il tramonto dell'ilomorfismo, Cartesio riadatta la nozione di sostanza per dare “forma ontologica” alla concezione psicofisica del mondo. In altri termini, la nuova ontologia della sostanza dà forma ontologica all'in sé del mondo pensato oggettivisticamente.

Tornando ora alle due definizioni cartesiane di sostanza, si può proporre la seguente lettura alla luce della critica di Husserl. La prima definizione, la sostanza-sostrato, mette in luce la strutturazione interna, verticale, per così dire, dell'in sé metafisico. Se la sostanza è pensata, a partire da Cartesio, come trascendenza metafisica, ciò non significa che tutto ciò che è metafisicamente trascendente sia sostanza, dato che esistono gli attributi e i modi delle sostanze. E, tuttavia, in un tale quadro oggettivistico, affermare che la sostanza estesa, come la sostanza pensante non ineriscono in nient'altro risponde a un'esigenza fondamentale di qualunque sapere autenticamente metafisico e cioè quella di avere un carattere ultimale. Si fornisce una interpretazione metafisica del sapere scientifico se si chiarisce quale sia l'essenza dell'essere di cui esso si occupa, e si esclude che dietro tale

⁵⁸ Schechtman (2016), pp. 158-160.

⁵⁹ Si veda, su questo problema, Beyssade (1996) e Schechtman (2016).

⁶⁰ Husserl (1972), p. 109.

⁶¹ Hua VII, p. 65.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Husserl (1972), p. 471.

essere se ne celi un altro. In altri termini, si deve garantire che tale conoscenza sia una conoscenza ultima⁶⁴. Husserl è esplicito nell’interpretare in questo modo la nozione cartesiana di *res extensa* nel contesto di un raffronto con Kant:

L’epoca moderna traduce ἐπιστήμη con «ratio». Così la scienza naturale matematica [di Galileo e Cartesio] vale per essa come una conoscenza della natura totale (*Allnatur*) essente in un senso ultimo. In quanto conoscenza matematica, essa trascende la natura sensibile pre-scientifica, ma al di là di essa non sta ancora un in-sé metafisico che ne traspaia come attraverso un puro fenomeno⁶⁵.

Nell’oggettivismo Cartesiano, alla valenza ultimale della nozione di sostanza in quanto tale si accompagna però l’indipendenza reciproca delle due sostanze finite (la distinzione reale), che a sua volta garantisce la concepibilità dell’esistenza separata dell’anima dopo la morte. Ora è la seconda definizione cartesiana a trovarsi in primo piano. Anima e corpo devono esistere come due trascendenze metafisiche, due cose in sé esistenti l’una accanto all’altra, che soltanto la causalità rimette in relazione nell’unità di una natura ampliata. Non deve stupire, peraltro, che questo carattere di trascendenza metafisica, extra-soggettiva che si configura originariamente solo per la *res extensa* finisca per “riflettersi”, paradossalmente, sulla stessa anima, la sostanza pensante. Anche questa, che è data a se stessa in modo “infra-soggettivo”, si potrebbe dire, e la cui esistenza non deve essere inferita, come avviene invece per il mondo, è conosciuta definitivamente nella sua essenza immateriale soltanto nella *Sesta Meditazione*. Tuttavia, Cartesio può determinare l’essenza immateriale della *res cogitans* soltanto perché la validità delle idee chiare e distinte è stata garantita dalla veracità divina. In conclusione, quindi, l’essenza dell’anima diventa essa stessa il risultato di una dimostrazione e la *res cogitans* appare come un in sé metafisico di natura cosale⁶⁶. La sforzo di Cartesio di conferire all’anima un carattere soprannaturale ha sortito l’effetto di reificarla ancor di più e di sospingerla più lontano dalla ego trascendentale. Si palesa in questo modo il filo che unisce l’oggettivismo fisicalista di Cartesio alla sua concezione della sostanza. Così come la scienza filosofica universale di Cartesio è fisicalistica quanto alla sua forma scientifica, allo stesso modo la sua nozione di sostanza è modellata sull’oggetto fisico in sé trascendente come viene pensato dalla nuova fisica matematica.

5. Conclusioni

In estrema sintesi, alle domande poste alla fine dell’*Introduzione* si possono dare le risposte seguenti: 1) il razionalismo ha tratto il suo oggettivismo metafisico, in ultima analisi, dall’oggettivismo che aveva permeato la tradizione della geometria fin dall’antichità e dalla sua mutata riproposizione in seno alla nuova scienza universale della natura. 2) La filosofia di Cartesio si è configurata così, inevitabilmente, come un ricoprimento oggettivistico della correlazione tra soggettività trascendentale e mondo della vita. 3) Tale ricoprimento oggettivistico ha trovato espressione in una metafisica che ha sua volta richiesto una revisione del concetto tradizionale di sostanza sul modello dell’oggetto fisico concepito come metafisicamente trascendente. Appare chiaro, così, fino a che punto la filosofia di quest’ultimo rappresenti una versione oggettivistica di filosofia universale soggettivamente fondata. La filosofia universale soggettivamente fondata troverà, per Husserl, la sua forma finale soltanto nella fenomenologia trascendentale, la cui scientificità, a differenza dell’oggettivismo presocratico e dell’oggettivismo moderno non conoscerà mai alcuna crisi.⁶⁷ Al sistema tripartito di sostanze concepite come trascendenze metafisiche e rette da rapporti di causalità, Husserl cercherà di sostituire l’elucidazione dell’essere del mondo

⁶⁴ Husserl ha insistito su questo aspetto nell’elaborazione della sua nozione di metafisica come scienza ultima della realtà di fatto. Su questo punto, Cfr. Trizio (2017) e De Santis (2021).

⁶⁵ Husserl (1972), p. 439.

⁶⁶ Husserl notava come, per quanto astratta fosse la nozione di sostanza, la rappresentazione cosale ci scivolava sotto: «Descartes macht aus dem rein en ego eine Substanz, und so abstrakter den Substanzbegriff bestimmte, schob sich doch da die Dingvorstellung unter» (Hua VI, p. 345).

⁶⁷ Hua I, p. 63.

e di Dio nella soggettività trascendentale. La “trascendenza metafisica” di Cartesio sarà sostituita dalla trascendenza come correlato dei vissuti intenzionali rispetto alla cui natura e funzione Cartesio si era mostrato completamente cieco. L’analisi delle regioni ontologiche natura e spirito e della loro origine nel mondo della vita denuncerà il carattere mitologico di una io psichico ridotta ad appendice mentale del corpo e rimpiazzerà la natura psico-fisica di Cartesio⁶⁸. Infine, la trascendenza stessa di Dio verrà ripensata in modo non oggettivistico e verrà sottratta tanto alla forma ontologica della sostanzialità quanto al ruolo di causa prima efficiente⁶⁹. Un confronto puntuale tra il sistema di Cartesio e la metafisica di Husserl, condotto in modo assai più dettagliato di quanto non si sia potuto fare in questo studio, illustrerebbe perfettamente perché «la fenomenologia [...] esclude soltanto quella metafisica ingenua che opera con insensate cose in sé, non però la metafisica in generale»⁷⁰.

Bibliografia

Husserl, E.
Gesammelte Werke

- Hua I (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, L’Aia.
- Hua III/1 (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Erstes Buch)*, Martinus Nijhoff, L’Aia; trad. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965.
- Hua VI (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, L’Aia.
- Hua VII (1956), *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Martinus Nijhoff, L’Aia.
- Hua XXV (1987), *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, Martinus Nijhoff, Dordrecht.
- Hua XXVIII (1988), *Vorlesungen Über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Hua XXIX (1993), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Hua Mat IX (2012), *Einleitung in die Philosophie*, Springer, Dordrecht.
- Beyssade, J.-M. (1996). “La theorie cartesienne de la substance: Equivocité ou analogie?”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 195, pp. 51-72.
- Descartes, R. (2012), *Opere 1637-1649*, ed. it. a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.
- De Palma, V. (2005), “Il cogito e l’evidenza. La critica di Husserl a Descartes”, *La Cultura*, anno XLIII, n. 3, pp. 447-465.
- De Santis, D. (2021), “The Development of Husserl’s Concept of Metaphysics” in H. Jacobs (ed.), *The Husserlian Mind*, Routledge, New York, pp. 481-493.
- Husserl, E. (1972), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (2017), *Meditazioni Cartesiane*, trad. it. a cura di A. Altobrando, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Löwith, A. (1957), “L’«époque» de Husserl et le doute de Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, anno 62, n. 4, pp. 399-415.

⁶⁸ Husserl (1972), p. 335.

⁶⁹ Mi sia permesso di rinviare su questo punto a Trizio (2021).

⁷⁰ Husserl (2017), p. 197, Hua I, p 182. Questa interpretazione della critica husserliana alla metafisica di Cartesio, e a quella razionalistica in generale, non facendo ricorso ad alcuna presunta “metafisica dei fatti primordiali”, si contrappone a quella sostenuta in Tengelyi (2014), pp. 184-188.

- Majolino, C. (2018), “The infinite Academy”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. XV, pp. 164-221.
- Majolino, C. (2023), “Introduction and First Cartesian Meditation: Husserl on the Threefold Significance of Descartes’ *Meditationes*”, in D. De Santis, (ed.), *Edmund Husserl’s Cartesian Meditations*, Verlag Karl Alber, Baden Baden, pp. 21-61.
- Pradelle, D. (2022), “Cogito et description de Descartes à Husserl: de la réflexion transcendante à la méthode régressive”, *Les Études philosophiques*, n. 136/1, pp. 95-119.
- Schechtman, A. (2016), “Substance and Independence in Descartes”, *Philosophical Review*, vol. 125, n. 2, pp. 155-204.
- Tengelyi, L. (2014), *Welt und Unendlichkeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Trizio, E. (2017), “Husserl’s Early Concept of Metaphysics as the Ultimate Science of Reality”, *Phainomenon*, vol. 26, pp. 37-68.
- Trizio, E. (2021), “Phenomenology, Teleology, and Theology” in H. Jacobs (ed.), *The Husserlian Mind*, Routledge, New York, pp. 521-531.
- Von Hermann, F.W. (1987), “Husserl et Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, anno 92, n. 1, pp. 4-24.

FORUM

UNA STORIA DI FANTASIA
SUL METODO STORICO-FILOSOFICO DI HUSSERL E SULLA STORICITÀ PRODUTTIVA

Abstract: *A (Hi)story of Phantasy. On Husserl's Historical-Philosophical Method and Productive Historicity*

This article focuses on Husserl's historical-philosophical method as outlined in *The Crisis of European Sciences*. My main goal is to understand why in his view philosophical historicity can be considered productive. I will first address Husserl's idea of historical-teleological reflection emphasizing the existential and linguistic dimension of the phenomenological *Rückfrage*. I will then develop these aspects by referring to the way Adorno interprets the connection between history, terminology, and phantasy. Finally, Ricoeur's analyses of productive imagination will clarify how the philosopher can construct the teleological and dialectical unity of history as a "philosophical poem". These steps will allow to conclude that philosophical historicity is artistic and scientific at the same time, and that it is productive insofar as it is founded on the generative power of imagination.

Keywords: Husserl, Motivation, Productive Historicity, Productive Imagination, Teleology

«Perché il filosofo ha bisogno della storia della filosofia?»¹ Quest'interrogativo si staglia nel cuore dell'Appendice XXV de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, una delle opere che più ha contribuito a chiarire la fondamentale rilevanza della storia in Husserl. L'Appendice XXVII pare rispondere direttamente a questa domanda: in alcune culture professionali la storia «svolge il ruolo particolare di una storicità produttiva e usabile»². Nel caso della storia della filosofia Husserl pensa però ad un modo di considerarla diverso dalla storiografia scientifica in senso usuale. Egli lo enfatizza, ad esempio, quando afferma che «la peculiare verità di una simile "considerazione teleologica della storia" [*teleologischen Geschichtsbetrachtung*] non potrà mai essere confutata dalla citazione di "auto-testimonianze" documentarie»³. Così facendo si sottintende quindi uno iato essenziale tra approccio filosofico e storiografico alla verità della storia, che autorizza l'indipendenza del primo nei confronti del secondo. Questa posizione è tutt'altro che ovvia e richiede ulteriori specificazioni.

Una delle questioni più spinose con cui fa spesso i conti chi si muove nell'ambito teoretico concerne una sorta di conflitto tra verità storica e filosofica. Si ha infatti talvolta la sensazione che, insieme a patenti forzature storiche ed esegetiche, emergano anche nuclei di verità, i quali non possono tuttavia prescindere da dette forzature: essi emergono non *nonostante*, ma *in virtù di* inesattezze storico-fattuali. Ciò può essere anche così formulato: può una ricostruzione storicamente inesatta – o addirittura errata – avere nondimeno valore filosofico? Può pretendere ad una forma di verità speculativa distinta da quella della storiografia? Si tratta, in ultima analisi, di giustificare l'uso teoretico della storia mostrando come esso possa tenere insieme l'idea di un certo tipo di rigore storico-filosofico e quella di una "licenza poetica" rispetto alla storiografia. Senza pretendere di esaurire il compito di

* Università di Pisa/Università di Firenze.

¹ *Crisi*, p. 521. L'asterisco indica una modifica della traduzione italiana e si rimanda alle pagine del testo in lingua originale solo quando se ne riportano esplicitamente espressioni. Vorrei inoltre ringraziare i revisori anonimi per le loro osservazioni e Danilo Manca, che ha letto la prima versione di questo saggio e con cui ho a più riprese discusso gli argomenti qui trattati.

² *Ivi*, p. 532.

³ *Ivi*, p. 101 [Hua VI, p. 74].

una simile ricerca col presente contributo, vorrei tuttavia fornire alcuni elementi per una possibile risposta guardando alla fenomenologia husserliana, in particolare ad alcune dichiarazioni metodologiche contenute in *Crisi*. A tal fine mi pare proficuo far dialogare Husserl con Adorno e Ricoeur, che su questo tema entrano in straordinaria risonanza.

Bisogna allora chiarire come operi la storicità produttiva in filosofia, come se ne determini il rigore e perché essa svolga una funzione cruciale nella speculazione. Si può già anticipare qui che tutto ciò è legato al ruolo essenziale della fantasia e della “licenza poetica”. In altre parole, si arriverà a mostrare che la storicità produttiva filosofica non è altro che quella plasmata da un peculiare tipo di produzione immaginativa, legata alla temporalità storico-filosofica in molteplici modi. Per far ciò, questo scritto si articola in tre momenti. Nel primo, anzitutto, si determina il concetto di considerazione storico-teleologica della storia in Husserl sottolineandone il radicamento esistenziale e la dimensione linguistica. Nel secondo si approfondisce poi il funzionamento dell’indagine retrospettiva sul senso alla luce di alcune riflessioni di Adorno sul nesso tra storia, terminologia e fantasia. Nel terzo, infine, grazie al contributo di Ricoeur si evidenzia il ruolo speculativo dell’immaginazione, che produce l’unità e l’orientamento temporali della storia della filosofia come “poema”.

1. Considerare la storia: riflessione teleologica e auto-realizzazione della ragione

Husserl può affermare così nettamente l’autonomia del suo approccio perché distingue tra la storia della filosofia come forma culturale, inserita nella spazio-temporalità del mondo, e come processo intergenerazionale che mira a far pervenire la ragione a se stessa, realizzandola come autoriflessione del mondo⁴. Il movimento di questo percorso può essere afferrato solo attraverso una “considerazione teleologica” in grado di restituire l’unità di sviluppo della storia della filosofia e dell’umanità europea come quella verso un’esistenza emancipata e pienamente razionale⁵. Portando a chiara autocoscienza questa dinamica, la fenomenologia può individuare una risposta alla crisi della razionalità occidentale che sia coerente con la sua genesi e le sue tappe fondative. Il fatto che la storia abbia un ordinamento teleologico, inoltre, fa sì che la sua unità possa essere colta anche come quella di un nesso motivazionale intergenerazionale da cui trarre impulso nello sviluppo del proprio pensiero. Ragione, teleologia storica e relazione motivazionale costituiscono dunque un nesso inscindibile che esprime la tendenza a realizzare una forma d’esistenza filosofica, quindi pienamente umana ed emancipata.

L’approccio fenomenologico alla storia dipende infatti dallo stile riflessivo dell’auto-considerazione (*Selbstbesinnung*). Nell’Appendice XXIV Husserl sottolinea che quest’ultima si rivolge anzitutto alla totalità della vita dell’essere umano in quanto unità di sforzi finalizzata alla realizzazione di sé⁶. L’esistenza personale non può realizzarsi completamente se l’essere umano non attua un’auto-considerazione che «resta la funzione costante del divenire-pienamente-uomo e del realizzare-una-piena-umanità», cioè «una critica teleologica del mio essere teleologico, che promuove il senso della mia vita»⁷. Questa critica si esercita pienamente solo se coinvolge il mio mondo-ambiente, quindi se si estende alla mia comunità in un senso sempre più comprensivo, fino a considerare l’idea di umanità stessa nella sua interezza⁸. Non si può allora fare a meno di allargare la critica teleologica dal piano del mio essere a quello della storia come unità dello sviluppo intergenerazionale dell’umanità. In altri termini, per Husserl il dispiegamento conseguente della *Selbstbesinnung* conduce necessariamente dalla sfera individuale a quella collettiva e, complementariamente, questo

⁴ Cfr. *ivi*, p. 288. Non a caso Moran (2019) può parlare di *Crisi* come della *Fenomenologia dello spirito* di Husserl. Cfr. anche Manca (2019) e Staehler (2016) per un confronto tra Husserl e Hegel sulla storia della filosofia.

⁵ La bibliografia sulla teleologia in Husserl è molto ampia: qui mi limito a rimandare a Carr (2021), pp. 59-111, Costa (1996), pp. 22-26 e 87-125 e (2010); Moran (2012), pp. 139-177.

⁶ Cfr. *Crisi*, pp. 509-510.

⁷ *Ivi*, p. 511.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 512-513.

assicura che la considerazione storico-teleologica abbia un significato esistenziale, perché rimanda essenzialmente all'essere umano nella sua concretezza e nelle sue effettive possibilità di emancipazione.

In una nota all'*Appendice XXVIII*, all'interno del concetto generale di auto-considerazione, Husserl distingue «la pura riflessione egologica [*reines Ichreflexion*]», rivolta quindi alla vita intenzionale dell'io, dalla «considerazione [*Besinnung*], nel senso pregnante di un risalire al senso [*Rückfrage nach dem Sinn*], all'essenza teleologica dell'io»⁹. La *Besinnung* sembra quindi essere diversa dalla riflessione puramente egologica di cui solitamente ci si serve nell'indagine eidetica. Una delle sue funzioni è di concretizzare in maniera compiutamente genetica l'analisi fenomenologica integrandovi appieno la dimensione teleologica in quanto essa implica il riferimento alla storicità. Al pari della riflessione egologica, inoltre, anche la *Besinnung* ha un valore eidetico, perché usando come filo conduttore la teleologia della ragione è in grado di cogliere le forme essenziali del suo sviluppo storico-mondano. La «riconsiderazione storica [*historische Rückbesinnung*]»¹⁰ si configura infine come un'indagine retrospettiva sul senso (*Rückfrage nach dem Sinn*). Ciò significa che la riflessione teleologica è al contempo una critica delle formazioni di senso condotta secondo la loro genesi trascendentale e alla luce del loro sviluppo storico.

La *Rückfrage* si svolge attraverso un doppio movimento complementare. Da un lato, contro ogni occultamento e trasformazione storica, riporta a piena datità l'evidenza fondamentale del senso e riattiva la fondazione originaria alla base di una determinata formazione. Dall'altro, essa tiene costantemente presente come quest'intenzione fondante si è dispiegata nel corso della propria storia, perché solo in essa il senso si dà e realizza pienamente. La comprensione delle sue metamorfosi è parimenti essenziale. Nel §9, I Husserl parla di «una specie di *circolo*», perché da un lato «[s]i può giungere ad una piena comprensione degli inizi, soltanto a partire dalla scienza data nella sua forma attuale e attraverso la considerazione del suo sviluppo», mentre dall'altro «senza una comprensione degli *inizi* questo sviluppo, in quanto *sviluppo di senso*, è muto»¹¹. Più appropriata dell'immagine del circolo è però quella dell'avanti-indietro ricorsivo e discontinuo: «dobbiamo procedere e retrocedere, a “*zig-zag*”; nel giuoco delle prospettive ogni elemento deve contribuire al chiarimento dell'altro», così che i «*salti storici* [...] non sono digressioni ma necessità»¹². Qui Husserl sottolinea un aspetto molto interessante: la teleologia della storia non è colta soltanto in una riflessione ricorsiva, ma anche peculiarmente discontinua. Tuttavia, in questo passo non emerge pienamente cosa conferisca il carattere di necessità a questi salti storici o, in altre parole, cosa non faccia perdere di vista l'unità organica della *Besinnung* mentre si muove «avanti e indietro». Dire che l'unità deriva dalla teleologia è giusto, ma questa risposta si ferma al lato noematico della questione e ne lascia in ombra l'aspetto noetico. Avrò modo di tornare su ciò nel §2.

Nella *Rückfrage* è poi implicato un preciso uso del linguaggio: Husserl rifiuta infatti la terminologia scientifica specialistica, ritenendo più opportuno «dover adottare la terminologia ingenua della vita e insieme [...] usarla in modo conforme alle esigenze dell'evidenza dimostrativa»¹³. Partire dalla prima significherebbe infatti disconoscere il fatto che l'intuizione alla base delle formazioni di senso sottoposte a critica ha una sede extra-scientifica, nonché la specificità della riflessione qui all'opera. Piuttosto, la fenomenologia si propone di portare ad autocoscienza il linguaggio ordinario e, contemporaneamente, di risemantizzarlo attraverso il suo uso filosofico. Il linguaggio diventa così uno dei modi in cui si attua «un giusto ritorno all'ingenuità della vita, ma attraverso una riflessione che s'innalzi al di sopra di essa [*über sie sich erhebenden Reflexion*], [...] l'unica via possibile per superare

⁹ Ivi, p. 548, n. 53* [Hua VI, p. 510 n.]. Cfr. Carr (1974), pp. 59-62 su questa distinzione e Dodd (2004), specialmente pp. 1-25, sul concetto di *Besinnung*. Cfr. anche Costa (1996), pp. 87-125 sul tema della *Rückfrage* e della storia intenzionale.

¹⁰ *Crisi*, p. 100 [Hua VI, p. 73].

¹¹ Ivi, p. 87.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, p. 88.

l'ingenuità filosofica»¹⁴ del pensiero obiettivistico. Questo ricorso al linguaggio ordinario non esclude, d'altra parte, quello al "gergo tecnico" della filosofia, perché la sua terminologia fa parte di una tradizione consolidata e condivisa nel nostro mondo-ambiente. Tuttavia, conformemente all'"ingenuità critica" della fenomenologia, una tale terminologia ha un impiego nuovo e quindi assume un senso diverso rispetto a quello abituale. C'è allora anche un'ulteriore risemantizzazione del linguaggio filosofico per mezzo del suo uso fenomenologico.

La *Besinnung* rappresenta la «via storico-teleologica alla concezione dell'idea e del metodo di una fenomenologia trascendentale»¹⁵ che prende le mosse dal nostro mondo-ambiente familiare. Il linguaggio è un fattore determinante nel definire detta familiarità e questa è la ragione fondamentale per cui Husserl sceglie di privilegiare i termini extra-scientifici. In questo senso, la riflessione fenomenologica è innegabilmente *anche* linguistica. Questo riconoscimento non significa infatti sottovalutare il valore critico dell'evidenza intuitiva, ma sottolineare come quest'ultima si intrecci essenzialmente con la riflessione sul linguaggio quale inevitabile medio espressivo del pensiero. Ciò mi pare confermato, seppur indirettamente, dalla distinzione tracciata in *Esperienza e giudizio*, §65 tra idealità libere (formazioni logico-matematiche e pure strutture essenziali) e vincolate (formazioni culturali): l'«oggettualità linguistica»¹⁶, forma specifica di quest'ultima classe, ha la fondamentale funzione di mediare l'apprensione di tutte le altre idealità, quindi la riattivazione delle evidenze originarie di ogni formazione di senso. Husserl inoltre afferma chiaramente che «anche le [idealità] libere sono di fatto mondane nella loro comparsa in un territorio e in un'epoca della storia»¹⁷, cioè hanno il proprio senso vincolato a quelle culturali e, in special modo, al linguaggio.

Occorre quindi chiedersi quale sia il ruolo del linguaggio nella *Rückfrage* e nel comprendere la vita della ragione. Un interprete autorevole come Derrida, sulla scorta di chiare dichiarazioni husserliane sull'antagonismo tra evidenza vivente e «seduzione della lingua»¹⁸, sostiene che suo scopo sia «ridurre o impoverire metodicamente la lingua empirica fino alla trasparenza attuale dei suoi elementi univoci e traducibili, al fine di riaffermare nella sua sorgente pura una storicità o una tradizionalità che nessuna totalità storica di fatto mi fornirà da se stessa»¹⁹. La funzione della lingua fenomenologica nella storiografia intenzionale è allora raggiungere un'asintotica univocità. È così che Derrida può opporre a Husserl Joyce, la scrittura del quale «si installa risolutamente *dentro* il campo *labirintico* della cultura "*incatenata*" [scil. vincolata] dai suoi equivoci, al fine di percorrere e di riconoscere il più attualmente possibile la più profonda distanza storica possibile»²⁰. Questo presuppone come atteggiamento fondamentale «coltiva[re] le sintesi associative anziché fuggirle e ritrova[re] il valore poetico della passività»²¹. Secondo l'interpretazione derridiana, allora, la ricorsività della *Rückfrage* si svolgerebbe per Husserl sul piano linguistico solo nella misura in cui lo riduce alle sue evidenze fondanti e ne nega lo spontaneo movimento associativo di sintesi passiva.

La ricostruzione di Derrida è innegabilmente fondata nello spirito e nella lettera della fenomenologia husserliana²². Va inoltre riconosciuto che l'indagine retrospettiva ha un grado di complessità notevole e quasi paradossale, perché non può fare a meno di partire

¹⁴ *Ibidem* [Hua VI, p. 60].

¹⁵ Ivi, p. 456. La *Rückfrage* è quindi in netta continuità col metodo della chiarificazione fenomenologica esposto una ventina di anni prima in *Idee I*, ponendosi così come lo sviluppo in senso storico e genetico di quest'ultimo. Sul metodo della chiarificazione in *Idee I* e sullo sfaccettato ruolo che vi riveste il linguaggio mi permetto di rimandare a Biagini (2023).

¹⁶ EG, p. 223.

¹⁷ Ivi, p. 222.

¹⁸ *Crisi*, p. 389.

¹⁹ Derrida (1987), p. 158.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. Costa (1996), soprattutto pp. 170-191, e Di Martino (1987), soprattutto pp. 35-68, per una panoramica dell'interpretazione derridiana.

dall'orizzonte culturale e linguistico, ma deve fare i conti con un movimento diametralmente opposto a quello dell'evidenza originaria ed intrinseco al medio espressivo che la trasmette. Penso però che sia possibile un approccio al tema un po' diverso da quello derridiano, teso a sottolineare il rapporto virtuoso tra fantasia e linguaggio all'opera in Husserl e ad illuminare il ruolo che questo nesso gioca nella considerazione fenomenologica della storia. Evidenziare la funzione produttiva della fantasia permette, inoltre, di comprendere meglio quale sia una ragione fondamentale del carattere eidetico della *Besinnung*. Ciò costituisce anche un modo per sottolineare il valore filosofico delle associazioni passive e il ruolo che svolgono nel rendere generativa la storicità implicata nella lingua.

2. Comprendere la storia: fantasia linguistica e ridestamento dell'evidenza

Nell'Appendice XXVIII Husserl affronta la storia della filosofia come nesso intergenerazionale che motiva chi filosofa. Nel §3 tornerò meglio su questa *Appendice* e sulla nozione di nesso motivazionale, strettamente collegata con quella di unità teleologica. Qui vorrei anzitutto evidenziare un aspetto che, emergendo quasi *en passant*, consente di comprendere una dimensione fondamentale della *Besinnung*. Husserl afferma infatti che «ciascuno ha naturalmente il senso finale della filosofia [...] ciascuno ha certe formule che si esprimono in definizioni, ma soltanto i pensatori secondari [...] si accontentano delle loro definizioni e uccidono con concetti verbali [*mit den Wortbegriffen*] il telos problematico del filosofare»²³. E aggiunge: «[i]n quell'oscuro “sapere” [del telos], come nei concetti verbali delle formule, si nasconde l'elemento storico [*das Historische*]», cioè «un'eredità spirituale»²⁴. Egli collega esplicitamente piano terminologico e storico, indicando il primo come depositario del secondo. Tuttavia, se i concetti verbali si fissano in definizioni, arrestano insieme elemento storico e *telos* del filosofare. Qual è dunque il giusto rapporto da intrattenere col livello terminologico affinché la riflessione mantenga un carattere genuinamente storico e produttivo?

Questo è uno dei problemi da cui parte Adorno nel corso *Terminologia filosofica*, introduzione alla dialettica attraverso la considerazione storico-filosofica della terminologia²⁵. Anch'egli assume l'unità della storia della filosofia, per cui essa «presenta in se stessa una sorta di connessione logica continua, di sviluppo razionale e fondato»²⁶. Quest'unità si manifesta anzitutto terminologicamente: «[u]n problema viene trasmesso da una filosofia

²³ *Crisi*, p. 540* [Hua VI, p. 512].

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Husserl è un personaggio centrale nel percorso filosofico di Adorno: l'interesse quarantennale mostra chiaramente come Husserl sia un interlocutore costante per il filosofo francofortese. Ciò indica che egli è sia un obiettivo polemico sia una figura da cui Adorno trae molti spunti, anche non riconoscendolo appieno. Scopo del presente saggio non è confrontare i due autori, ma, piuttosto, “adoperare” Adorno su Husserl. Così facendo mi propongo di far affiorare, pur senza svolgerne appieno le conseguenze, le assonanze e i debiti del primo nei confronti del secondo, suggerendo un quadro che va oltre la vulgata standard che Adorno stesso dà di Husserl. Quest'ultima ha un problema enorme per chi vi si avvicini da studi fenomenologici: lo Husserl di Adorno è un *pastiche* che forza l'interpretazione della filosofia husserliana e in più punti ne tradisce lo spirito. Questo fatto non può essere attenuato nemmeno dalla constatazione che molto del materiale oggi disponibile era ignoto ad Adorno, perché egli svaluta sistematicamente le innovazioni che emergono, ad esempio, in *Logica formale e trascendentale* e nelle prime due parti di *Crisi*, che pure mostra di conoscere. Un tale atteggiamento può essere letto in due modi: come eclatante disonestà intellettuale o come uso poetico della storia della filosofia. Adorno, infatti, plasma uno Husserl-*pastiche* che funge da polo polemico e lo impiega in una strategia retorica ed euristica volta a illuminare e sviluppare contraddizioni filosofiche oggettive. Questo Husserl “finto” è allora pienamente funzionale alla creazione di un poema di storia della filosofia che ne faccia emergere gli snodi essenziali, in maniera non dissimile da quello che Husserl stesso fa nella seconda parte di *Crisi*. Da questo punto di vista, il metodo storico-filosofico husserliano delineato nel presente saggio risulta in grado di giustificare e riscattare anche l'uso “inesatto” che Adorno fa di Husserl e di farne cogliere il valore critico e motivazionale.

Tra gli studi sul rapporto Husserl-Adorno ritengo qui utile rimandare a Römer (2012), Tengelyi (2012) e Ferencz-Flatz (2023), soprattutto pp. v-xxiii e 1-52. Questi contributi, infatti, si propongono di sottolineare i punti di contatto tra le due filosofie – Ferencz-Flatz individua nella teoria critica di prima generazione una variante del progetto fenomenologico (cfr. Ferencz-Flatz, 2023, p. xx) – senza farne perdere le irriducibili differenze specifiche.

²⁶ TF, p. 12.

all'altra, e in questo passaggio la tradizione del problema è in larga misura conservata nella forma dei termini, mentre il cambiamento, ciò che accade di qualitativamente nuovo si esprime nel nuovo uso che viene fatto dei termini»²⁷. Da questo punto di vista «[i] termini filosofici sono, propriamente, dei punti nodali della storia del pensiero che si sono conservati e intorno a cui ruota – per così dire – la storia della filosofia»²⁸; parafrasando esplicitamente Husserl, Adorno ne conclude che «tutti i termini filosofici sono propriamente titoli di problemi»²⁹. Quindi, se si può dire con Hegel che «la vita dei concetti [...] è propriamente la stessa cosa che la filosofia», allora «il compito di una trattazione filosofica della terminologia filosofica non può essere, a rigore, altro che quello di ridestare [*erwecken*] questa vita che si è coagulata nei termini»³⁰.

Adorno connette così la riflessione storico-terminologica al «ridar vita [*lebendig machen*] ai problemi che la storia della filosofia ci ha tramandato, in una forma più o meno morta o nascosta»³¹, cioè al comprenderli nuovamente in una viva evidenza. Significativamente, egli crede che «uno dei risultati della critica husserliana della conoscenza [...] a cui non si deve veramente rinunciare sia appunto quello di aver sottolineato questo momento, per cui la filosofia consiste propriamente nel conseguimento dell'evidenza»³². Quindi, «la vera comprensione filosofica» è il rappresentarsi in maniera evidente il contenuto di concetti di per sé astratti per vedere «con chiarezza che cosa viene soppresso e conservato [*aufgehoben*]»³³ nel movimento storico-filosofico della terminologia. Per far ciò bisogna saper sviluppare «un atteggiamento descrittivo [*deskriptive Einstellung*]»³⁴, in cui «una pura descrizione di significati» che si abbandona «al contenuto intrinseco del concetto» si coniuga con «la nostra propria attività, la nostra spontaneità, che quindi dà la sua impronta allo stesso concetto»³⁵. Comprensione evidente dei termini e attiva spontaneità vanno dunque insieme sotto il segno di un atto rappresentativo che dà concretezza al movimento dei concetti. Tuttavia, pur invocandone la necessità, in *Terminologia filosofica* Adorno non esplicita fino in fondo la natura di quest'atto.

Skoteinos, ultimo dei *Tre studi su Hegel* che Adorno scrive proprio mentre tiene il corso, rende chiaro da subito che l'anima di ogni comprensione vivente dei concetti non è altro che «la fantasia ingegnosa ed esatta»³⁶. Nelle ultime pagine del saggio torna su questa nozione, stavolta chiamandola «fantasia produttiva»³⁷ e caratterizzandola più diffusamente. La fantasia che comprende attivamente la terminologia ha una dinamica interna che vive nella dialettica tra momenti di tensione e distensione del pensiero³⁸. Da una parte, «distensione della coscienza [...] significa non respingere le associazioni, ma aprire ad esse la comprensione»³⁹: vengono richiamati associativamente non soltanto elementi di natura storica, ma anche le invarianti di ciascuna filosofia che si riproducono ciclicamente come «ritornelli»⁴⁰. Ciò significa che bisogna sia saper «far valere certe associazioni che le parole hanno in una prospettiva storica»⁴¹ sia, tenendo presente che nei termini si esprime anche la «cristallizzazione» come «momento opposto a quello storico», saper cogliere «le strutture concettuali generali che rappresentano sempre il momento fisso e costante della storia

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 213.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 14 [PT1, p. 18].

³¹ *Ivi*, p. 214 [PT2, p. 12].

³² *Ivi*, p. 261.

³³ *Ivi*, p. 189 [PT1, p. 198].

³⁴ *Ivi*, p. 178 [PT1, p. 186].

³⁵ *Ivi*, p. 177.

³⁶ TSH, p. 116.

³⁷ *Ivi*, pp. 160 e 162. Cfr. Manca (2024) sulla rilevanza di questa nozione e sul suo legame con quella di ricettività spontanea.

³⁸ Cfr. TSH, p. 161.

³⁹ *Ivi*, pp. 161-162.

⁴⁰ *Ivi*, p. 163.

⁴¹ TF, p. 64.

della filosofia»⁴². La fantasia produttiva ha quindi «un elemento di gioco, al quale si devono le associazioni»⁴³. Dall'altra, «il polo opposto è la lettera del testo»⁴⁴, sulla quale le associazioni vengono testate. Nel momento di tensione del pensiero, infatti, queste vengono valutate nella loro compatibilità con il contesto generale di una filosofia, mantenendo solo «ciò che le si intona e fa brillare il dettaglio»⁴⁵. In questo senso si può parlare della comprensione evidente dei concetti come di un «procedimento sperimentale»⁴⁶.

Secondo Adorno la fantasia produttiva è quindi un «duplice comportamento» in cui si deve sia «non costringere il momentaneo a fermarsi» che «moderare il tempo nei punti nebulosi»⁴⁷. È ben difficile che questi due momenti convivano nello stesso atto, così che la dinamica di tensione e distensione della coscienza comporta una stratificazione ricorsiva del tempo della comprensione: la sua articolazione temporale è quella di una continua «ripetizione variata»⁴⁸. Egli chiarisce quest'idea in analogia con la musica beethoveniana, «secondo il cui ideale la ripresa, cioè il ritorno evocatore di complessi esposti in precedenza, vuol essere risultato dell'esecuzione, vale a dire della dialettica»⁴⁹. Anche con la terminologia filosofica è allora necessario «ascoltare in più dimensioni, avanti e indietro al contempo», perché «lo esige il suo principio organizzativo temporale» e «l'avanzamento stesso presuppone una coscienza a ritroso», in modo tale da «percepire ciò che riappare [...] come un divenire obbligato»⁵⁰. Questa dinamica spiega inoltre come mai «l'avanzamento è critica permanente di ciò che precede, e tale movimento integra quello della progressione sintetica»⁵¹. In altre parole, grazie alla fantasia produttiva, nel caso della terminologia filosofica «la comprensione è la sua riattuazione [*Mitvollzug*], e quindi è sempre anche, virtualmente, critica dell'oggetto compreso»⁵², cioè delle sue «implicazioni di senso»⁵³.

Per Adorno, dunque, l'elemento storico-filosofico sedimentatosi nella terminologia può essere riscattato nel proprio valore speculativo a partire da una fantasia produttiva che lo renda nuovamente attuale in viva evidenza e che rappresenti il movimento dialettico di quanto muta e permane sottoponendolo a critica. Pur non sottostimando le differenze sostanziali tra gli approcci di Adorno e Husserl, l'idea che la comprensione storico-filosofica sia innervata da una fantasia produttiva legata al piano linguistico può essere fruttuosamente trasposta in fenomenologia. In particolare, il fatto che la fantasia operi secondo la forma temporale della «ripetizione variata» mi pare essere in sintonia con lo «zig-zag» ricorsivo della *Rückfrage*. Quest'idea, infatti, garantisce l'unità della *Besinnung* attraverso il suo muoversi per salti storici ricorsivi, costituendo un movimento unitario in cui fondazione originaria e dispiegamento del senso si mediano reciprocamente. Si può quindi afferrare pienamente la nozione di «zig-zag» retrospettivo solo assumendo che questa comprensione è operata da una fantasia produttiva con una ramificata articolazione temporale. In questo modo essa risulta essere un equilibrio dinamico tra variazioni immaginative co-determinanti.

La finzione è sin da *Idee I* l'elemento vitale della fenomenologia⁵⁴: ciò vale tanto per la riflessione egologica quanto per quella storico-teleologica. Nella chiarificazione della storia

⁴² Ivi, pp. 35-36.

⁴³ TSH, p. 164.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivi, p. 145.

⁴⁸ Ivi, p. 158.

⁴⁹ Ivi, p. 157.

⁵⁰ Ivi, pp. 157-158.

⁵¹ Ivi, p. 156.

⁵² Ivi, p. 165.

⁵³ Ivi, p. 161.

⁵⁴ Si consideri inoltre come Husserl introduce questa celebre definizione, dopo aver preso in considerazione anche l'esempio di chi fa geometria: «D'altra parte [...] occorre esercitare ampiamente la fantasia nella richiesta attività di perfetta chiarificazione, nella libera trasformazione delle stesse datità di fantasia, e soprattutto fonderla mediante osservazioni, il più possibile vaste e opportune, nel campo dell'intuizione originaria [...]». Un'utilità straordinaria si può ricavare da quanto ci offre la storia, e in misura ancor maggiore dai prodotti

occorre operare la variazione immaginativa anche sul piano del linguaggio, sfruttando a tal fine le associazioni linguistiche per attualizzare l'elemento storico implicato nei termini e, al contempo, produrre le forme essenziali dello sviluppo storico della ragione. Grazie a Adorno si può così capire appieno in che modo la fantasia produttiva linguistica assicuri il valore eidetico della *Rückfrage*. Lo “zig-zag” è una variazione eidetica ricorsiva che parte dal linguaggio e a questo orizzonte fa costantemente riferimento. Le forme così prodotte hanno però un carattere peculiare. L'eidetica della storia, riferendosi essenzialmente ad un'unità temporale divenuta e diveniente, non è fatta di invarianti astratte⁵⁵, ma risulta dalla coordinazione di momenti che assumono la loro veste *a priori* solo in quanto configurati nell'unità di un movimento. Questa eidetica è dinamica e, difatti, la fantasia che la produce sintetizza anzitutto la figura narrativa di un intreccio dialettico in cui si rende intelligibile lo sviluppo della ragione. Su questo punto tornerò approfonditamente nel §3.

Va infine sottolineato che la fantasia linguistica, (ri)producendo la vita storica dei concetti e sottoponendola a critica, consente di tenere insieme sia la riduzione che la riattualizzazione della massima distanza storica come poli vicendevolmente mediati. Correttamente canalizzata dalla produzione immaginativa, la passività associativa della lingua assurge a spinta euristica e non solo ad antagonista dell'evidenza. Così integrato, anche il metodo storiografico fenomenologico non può fare a meno di coltivare il valore poetico delle sintesi associative: la *Besinnung* è la trasformazione speculativa della passività della lingua, quindi ne realizza anche l'autocritica. Riconoscere la dimensione linguistica della fantasia produttiva è ciò che consente di effettuare questo cambio di paradigma.

3. Costruire la storia: la configurazione immaginativa dell'unità dialettico-esplicativa

Sempre in *Terminologia filosofica*, Adorno sottolinea che «fra [le diverse filosofie] c'è invece una connessione di senso o di fondazione, nel senso che [...] una filosofia diventa, in un senso molto radicale, critica dell'altra», aggiungendo che «Hegel ha fatto il tentativo grandioso e finora insuperato di rappresentare appunto questa unità della filosofia come un'unità di connessioni motivazionali [*Motivationszusammenhängen*] e motivi da un lato e di critica dall'altro, cioè come un'unità dialettica»⁵⁶. Al di là dei meriti di Hegel, è interessante notare come queste affermazioni siano pienamente compatibili con Husserl. Da un punto di vista husserliano, infatti, l'idea di teleologia razionale della storia della filosofia non indica tanto un percorso necessitato della ragione, quanto piuttosto l'unità di una tendenza intergenerazionale da realizzare attivamente sempre di nuovo. In questo senso, motivazione e critica sono pressoché sinonimi, perché chi filosofa si lascia pienamente motivare dalle figure filosofiche del passato solo nella misura in cui le interpreta, cioè prende una posizione critica nei loro confronti. D'altronde, in *Crisi* la storia della filosofia moderna non è altro che l'esposizione di una connessione fondativa in cui ogni figura si pone come sviluppo critico di tendenze già emerse nelle precedenti. Motivazione e critica si determinano allora reciprocamente nel concetto di unità dialettica della storia della filosofia, che assume ulteriore rilievo nella misura in cui costituisce un'unità esplicativa in grado di coordinare sensatamente certi elementi della storia dell'umanità europea⁵⁷.

dell'arte e in particolare della poesia; questi prodotti sono certamente immaginari, ma per l'originalità delle nuove formazioni, per la ricchezza di dettagli, *per la mancanza di lacune nella motivazione*, si innalzano molto al di sopra dei prodotti della nostra fantasia, e inoltre per la forza suggestiva dei mezzi rappresentativi caratteristici dell'arte molto facilmente si trasformano, qualora siano ben comprese, in fantasie perfettamente chiare» (*Idee I*, p. 170, corsivo mio). La storia e l'arte sono associate sin da subito alla vitalità della fantasia fenomenologica, e da questo punto di vista la prima trapassa nella seconda quasi senza soluzione di continuità. Esplorerò meglio questo legame nel prossimo paragrafo, ma mi interessa far notare già da ora come uno dei caratteri che determinano l'importanza dell'arte in questo frangente è precisamente la sua capacità di costituire un nesso motivazionale coerente che, proprio in virtù di questa coerenza, esercita il suo influsso sulla fantasia fenomenologica.

⁵⁵ De Santis (2023), pp. 21-25 sottolinea questo aspetto evidenziando il ruolo del riferimento alla concretezza nella comprensione storico-fenomenologica.

⁵⁶ TF, pp. 90-91 [PT1, p. 95].

⁵⁷ Sulla motivazione in Husserl cfr. Pugliese (2018), mentre sul suo legame con l'unità dialettica della storia della filosofia cfr. Nobili (2019).

L'idea di unità dialettica si ricongiunge inoltre con quella della temporalità specifica della filosofia. Husserl riprende infatti in chiave temporale la differenza tra la filosofia come forma culturale e come percorso di auto-realizzazione della ragione, evidenziando che «*la filosofia, in quanto prassi dei filosofi nella socialità degli scienziati [...] è nel mondo come un ramo delle modalità temporali fluenti e realizzate nel mondo*», ma che, al contempo, «ha in sé una propria temporalità storica e forma per così dire un mondo proprio del logos»⁵⁸. Pur riferendosi essenzialmente al mondo-ambiente condiviso, la filosofia ha una storicità autonoma e unitaria che consente al passato filosofico di essere «attualmente motivante»⁵⁹ nel presente senza che questa possibilità sia toccata «dalla preoccupazione di una storicità scientifica»⁶⁰. L'influsso del passato, inoltre, è continuamente riprodotto e riplasmato, così che attualità della motivazione e sua attiva assunzione coincidono spiegando come la storicità della filosofia possa essere concretamente generativa⁶¹. L'autonoma unità motivazionale che assicura questa generatività è, in ultima analisi, la risposta tanto al perché chi filosofa abbia bisogno della storia della filosofia quanto al come mai questa storia possa essenzialmente prescindere dall'accuratezza storiografica.

L'unità dialettica della filosofia, determinazione reciproca di motivazione e critica, si concretizza dunque in quella temporale della storicità generativa. Occorre allora chiedersi cosa fondi la possibilità di una tale unità dialettico-temporale. Husserl indica la soluzione quando, sul finire dell'*Appendice XXVIII*, introduce la nozione di *Dichtung*: «[d]i che specie di “composizione poetica [*Dichtung*]”, di che specie di interpretazione storica [*historische Interpretation*] si tratta qui? Qual è la più adatta, e in che misura, ad aiutarci? Come dobbiamo continuare a promuoverla, al di là della vita filosofica, per chiarire la nostra oscura coscienza del nostro telos?»⁶² Emergono qui almeno due elementi significativi. Anzitutto, l'interpretazione storica, che fornisce la chiave di lettura dell'unità teleologica della storia della filosofia, è schiettamente equiparata ad un atto poetico. In secondo luogo, non ogni *Dichtung* è equivalente, altrimenti si sfocerebbe in una *Weltanschauung* scettico-relativistica. La sua legittimità dipende dall'essere adatta a chiarire e promuovere il *telos* della ragione, cioè dalla cogenza con cui il chiarimento storico-filosofico contribuisce all'auto-realizzazione della ragione. Come si raggiunge però la cogenza dialettica dell'interpretazione poetica?

Nella *Prefazione* al primo volume di *Tempo e racconto*, Ricoeur sostiene che «grazie all'intrigo, fini, cause e casualità vengono raccolti entro l'unità temporale di una azione totale e completa», così che l'intrigo è «una nuova congruenza nella connessione degli avvenimenti»⁶³. È qui in atto una «*sintesi dell'eterogeneo*» da ascrivere «all'immaginazione

⁵⁸ *Crisi*, pp. 519-520.

⁵⁹ *Ivi*, p. 513.

⁶⁰ *Ivi*, p. 539.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 514.

⁶² *Ivi*, p. 540 [*Hua VI*, p. 512].

⁶³ *TR1*, pp. 7-8. Nonostante per motivi di esplicita “parentela filosofica” il confronto tra Husserl e Ricoeur risulti più immediato, la differenza tra fenomenologia ed ermeneutica non può essere sottovalutata, perché la seconda si radica in una “svolta linguistica” ed ontologica estranea alla prima. Per quanto ne enfatizzi la dimensione linguistica, la fenomenologia husserliana è e rimane una scienza intuitiva della soggettività pura. Gli innesti interpretativi qui proposti non vanno allora intesi come una surrettizia “ricoeurizzazione” di Husserl, che condurrebbe ad una sorta di fenomenologia trascendentale ermeneutica. Non è possibile approfondire il punto in questa sede, ma ritengo che si possa spingere la filosofia husserliana ad una trasformazione dialettica differente da quella ontologico-ermeneutica, pur avendo con essa punti di contatto. Inoltre, mi limito qui ad assumere operativamente l'ampliamento alla sfera della filosofia del concetto di azione di *Tempo e racconto* senza giustificarlo ulteriormente. In che modo il legame tra i momenti del pensiero possa essere presentato come una sequenza di azioni senza che se ne perda la specificità rimane da indagare. Parimenti interessante sarebbe, infine, confrontare sistematicamente l'indagine genetica sul senso delle scienze storiche sviluppata da Husserl e Ricoeur. Quest'ultimo, infatti, invoca la *Rückfrage* come modello analitico da riprendere per fare con la storia quello che Husserl ha fatto con la geometria (cfr. *ivi*, p. 269). Tuttavia, Husserl stesso ha svolto una simile indagine, seppur in modo molto più preliminare, nel Testo 21 di *Husserliana XXIX*, recentemente pubblicato anche in traduzione italiana (cfr. *FMS*, pp. 27-47). Comparando come Husserl e Ricoeur affrontano lo stesso compito impiegando teoricamente lo stesso metodo, si potrebbe inoltre mostrare la modificazione di senso che la nozione di *Rückfrage* subisce se traslata in un quadro filosofico differente. O, in altre parole, come

produttrice»⁶⁴. Più avanti Ricoeur distingue poi tre *mimeseis*, cioè la pre-, con- e rificazione circolare di azione e temporalità, e l'immaginazione produttiva entra pienamente in gioco nelle ultime due. *Mimesis II* apre l'ambito della finzione poetica, cioè della configurazione immaginativa degli eventi che crea l'intrigo di un racconto⁶⁵. Coordinando singoli episodi in momenti organici di una storia, «l'atto configurante ricava l'unità di una totalità temporale»⁶⁶. Responsabile di questa operazione è appunto l'immaginazione produttiva come capacità di sintesi sinottica che «congiunge giudizio e intuizione, producendo le sintesi sia intellettuali che intuitive»⁶⁷ in un quadro temporale unitario. Riprendendo ancora il lessico di Kant, Ricoeur evidenzia infine come l'immaginazione produttiva sia responsabile dello «*schematismo* della funzione narrativa»⁶⁸: essa «costituisce la matrice produttrice delle regole»⁶⁹ secondo le quali si struttura una configurazione narrativa.

Questo schematismo è a propria volta inserito in una tradizione, cioè nella «trasmissione viva di una innovazione sempre suscettibile di essere riattivata grazie ad un ritorno ai momenti più creativi del fare poetico» fondata «sul gioco dell'innovazione e della sedimentazione»⁷⁰. Da una parte, infatti, i paradigmi produttivi sedimentati «offrono delle regole per una ulteriore sperimentazione nel campo narrativo», dall'altra «mutano sotto la pressione di nuove invenzioni, ma cambiano lentamente e anzi resistono al cambiamento proprio in virtù del processo di sedimentazione»⁷¹. Ciò implica che «l'innovazione resta una procedura retta da regole», quindi «si rifà in un modo o nell'altro ai paradigmi della tradizione», e che essa agisce come «“deformazione regolata”»⁷², cioè come scarto rispetto a ciò che è sedimentato. L'immaginazione produttiva, sviluppandosi in forma di scarto regolato in una tradizione, costituisce una dinamica di determinazione reciproca tra ciò che rimane stabile (la sedimentazione) e ciò che varia (l'innovazione).

Emerge su questo punto un parallelismo con quanto visto nel §2 utile a comprendere i criteri di razionalità del poema filosofico. L'immaginazione applicata alla riflessione storico-filosofica genera una *Dichtung* adatta a promuovere la ragione nella misura in cui produce in forma narrativa una configurazione dialettica in grado di chiarire non solo ciò che muta e rimane fisso nonché la mediazione reciproca dei due poli, ma anche la forma essenziale di questo sviluppo storico. La configurazione dell'unità dialettica è dunque operata da una riflessione storica che è al contempo interpretazione poetica e si svolge anzitutto sul piano della lingua. Si può inoltre così sciogliere l'ambiguità del rapporto tra concetti verbali ed elemento storico evidenziata all'inizio del §2: le definizioni “uccidono” il *telos* della ragione solo quando le si isola dall'unità dialettica in cui sono coordinate, perché «sono dunque un momento, un momento di passaggio»⁷³. Parimenti, le forme essenziali dello sviluppo storico della ragione non possono venir fissate in *eide* isolati, altrimenti scioglierebbero una totalità dinamica in ipostatizzazioni statiche. La definizione di un'essenza risulta allora prodotta all'interno di un'articolazione unitaria di più momenti, specificatamente quelli d'instaurazione e dispiegamento del senso. L'elemento storico implicato nella terminologia può venir esplicitato da una configurazione narrativa generata in un'immaginazione riflessiva. Infine, questa produzione immaginativa conferma come la *Besinnung* linguistica abbia un valore pienamente intuitivo, quindi eidetico.

questo concetto, trasposto in un “poema” filosofico altro da quello husserliano, si presti ad essere un esempio emblematico di “deformazione regolata” e di risemantizzazione operata dall'immaginazione produttiva.

⁶⁴ TR1, p. 8. Non mi soffermerò qui sul processo di metaforizzazione, l'altra dimensione fondamentale dell'immaginazione produttiva come sintesi dell'eterogeneo. Cfr. Kearney (2018) e Taylor (2018) per una ricostruzione delle posizioni di Ricoeur, Geniusas (2022) per una prospettiva complessiva sulla fenomenologia dell'immaginazione produttiva.

⁶⁵ Cfr. TR1, p. 108.

⁶⁶ Ivi, p. 111.

⁶⁷ Ivi, p. 113.

⁶⁸ Ivi, p. 114.

⁶⁹ Ivi, p. 113.

⁷⁰ Ivi, p. 114.

⁷¹ Ivi, p. 115.

⁷² Ivi, p. 116.

⁷³ TF, p. 25.

Ricoeur aggiunge che in *mimesis II* l'immaginazione configurante forma anzitutto la «totalità significativa» degli eventi e «in secondo luogo [...] impone alla successione indefinita degli accadimenti “il senso del punto finale”»⁷⁴. Quest'ultimo mette in prospettiva il tempo configurato dialetticamente, perché «fornisce il punto di vista dal quale la storia può essere colta come formante un tutto» e la ordina teleologicamente: «[s]eguire una storia vuol dire avanzare in mezzo a contingenze e peripezie sotto la guida di un'attesa che trova il suo compimento nella *conclusione*»⁷⁵. La prospettiva temporale è quindi anche essenzialmente retrospettiva, dacché «leggendo la fine nell'inizio e l'inizio nella fine, noi impariamo a leggere anche il tempo cominciando dalla fine, come la ricapitolazione delle condizioni iniziali di una sequenza d'azione dentro le sue conseguenze terminali»⁷⁶. Perciò configurare teleologicamente degli eventi vuol dire «ri-raccontare» una storia nota e «cogliere gli episodi stessi ben noti come capaci di condurre a questa fine»⁷⁷. È proprio quello che fa Husserl in *Crisi*: un racconto di finzione che ha la propria verità nell'istituire e nel rappresentare evidentemente l'unità dialettica della storia della filosofia. Dunque, se è vero che «[q]uesta conclusione non è logicamente implicata in talune premesse anteriori»⁷⁸, lo è altrettanto che la teleologia implicata negli eventi della storia della ragione è una necessità logica perché prodotta dall'immaginazione che crea l'unità della storia stessa.

Il pieno dispiegamento dell'immaginazione produttiva coinvolge però anche *mimesis III*, in cui il tempo configurato viene recepito e rigura l'azione effettiva. L'atto di lettura, compiendo quello configurante, «può essere considerato [...] come il *vettore* della capacità dell'intrigo a modellare l'esperienza»⁷⁹, come ciò che consente di «rifare l'azione seguendo l'invito del poema»⁸⁰. Nonostante qui io prescindia dalla sua pur cruciale funzione comunicativa e retorica⁸¹, *mimesis III* mi pare ben spiegare la dimensione motivazionale fondamentale della *Dichtung*: il passaggio alla rfigurazione permette infatti di comprendere la motivazione intergenerazionale nei termini di auto-afezione immaginativa di chi filosofa. Il nesso motivazionale raggiunge così la sua massima forza quando lo si porta a chiarezza con la *Besinnung*. La piena attualità della motivazione non è altro che fantasia, cioè riproduzione e trasformazione del passato. Mediante il poema chi filosofa si auto-interpreta in rapporto ad una storia condivisa, al racconto dell'auto-realizzazione della ragione⁸². È lo stesso Husserl ad enfatizzare questi elementi alla fine dell'*Appendice XXVIII*:

La sua immagine storica [*historisches Bild*], che in parte egli stesso ha delineato [*selbstgebildet*] e che in parte ha assunto, il suo “poema [*Dichtung*] della storia della filosofia” non è rimasta né rimane salda, egli lo sa, e tuttavia, ogni “poema” gli serve e può servirgli a comprendere se stesso e i suoi propositi, in riferimento con quello degli altri e con il loro “poema”, in riferimento col loro proposito che è comune a tutti e che costituisce “la” filosofia in quanto telos unitario e i tentativi sistematici della sua realizzazione per noi tutti, per noi che siamo contemporaneamente nella connessione con i filosofi del passato (così come noi possiamo riprodurli, in tutti i loro significati, nei nostri “poemi”)⁸³.

Come sottolinea Ricoeur, «[v]i è sempre posto per l'innovazione nella misura in cui ciò che viene prodotto, nella *poiesis* del poema, è sempre un'opera singolare, quest'opera determinata»⁸⁴. Se ne può allora concludere che lo spazio della *poiesis* innovativa è quello della

⁷⁴ TR1, p. 112.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, p. 113.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ TR1, p. 112.

⁷⁹ *Ivi*, p. 124.

⁸⁰ *Ivi*, p. 131.

⁸¹ Manca (2023), pp. 253-271, pur non occupandosi esplicitamente di *mimesis III*, sviluppa dettagliate analisi su questi aspetti.

⁸² Cfr. Besoli (2013) sulla costituzione dell'identità personale in Husserl e Ferrarin (2023), pp. 284-290 e 301-361 sulla dimensione narrativa e sociale dell'immaginazione.

⁸³ *Crisi*, p. 541 [Hua VI, p. 513].

⁸⁴ TR1, p. 116.

formazione di un'immagine storica determinata in cui si esprime una soggettività che tende alla piena realizzazione della ragione. Allora, usando un'espressione di Benjamin in un'accezione un po' diversa da quella usuale, si può aggiungere che per Husserl il poema che interpreta la storia della filosofia è un'immagine dialettica. La dialetticità di quest'immagine, cioè la capacità di attualizzare in una tensione unitaria ed intuitivamente afferrabile il tempo implicato nei concetti, costituisce lo scarto poetico rispetto al sedimentato proprio della maniera filosofica di considerare la storia. La produzione di quest'immagine fa capo all'immaginazione in quanto «sintesi temporale dell'eterogeneo»⁸⁵, che assicura anche il rigore dell'interpretazione storica.

Conclusioni

Nell'Appendice XXVII Husserl precisa il concetto di storicità produttiva confrontando il rapporto di scienza e arte con la temporalità. «Ogni genere di formazione culturale ha una propria storicità, ha il carattere dell'esser-divenuto e una propria relazione con il futuro» e «[o]gni formazione culturale ha un proprio senso finale»⁸⁶, ma ciò si declina in modo differente. Da un lato, «[u]n'opera d'arte è un fine in sé e per sé», perché «[l]a cerchia professionale degli artisti non è una socialità accomunata nel lavoro artistico»⁸⁷, quindi «un'opera d'arte è un che di concluso nella sua categoria» e «[n]on è e non dev'essere materiale per la costruzione di nuove opere d'arte»⁸⁸. Chi fa arte non assume attivamente la propria storicità intergenerazionale come nesso motivazionale, cioè l'arte è prodotta da una soggettività non comunitaria: per usare un altro riferimento adorniano, le opere d'arte sono intelligibili come monadi. Dall'altro, la scienza ha caratteri opposti, perché la ricerca è condotta da un soggetto collettivo intergenerazionale: «[o]gni proposizione scientifica è una conclusione, è un risultato, ma insieme è materiale per quell'ulteriore lavoro scientifico a cui ogni scienziato è chiamato»⁸⁹. In altri termini, «la realizzazione del proposito conoscitivo del singolo scienziato è autenticamente scientifica soltanto se egli ha tenuto conto dell'orizzonte universale degli altri scienziati in quanto collaboratori reali o possibili»⁹⁰. Chi fa ricerca scientifica è un momento non isolabile in una storia comune che funge da motivazione attiva per ogni suo membro, così che «la vita scientifica, la vita degli scienziati nell'orizzonte degli altri scienziati, comporta una nuova storicità»⁹¹.

Considerando che per Husserl la fenomenologia trascendentale è la forma compiutamente scientifica della filosofia, si può pensare che quanto detto per la scienza valga *tout court* anche per essa. Tuttavia, l'enfasi che egli pone sul rapporto poetico tra chi filosofa e la propria storia porta a concludere che la filosofia si riferisca ad un terzo tipo di storicità generativa, che fa propri elementi dell'arte e della scienza senza essere riducibile a nessuno dei due stili storico-motivazionali. Si può certo sostenere che l'immaginazione giochi una funzione rilevante anche in questi ultimi, ma l'idea di unità dialettica del poema storico-filosofico consente di cogliere la differenza specifica della filosofia. Rispetto allo stile prettamente scientifico, essa mostra un marchio espressivo essenzialmente soggettivo, perché il nesso motivazionale è continuamente (ri)creato nella prospettiva di chi filosofa. L'unità dialettica è una produzione squisitamente poetica, un fine in sé e per sé. Come visto nel §3, questo aspetto non solo non pare essere eliminabile, ma è anzi pienamente inserito nel nesso esistenza-ragione alla base del concetto stesso di *Besinnung*. Solo perché prospettivizzata individualmente la considerazione storico-filosofica è capace di contribuire concretamente alla realizzazione della ragione attraverso il raggiungimento di un'esistenza effettivamente razionale. D'altro canto, a differenza della poeticità immediatamente artistica, l'attivo rapporto intergenerazionale con le altre figure filosofiche è costitutivo del concetto

⁸⁵ TR2, p. 255.

⁸⁶ *Crisi*, p. 530.

⁸⁷ Ivi, p. 532.

⁸⁸ Ivi, p. 533.

⁸⁹ Ivi, p. 534.

⁹⁰ Ivi, p. 533.

⁹¹ Ivi, p. 535.

stesso di storicità produttiva. La soggettività filosofica è individuale e collettiva. La *Dichtung* svolge allora la propria funzione espressiva e comunicativa solo in quanto inscritta nel progetto teleologico di sviluppo della ragione, una finalità estranea all'opera d'arte. In questo senso si può dire che il poema filosofico contemporaneamente è e non è una monade.

La storia della filosofia, dunque, è generativa perché la si interpreta attraverso una *poiesis* immaginativa. In questo quadro vanno tenuti parzialmente distinti due aspetti, che pure non sono affatto autonomi. Da una parte, infatti, la storiografia intenzionale è *Rückfrage* come ridestamento dell'evidenza attraverso la variazione nella fantasia, linguistica o meno. In questo caso è all'opera un atteggiamento regressivo che de-sintetizza le formazioni di senso immediatamente presenti nel mondo della vita esibendone le implicazioni genetiche e la storia trascendentale. Dall'altra, la storia filosofica della filosofia è la configurazione di un'unità dialettica globale che riguarda la comprensione di ampie linee teleologiche più che di singole formazioni di senso. Ha inoltre un carattere progressivo e più accentuatamente narrativo, anche se non schiettamente lineare. Da questo punto di vista, la storiografia intenzionale è il presupposto della storia della filosofia e, al contempo, la storia della filosofia dà il quadro generale che motiva la storiografia intenzionale. D'altronde, è lo stesso Husserl ad intrecciare continuamente questi due momenti, ad esempio quando presenta le considerazioni metodologiche sulla *Rückfrage* come intermezzo nella narrazione progressiva della storia della filosofia moderna.

Nel presente contributo si è quindi inteso mostrare che la storia della filosofia è produttiva nella misura in cui se ne costruisce e coglie l'unità dialettica. La considerazione storico-filosofica ha la propria legittimità e verità in quanto informata da un ben preciso tipo di fantasia produttiva, che perciò può essere definita dialettica essa stessa. È dunque in questo senso che propongo di definire l'approccio husserliano come rivolto ad una "storia di fantasia", espressione plurivoca che tiene insieme gli aspetti sin qui analizzati. Nello specifico, nella parola "storia" convivono tanto l'idea di storiografia quanto quella di racconto senza però che l'una venga sussunta nell'altra: la fenomenologia ha di mira sia una ricostruzione oggettiva⁹² dei nessi del pensiero nel loro svolgersi storico che la sua narrazione secondo fini riflessivi, euristici ed espositivi necessariamente soggettivi. Altrettanto importante è il riferimento alla fantasia, perché essa costituisce il *proprium* della maniera fenomenologica di considerare la storia e di renderla produttiva. Se è vero che l'immaginazione produttiva è pienamente operante nella storiografia e nel racconto di finzione, come mostra Ricoeur lungo i tre volumi di *Tempo e racconto*, lo è altrettanto che essa è presente nella propria veste dialettica solo nell'uso filosofico della storia. La fantasia dialettica rappresenta dunque la forza capace allo stesso tempo di interpretare il tempo storico in quanto sedimentazione implicita nel presente e di trasformarlo in una nuova configurazione di senso – in una nuova "immagine".

Simili conclusioni, ottenute dall'interazione della prospettiva husserliana con quelle di Adorno e Ricoeur, non devono tuttavia far supporre che si possa parlare di "storia di fantasia" allo stesso modo nei tre casi. Infatti, cambiando anzitutto il concetto di interpretazione filosofica all'interno della quale si iscrive il lavoro della fantasia, anche quest'ultima ha natura differente e svolge funzioni diverse nei filosofi in questione. Di Husserl si è già detto diffusamente, e qui basta ricordare che nel suo caso la fantasia produttiva è sempre sia variazione eidetica che linguistica, unite sotto l'idea che la conoscenza abbia in ogni caso un fondamento intuitivo. L'idea di interpretazione storica come poema va allora vista come momento all'interno di questa dinamica, e non come l'indicazione di un possibile sviluppo ermeneutico per la fenomenologia husserliana. Con interpretazione Husserl intende soprattutto l'autoesplicitazione della soggettività trascendentale, quindi la chiarificazione e il conseguente esame critico di quanto, nel decorso naturale delle sintesi, si fa

⁹² La nozione di oggettività va qui intesa nel senso classicamente idealistico di oggettività della ragione e non in quello di obiettività positivista. D'altro canto, Husserl rivendica esplicitamente la possibilità di «esibire il diritto ugualmente "scientifico" proprio di quelle domande storiche che oltrepassano questa totalità della storiografia scientifico-fattuale» e che tentano di «pensare le "idee" nella storia come pretese forze nascoste che ne dominano i fatti» (*FMS*, p. 46).

implicito e, in quanto tale, influenza come presupposto non chiarito l'esperienza. Essendo la dinamica di implicitazione del senso di natura squisitamente temporale, quella fenomenologica è quindi un'esplicitazione della temporalità e della storia alla luce della soggettività trascendentale. In altre parole, interpretazione (*Auslegung*) fenomenologica della storia vuol dire autocoscienza asintoticamente totale del tempo storico nella soggettività trascendentale⁹³.

In Ricoeur, invece, l'interpretazione (*Auslegung*, *interprétation*) ermeneutica è anzitutto uno stile discorsivo che sta all'intersezione tra discorso speculativo e poetico, in grado di tenere insieme la chiarezza del concetto e il dinamismo semantico della metafora, e tramite quest'ultima il radicamento esistenziale del simbolo⁹⁴. In questo contesto l'immaginazione produttiva ha una funzione sintetica che, pur basandosi sempre su variazioni intuitive, trova il proprio terreno privilegiato di dispiegamento sul piano del linguaggio e, soprattutto, non ha uno scopo eidetico. Reputo quindi che, a differenza di Husserl, in Ricoeur si possa rintracciare una forma di subordinazione della conoscenza intuitiva a quella narrativa, che sola consentirebbe di comprendere appieno il carattere produttivo dell'immaginazione. Conformemente a ciò, nel parlare di "storia di fantasia" in ambito ermeneutico la "storia" va letta accentuando il momento narrativo rispetto a quello storiografico. Ancora diversamente stanno le cose per Adorno. Egli condivide in buona misura con Ricoeur la "svolta linguistica", perché la fantasia produttiva si esplica soprattutto nel gioco di variazione terminologica in cui chi filosofa riproduce e verifica il movimento del concetto. Tuttavia, se in Ricoeur l'immaginazione è un potere di sintesi che supera le tensioni tra elementi eterogenei, in Adorno la fantasia svolge soprattutto una funzione diametralmente opposta. Infatti, in quanto nega l'identità immediata dei termini concettuali con se stessi, essa opera dialetticamente. Inoltre, la dialettica negativa, essendo di matrice materialistica, enfatizza l'elemento storiografico nei confronti di quello narrativo, per quanto anche in Adorno la storia della filosofia abbia poi una sua peculiare configurazione narrativa. Quindi, più che sintetizzare un racconto temporalmente unitario, la fantasia adorniana costruisce immagini dialettiche nelle quali emergono le contraddizioni della realtà sociale e che, "frantumando" l'unità di decorso del tempo storico per come viene abitualmente esperito, mirano a rivoluzionarla. La "storia di fantasia" rappresenta allora più un dispositivo di critica materialistica che la produzione di un'unità ermeneutica dotata di rilievo esistenziale. Non a caso Adorno individua fin da subito nella fantasia esatta l'organo dell'interpretazione (*Deutung*) filosofica della storia, aderendo appieno al programma benjaminiano di una storiografia materialistica fatta mediante immagini dialettiche⁹⁵.

In conclusione, vorrei sottolineare ancora una volta che la fantasia dialettica si presenta come la trasformazione del tempo storico implicato nel linguaggio. Essa produce infatti, tra le altre cose, la risemantizzazione filosofica della lingua già data nei termini di una sua ritemporalizzazione immaginativa. Per comprendere ancora meglio questa trasformazione

⁹³ Cfr. Nobili (2022), pp. 309-354 per una ricostruzione dettagliata della posizione husserliana sull'*Auslegung* e della sua evoluzione.

⁹⁴ Cfr. MV, pp. 391-401 (specialmente pp. 399-401). Cfr. anche Ricoeur (1974), specialmente pp. 242-252, e i saggi presenti nella seconda parte di Geniusas, Fairfield (2018) per il confronto tra fenomenologia ed ermeneutica sulla questione dell'*Auslegung*.

⁹⁵ Cfr. Adorno (2009), specialmente le pp. 47-56: in questa prolusione Adorno determina il compito della filosofia in contrapposizione con l'idea di interpretazione che rintraccia da una parte nel positivismo scientifico e dall'altra nella fenomenologia husserliana e nell'ontologia heideggeriana. Cfr. anche Ferencz-Flatz (2023), pp. 28-37 per un confronto tra lo stile interpretativo husserliano dell'indagine eidetica e quello adorniano della fisiognomica dei fenomeni sociali, e Ferencz-Flatz (2019) sulla ricezione di Husserl da parte di Benjamin.

Questo confronto tra gli autori non è purtroppo qui ulteriormente approfondibile, perché richiederebbe un lavoro appositamente dedicatovi in grado di coordinare in maniera quanto più possibile esaustiva le tre opzioni filosofiche fondamentali in gioco, evidenziandone i punti di contatto e quelli di divergenza. Lasciando un attimo da parte Husserl, mi preme inoltre sottolineare che in questo saggio i concetti di fantasia ed immaginazione produttive sono stati usati interscambiabilmente, intersecando deliberatamente la prospettiva di Adorno con quella di Ricoeur. Tuttavia, come i due filosofi, tali concetti sono straordinariamente contigui ed opposti e rappresentano una porta d'accesso privilegiata per un loro possibile dialogo, che, come si è cercato di mostrare, riguarda molto da vicino anche la fenomenologia husserliana.

andrebbe indagato più approfonditamente il nesso tra passività e fantasia, siano esse legate o meno al linguaggio. Nel far ciò va tenuto presente che, fenomenologicamente, la genesi e la sintesi sono dette passive solo dal punto di vista dell'io, mentre da quello più generale della vita costituente esse sono piuttosto inconscie⁹⁶. Inconscio, fantasia e tempo definiscono quindi il campo di un'indagine che riguarda le dimensioni costitutive fondamentali della razionalità⁹⁷. Inoltre, se il legame tra inconscio della vita costituente e fantasia produttiva si rivela essere il nucleo profondo di ogni generatività della storia e trasformazione del tempo, quali effetti ha tutto ciò sull'idea stessa di ragione? Se non si vuole rinunciare a quest'idea, stella polare del pensiero speculativo, come va allora concepita alla luce di simili acquisizioni? La risposta a tali interrogativi esula dai limiti di uno scritto sul ruolo dell'immaginazione produttiva nel metodo storico-filosofico di Husserl. Tuttavia, essa rappresenta un altro capitolo della stessa storia di fantasia.

Bibliografia

Sigle

- Crisi* E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, a cura di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2008.
- EG* E. Husserl, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, trad. it. e cura di F. Masi, Scholè, Brescia 2022.
- FMS* E. Husserl, J. Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, trad. it. e cura di D. De Santis e D. Manca, Ets, Pisa 2023.
- Hua VI* E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- Idee I* E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. it. e cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- MV* P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione*, trad. it. a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2020.
- PT1* Th.W. Adorno, *Philosophische Terminologie. Band I*, a cura di R. zur Lippe, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973.
- PT2* Th.W. Adorno, *Philosophische Terminologie. Band II*, a cura di R. zur Lippe, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974.
- TF* Th.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, trad. it. a cura di A. Solmi, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2007.
- TR1* P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, trad. it. a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2016.
- TR2* P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume secondo: La configurazione nel racconto di finzione*, trad. it. a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2023.
- TSH* Th.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, trad. it. a cura di F. Serra e rivista da G. Zanotti, il Mulino, Bologna 2014.

Adorno, Th.W. (2009), *L'attualità della filosofia*, in Id., *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, trad. it. e cura di M. Farina, Mimesis, Milano, pp. 37-58.

⁹⁶ Cfr. Costa (2014), Geniusas (2020), Manca (2018) e Nobili (2022), pp. 226-236 sul tema dell'inconscio in Husserl, Besoli (2012) su quello contiguo dell'intenzionalità fungente.

⁹⁷ Cfr. Ferrarin (2023), pp. 265-277 per considerazioni sul rapporto tra inconscio, fantasia e realtà psichica a partire da Freud.

- Besoli, S. (2012), *The Primacy of Functioning Intentionality in Edmund Husserl*, in A. Salice (ed.), *Intentionality. Historical and Systematic Perspectives*, Philosophia, München, pp. 175-202.
- Besoli, S. (2013), *Sul problema dell'identità personale dal punto di vista fenomenologico*, in P. Vincieri (a cura di), *Sull'identità personale*, D.u.press, Bologna, pp. 121-142.
- Biagini, L. (2023), "Figurative Speech as Phenomenological Problem: Reflections on the Role of Linguistic 'Images' in Husserl's Phenomenology", *Studia Phaenomenologica*, vol. 23, pp. 33-57.
- Carr, D. (1974), *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston.
- Carr, D. (2021), *Historical Experience. Essays on the Phenomenology of History*, Routledge, New York.
- Costa, V. (1996), *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano.
- Costa, V. (2010), "Teleologia e temporalità nella fenomenologia della vita", *Giornale di Metafisica*, vol. 32, n. 1, pp. 11-28.
- Costa, V. (2014), *Esperienza e inconscio in Husserl*, in F. Bonicalzi e S. Facioni (a cura di), *L'intrico dell'io*, Jaca Book, Milano, pp. 113-126.
- Derrida, J. (1987), *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*, trad. it. e cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano.
- De Santis, D. (2023), *Il "mestiere" dello storico. Husserl e la fondazione fenomenologica della storiografia*, in FMS, pp. 11-25.
- Di Martino, C. (1987), *Derrida all'origine*, in J. Derrida (1987), pp. 11-68.
- Dodd, J. (2004), *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Kluwer, Dordrecht.
- Ferencz-Flatz, Ch. (2019), *Edmund Husserl. Das Wesen der Phänomenologie*, in J. Nitsche, N. Werner, (eds.), *Entwendungen. Walter Benjamin und seine Quellen*, Fink, München, pp. 199-219.
- Ferencz-Flatz, Ch. (2023), *Critical Theory and Phenomenology. Polemics, Appropriations, Perspectives*, Springer, Dordrecht.
- Ferrarin, A. (2023), *Un mondo non di questo mondo. La realtà delle immagini e l'immaginazione*, Ets, Pisa.
- Geniusas, S. (2020), "Towards a Phenomenology of the Unconscious: Husserl and Fink on *Versunkenheit*", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 53, n. 1, pp. 1-23.
- Geniusas, S. (2022), *Phenomenology of Productive Imagination. Embodiment, Language, Subjectivity*, ibidem-Verlag, Stuttgart.
- Geniusas, S., Fairfield, P. (eds.) (2018), *Hermeneutics and Phenomenology. Figures and Themes*, Bloomsbury, London.
- Kearney, R. (2018), *Exploring Imagination with Paul Ricoeur*, in S. Geniusas (ed.), *Stretching the Limits of Productive Imagination. Studies in Kantianism, Phenomenology, and Hermeneutics*, Rowman&Littlefield, London, pp. 187-204.
- Manca, D. (2018), "Husserl e l'inconscio fenomenologico", *Paradigmi*, vol. 26, n. 3, pp. 595-606.
- Manca, D. (2019), *Hegel and Husserl on the History of Reason*, in A. Ferrarin, D. Moran, E. Magrì, D. Manca (eds.), *Hegel and Phenomenology*, Springer, Dordrecht, pp. 45-60.
- Manca, D. (2023), *Hegel, Husserl e il linguaggio della filosofia*, Ets, Pisa.
- Manca, D. (2024), "La dialettica nel linguaggio e la forza retroattiva dell'intuizione. Adorno e la metacritica del linguaggio filosofico", *Archivio di Filosofia*, vol. 92, n.1 (in uscita, per gentile concessione dell'autore).
- Moran, D. (2012), *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Moran, D. (2019), *Husserl's Phenomenology of Spirit: A Reading of the Crisis of European Sciences and Related Manuscripts*, in A. Ferrarin, D. Moran, E. Magrì, D. Manca (eds.), *Hegel and Phenomenology*, Springer, Dordrecht, pp. 1-27.

- Nobili, F. (2019), *Motivazione ed esplicitazione fenomenologica: Husserl e la geheime Sehnsucht della filosofia moderna*, in E. Bertò, F. Del Bianco, F. Nobili (a cura di), *Il Novecento e il prisma della modernità. Contributi sull'eredità ineluttabile del moderno*, Ets, Pisa, pp. 77-98.
- Nobili, F. (2022), *La prospettiva del tempo. L'idealismo fenomenologico di Husserl come autoesplicitazione della soggettività trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine.
- Pugliese, A. (2018), "Motivational Analysis in Husserl's Genetic Phenomenology", *Studia Phaenomenologica*, vol. 18, pp. 91-108.
- Ricoeur, P. (1974), "Phénoménologie et Herméneutique", *Man and World*, vol. 7, n. 3, pp. 223-253.
- Römer, I. (2012), "Gibt es eine 'geistige Erfahrung' in der Phänomenologie? Zu Adornos Kritik an Husserl und Heidegger", *Phänomenologische Forschungen*, pp. 67-86.
- Staehler, T. (2016), *Hegel, Husserl and the Phenomenology of Historical Worlds*, Rowman&Littlefield, London.
- Taylor, G. H. (2018), *The Deeper Significance of Ricoeur's Philosophy of Productive Imagination: The Role of Figuration*, in S. Geniusas, D. Nikulin (eds.), *Productive Imagination. Its History, Meaning and Significance*, Rowman&Littlefield, London, pp. 157-181.
- Tengelyi, L. (2012), "Negative Dialektik als geistige Erfahrung? Zu Adornos Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Ontologie", *Phänomenologische Forschungen*, pp. 47-66.

Abstract: *Husserl's Monadology*

This paper investigates the encounter, dialogue, and contamination of Leibnizian monadology in phenomenology. It analyzes both the theoretical-phenomenological motivations that led the German phenomenologist to reintroduce the notion of the monad and the consequent intersubjective path that enabled a more solid degree of objectivity, through the “res publica” of monads or their harmonic agreement. Additionally, it examines the critical issues in Husserl's interpretation. The aim is to highlight that the *Monadologie* develops on a plane of theoretical and historical immanence which takes over and modifies the results of Leibniz's philosophy. All this serves to emphasize that the thoughts of the philosopher from Leipzig, embedded in phenomenological reflection, come back to life, initiating a new spiritual generativity, even though the historical reconstruction conducted by the phenomenologist is sometimes confused and naive.

Keywords: Intersubjectivity, Metaphysics, Monadology, Phenomenology, Spiritual Generativity

1. Introduzione

Nella sua veste più marcatamente trascendentale ed antimetafisica la fenomenologia presenta se stessa come un punto di rottura rispetto alla tradizione filosofica occidentale: la metafisica è vista come eccessivamente *speculativa*, affetta da *naïveté*, e soprattutto «controsenso» [*widersinng*] quando ha a che fare con concetti assurdi come la *cosa in sé*, che risulta *oscura* e *dogmatica*. Ma non per questo ne rifiuta il confronto critico. D'altro canto è indubbio, nella misura in cui si intende la fenomenologia husserliana come un nuovo cartesianesimo o una nuova monadologia, che il confronto programmatico con filosofi come Descartes e Leibniz sia imprescindibile. In ogni caso «il procedimento di giustificazione intuitiva concreta [*rein intuitiv konkret*] ed in pari tempo apodittica, che è tipico della fenomenologia, esclude ogni *avventura metafisica*, ogni eccesso speculativo [*spekulativen Überschwenglichkeiten*]¹. Se non si sottopongono i risultati, che valgono come anticipazioni teoretiche, dei grandi sistemi metafisici ad una “subjektive Leistung” in grado di rendere quelli “bewusstseinsmäßig”, ovvero fondati su dati, immanenti, della coscienza, allora si corre il rischio che quelle conquiste del pensiero si risolvano, alla fine, in oscurità, in formazioni enigmatiche e ossimoriche che impediscono la ricerca del senso, del mondo e dell'essere². Sembra plausibile presumere che il confronto del fenomenologo tedesco con la tradizione metafisica serva a separare ciò che è fenomenologicamente sostenibile da quello che invece non lo è. Il suo interesse per Leibniz (o per Descartes, Kant) quindi, ha lo scopo di realizzare un'autocomprensione della fenomenologia trascendentale con particolare riferimento alle sue più importanti attività metodiche: l'*epoché*, ovvero la sospensione di tutte le posizioni riguardanti l'essere, e la *riduzione*, in grado di riportare quelle tesi naturali alla soggettività trascendentale. Conseguentemente, ogni trascendenza assoluta è assurda nella misura in cui il senso dell'essere è costituito nella sfera assoluta della coscienza. Il distanziamento fenomenologico dall'attitudine naturale [*natürliches Denken*] nei confronti del mondo consente al fenomenologo la tematizzazione del senso dell'essere. Tutte le entità che compongono il mondo sono indagate alla luce di strutture

* Università del Salento.

¹ Hua I (1950), [trad. it. (1970), p. 154].

² Hua VII (1956), p. 56.

intenzionali della soggettività trascendentale che non è da intendere come un'entità tra le altre bensì come una sfera infinita, un campo universale datore di senso. Allo studio dei correlati della coscienza si affianca poi, negli ultimi scritti di Husserl, una riflessione approfondita della soggettività che, in accordo con le leggi della fenomenologia genetica, non è più da intendere come vuoto "Io-polo" [*Ich-Pol*], ma come soggetto concreto pienamente determinato dalla ricca e variegata vita intenzionale la cui dimensione è messa in mostra dalle sintesi passive della coscienza originaria del tempo. Da questo punto di vista, il merito di Leibniz è quello di avere, per primo, non solo tematizzato la concretezza del soggetto, ma anche di aver visto nella monade un soggetto che, in accordo con le sue leggi interne di sviluppo, è in grado di generare una molteplicità infinita di percezioni che riflettono la pienezza senza limiti dell'universo e di Dio: «Di conseguenza ogni monade è uno specchio vivente [*mirror vivant*], cioè uno specchio dotato di azione interna che rappresenta l'universo secondo il proprio punto di vista e che è regolato così come è regolato l'universo stesso»³. Se ogni monade, tuttavia, rappresenta il mondo *suivant son point de vue*, ci si chiede allora come 1) essa possa essere, nella sua individualità, distinta dalle altre monadi ed in virtù di che cosa la stessa possa essere distinta dal mondo che percepisce; 2) come un soggetto monadico possa essere caratterizzato dall'universalità o pienezza infinita delle determinazioni mondane se soggettività ed individualità sembrano, almeno su un piano logico-concettuale, escludere una *Weltfülle*. Come scrive Karl Mertens, riprendendo Leibniz:

as a subject, the monad fundamentally stands over against the world; because of this, determinations of the world cannot at the same time be determinations of the subject. As an individual, the monad only comprehends the world under various aspects, never as a whole⁴.

Da un punto di vista meramente fenomenologico, più che la distinzione tra un afferramento finito e uno divino del mondo, conta molto di più quella determinazione del soggetto trascendentale che lo vede *dipendente* da un'esperienza finita del mondo o, per meglio dire, "orientata" nel senso di "centrata" [*zentriert*] sulla costituzione, sempre prospettica, dello stesso ad opera di una coscienza intenzionale finita. Da qui l'incompletezza e frammentarietà dell'esperienza tematica del mondo. Esperienza che in Husserl, a differenza di Leibniz, è radicata in una soggettività concreta incapace di avere una percezione del mondo onnicomprensiva ed indipendente (dagli altri soggetti). Ancora di più: anche la consapevolezza di sé da parte dell'io è possibile solo quando un oggetto è messo in risalto [*abgehoben*] nella sfera percettiva, ovvero quando vengono ad evidenza intuitiva dati iletici e affezioni [*Affektionen*] di vario tipo.

Es ist evident, dass, wo ein Gegenstand da ist, auch reflektiv das Ich erfassbar ist, das sich vorstellend darauf richtete. Abgegrenzte Vorstellung (einheitlich in sich geschlossenes Vorstellen im weitesten Sinn der *perception* Leibnizens), Vorgestelltes als für sich abgehobenes Gegenständliches und Ichzentrierung gehören notwendig zusammen⁵.

Dunque, ogni *Ich-Zentrierung* appare limitata e dipendente non solo dall'oggetto cui il soggetto si dirige intenzionalmente, ma anche da una modalità dell'esperire che è sempre parziale, frammentaria, discontinua. Questo il motivo per cui ogni percezione del mondo

³ Leibniz (2001), p. 39.

⁴ Mertens (2019), p. 268.

⁵ Hua XIV (1973), p. 53. «È evidente che, laddove c'è un oggetto, anche l'io, che si rivolge ad esso [all'oggetto] in maniera rappresentativa, può essere colto in modo riflessivo. Una rappresentazione delimitata (un rappresentare unitariamente racchiuso in sé nel senso più ampio della *perception* di Leibniz), un rappresentato in quanto qualcosa di oggettuale che risalta per sé e la centralizzazione dell'io si appartengono necessariamente» [trad. it. a cura degli autori].

si dà secondo modalità di orientamento differenti che riguardano lo spazio, il tempo, gli adombramenti delle cose.

Ich beschreibe die Gegebenheitsweise der Orientierung nach Zeit und Raum (der Perspektive), die Gegebenheitsweisen nach Seiten, die erscheinenden Seiten und die Erscheinungsweise der Seiten, die Empfindungsdaten als Abschattungen-von, die Auffassungen, die Zusammenhänge der Wahrnehmungserscheinungen als solche, die Einheit und Selbigkeit konstituieren usw⁶.

L'introduzione, per ovviare a questo *cul de sac*, della questione dell'intersoggettività serve al fenomenologo per ovviare alle difficoltà teoretiche di una "egologische Verschlossenheit" [chiusura egologica] ovvero di quella finitudine della monade-soggetto che, non potendosi appellare all'intervento di Dio, deve, in qualche modo, giustificare il senso oggettivo del mondo. In che modo? Attraverso una *Vergemeinschaftung* delle monadi. Quindi, in termini provvisori, se Leibniz ha il problema, *contra* Spinoza, di legittimare una visione pluralistica del mondo delle monadi, Husserl, d'altro canto, si trova di fronte al problema di dimostrare l'apprensione oggettiva del mondo a partire da una concezione della soggettività finita e dipendente. Veniamo a quest'ultimo. Il fenomenologo si convince, sempre più, che un utilizzo "stretto" dell'idea di riduzione (trascendentale) possa, in qualche modo, compromettere l'accesso al mondo intermonadico, ragion per cui si sente di dover precisare, a distanza di qualche anno dalla stesura delle *Meditazioni cartesiane*, il senso pieno dell'impianto metodologico della riduzione. Che risulta allo studioso, a prima vista, ambiguo [*zweideutig*] perché da un lato indicherebbe il *proprium* monadico della soggettività dischiusa dall'*epoché*, dall'altro l'intersoggettività trascendentale che "abita" la monade fenomenologizzante:

"Reduktion auf transzendente Subjektivität", das wird sich als *zweideutig* erweisen. Die in der Epoché setzbare Subjektivität wird zu verstehen sein als "meine monadisch eigene", des phänomenologiesierenden Ich monadisch eigene Subjektivität, und als die in dieser sich erschliessende transzendente Intersubjektivität⁷.

Se si concepisse con il termine "soggettività" l'io concreto e primordiale, si potrebbe acquisire il «concetto parallelo» [*parallelen Begriff*] di un'intersoggettività concreta intesa come totalità di tutte le monadi la cui vita si distribuirebbe o individualmente oppure secondo legami [*Verbundenheiten*] cosicché il mondo intenzionale di ogni io-concreto conterrebbe quelle «mediatezze» [*Mittelbarkeiten*] in grado di costituire anche l'unità trascendente [*transzendierende Einheit*]⁸ della presenza intersoggettiva e la temporalità propria della totalità monadica nel suo insieme. Il processo di condivisione delle prospettive personali delle monadi-soggetto è, in accordo con l'impianto teoretico della fenomenologia, sempre aperto ed infinito. È altresì importante sottolineare che nell'affrontare il problema della comunità intermonadica, il fenomenologo tedesco deve spostare l'accento dalla costituzione dell'altro all'interno della sfera primordiale ai «co-constituting achievements of the Other»⁹ all'interno dell'esperienza trascendentale che si qualifica, fin dall'inizio, come esperienza trascendentale. A ciò si aggiunga che l'orientamento coscienziale, spesso criticato, della fenomenologia husserliana, una volta introdotta la problematica

⁶ Ivi, p. 35. «Descrivo il modo di presentarsi dell'orientamento secondo il tempo e lo spazio (della prospettiva), i modi di presentarsi secondo lati, i lati che appaiono e il modo in cui appaiono i lati, i dati sensibili come adombramenti-di, le apprensioni, le connessioni delle apparenze percettive che in quanto tali costituiscono l'unità e l'identità, ecc.» [trad. it. a cura degli autori].

⁷ Hua XV (1973), p. 73. «La "riduzione alla soggettività trascendentale" si rivelerà *ambigua*. La soggettività che può essere posta nell'*epoché* dovrà essere intesa come "monadicamente, la mia propria", come la soggettività che è monadicamente propria dell'io fenomenologizzante, e come l'intersoggettività trascendentale che si apre in essa» [trad. it. a cura degli autori].

⁸ Ivi, p. 74.

⁹ Mertens (2019), p. 276.

intersoggettiva, può essere integrato e completato nella misura in cui nuove questioni, quali la comunità dei corpi (vissuti), le azioni comuni e la comunicazione tra soggetti.

2. Leibniz e Husserl. Una ricostruzione storico-filosofica

Il problema teoretico che si presenta nel confronto a distanza tra Leibniz e Husserl è il seguente: «Il s'agit, maintenant, de montrer spécifiquement comment il serait possible de récupérer les thèmes de la métaphysique à l'intérieur de l'horizon phénoménologique et comment, recontextualisés, ils seraient aussi revivifiés et, selon Husserl, fondés»¹⁰. Con altre parole, *in che modo* Husserl si avvicina alla monadologia? E *qual* è l'interesse che la monadologia riveste per il fenomenologo?

Il termine appare negli scritti di Husserl già nel 1908 e assume un ruolo centrale nelle lezioni *Grundprobleme der Phänomenologie* del semestre invernale 1910/1911.

Husserl, nel tentativo di descrivere la coscienza assoluta, si trova di fronte ad una scelta terminologica che lo porterà ad adottare il termine “monade”, declinato soprattutto in riferimento a grandi questioni filosofiche: la nascita, la morte (della coscienza) intese nei termini di *evoluzione* ed *involutione*. Ancora, in una lettera inviata al suo discepolo Mahnke del 5 gennaio 1917, Husserl si definisce un monadologo¹¹.

Dunque, in quei primi anni del secolo scorso, il fenomenologo tedesco non solo aveva abbozzato il suo progetto di riduzione fenomenologica, ma, più in particolare, aveva introdotto la revisione dello schema “apprensione-contenuto d'apprensione”, rimarcando l'importanza dell'orizzonte temporale implicato da ogni atto cognitivo. La nuova scienza (la fenomenologia, appunto) non solo si presenta come autentica critica della conoscenza fondata sulla descrizione eidetica dei vissuti immanenti, ma come una vera e propria monadologia non metafisica. Tanto per esser chiari: la temporalizzazione dei vissuti coscienziali poteva, sotto il giogo di una potente riduzione fenomenologica, essere affiancata alla struttura dinamica della *vis* rappresentativa leibniziana. Ciò che quindi rappresenta il principio d'azione di ogni monade leibniziana, la *vis repraesentativa*, corrisponde, in Husserl alla ricca vita della coscienza interna del tempo con le sue *estasi* temporali. L'altro periodo che vede il fenomenologo tedesco impegnato a fondo con le tematiche monadologiche comprende gli anni 1920-1922. In questi anni infatti, Husserl intraprende una definizione della fenomenologia genetica con particolare riferimento alla conoscenza dell'*alter ego* ed alla questione dell'intersoggettività. Questione quest'ultima, che si lega anche alla descrizione eidetica dello spazio e delle oggettualità pre-date. Nelle *Meditazioni cartesiane* in una fase oramai matura del suo pensiero, il fenomenologo tedesco leggerà, in modo più accentuato, il senso ontico del mondo oggettivo, totalità delle oggettività pre-date, al mondo primordiale [*primordialen Welt*] del soggetto di coscienza, tenendo a precisare, tuttavia, che il grado di costituzione dell'altro – che è il piano dell'ego – è escluso [*ausgeschlossen*] dal concreto essere dell'io. Una separazione tra i due piani che può rischiare di compromettere la compatibilità tra la sfera dell'io e quella del mondo intersoggettivo tanto più che al fine di garantire ed afferrare questa il Nostro deve ammettere «un innalzamento di grado del senso al disopra del mio mondo primordiale [*allgemeine Sinnesaufstufung*], per cui esso diviene fenomeno di un determinato mondo oggettivo, il mondo uno e medesimo per ognuno, compreso me stesso»¹². In questo modo, secondo il filosofo, ciò che prima era estraneo è ora l'altro io. Si costituisce così un nuovo piano (infinito) d'estraneità cui appartengono l'io e gli altri che, da parte loro, non sono più separati l'uno dall'altro, ma formano, per così dire, una comunità di monadi [*Monadengemeinschaft*] in virtù della quale il mondo è *uno* ed *identico*. L'intersoggettività trascendentale, insomma, in virtù di questa *allgemeine Sinnesaufstufung* albergherebbe in sé un «noi trascendentale» [*transzendente Wir*]¹³ per il quale essa si scopre soggettività aperta al mondo umano. Il passaggio, tuttavia, dal piano solipsistico a quello

¹⁰ Vergani (2004), p. 537.

¹¹ Hudo I (1994), p. 407.

¹² Hua I (1950), [trad. it. (1970), p. 118].

¹³ Ivi, p. 119.

intersoggettivo non è così immediato e privo di difficoltà, come, invece, si sarebbe portati a credere; infatti il guadagno intersoggettivo è per il fenomenologo tedesco “prodotto” «con le risorse della mia propria essenzialità» [*aus meinen eigenwesentlichen Quellen*]¹⁴. E questo significa che, per quanto trascendenza immanente, l’intersoggettività monadica deve il suo *ubi consistam* alla dipendenza (parassitaria) dalla sfera di proprietà [*Eigenheitssphäre*] dell’io. Esprimendoci in termini più prosaici, solo in quanto *sua* proprietà, il mondo intersoggettivo ha la sua dignità ed il suo diritto fenomenico. Il mondo oggettivo, come correlato ideale di un’esperienza intersoggettiva conducibile (idealmente) in maniera concordante [*einstimmig*], si costituisce, così, nell’idealità di una «apertura sconfinata» (*ibidem*) [*endloser Offenheit*] che trova la garanzia della sua concordanza nell’armonia [*Harmonie*] essenziale, delle monadi. All’armonia *prestabilita* e garantita da Dio in Leibniz, si sostituirebbe così l’apertura indefinita di concordanze coesistenziale all’io, in Husserl. L’io come *Monadennall* si sostituisce a Dio. Perché tuttavia dovrebbe darsi questa concordanza? È questa una contingenza o una necessità o un fatto trascendentale? Non è forse qui coinvolta una forma di *teleologia*? E che tipo di teleologia? La teleologia, nel fenomenologo tedesco, presenta una dimensione di sviluppo diacronico e una sua peculiare articolazione teorica che convergono verso una forma storico-culturale, molto «proiettiva»¹⁵. Questo genere di teleologia, intesa come una categoria della fatticità, appare apertamente nelle *Ideen* e la razionalità che la sottende per quanto non richiesta dall’essenza di ciò che indaga ha tuttavia qualcosa di mirabile:

Questo mondo può essere determinato riguardo alla sua base materiale, nel pensiero teoretico delle scienze fisico-matematiche, come “manifestazione” [*Erscheinung*] di una *natura fisica* sottoposta a leggi naturali esatte. In tutto questo si trova una mirabile teleologia [*wunderbare Teleologie*], poiché la razionalità che il fatto realizza non è richiesta dall’essenza¹⁶.

Alle teleologie “fattualmente” riscontrabili nel mondo fisico, Husserl aggiunge quelle spirituali che attengono allo sviluppo della cultura «con i suoi tesori spirituali nell’evoluzione dell’umanità»¹⁷. Questo concetto generale di teleologia, generale come la «repubblica degli spiriti» di leibniziana memoria – che nel regno della grazia opera sia secondo cause finali particolari sia in accordo con un principio molto largo di finalità – necessiterebbe, tuttavia, di un essere assoluto legislatore, chiamando in causa la questione *teologica*. Assoluto che per il fenomenologo può essere solo la coscienza e, in quanto coscienza assoluta, limitata dall’aver *solo* una “esistenza” trascendentale. Non si apre forse proprio in questo punto un’urgenza teoretica che provveda a dare un fondamento a quell’assoluto (trascendentale) come sua *Urquelle*? Scrive Pasini: «Che la fatticità teleologica conduca a una dimensione prettamente teologica, sarebbe un passaggio decisamente leibniziano, del quale Husserl, poco tempo dopo, sembra essere perfettamente consapevole»¹⁸. Tanto più che nel corso *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen* del 1916-1920, il Nostro, riferendosi proprio a Leibniz, coglie esplicitamente il nesso di teleologia e teismo: «Man merkt es überall, wie er seine Vorüberzeugungen hat, seine teleologische Weltanschauung, seine Gottesüberzeugung, sein Vertrauen auf die objektive Geltung der mathematischen Naturwissenschaft»¹⁹. È tuttavia importante sottolineare che il fenomenologo mantiene sempre una certa vigilanza nel non confondere il piano della

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Pasini (2013), p. 7.

¹⁶ Hua III (1976), [trad. it. (2002), pp. 144-145].

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Pasini (2013), p. 8.

¹⁹ Hua Mat IX (2012), p. 444. «Si nota così ovunque che egli abbia i suoi pregiudizi, la sua visione del mondo teleologica, le sue credenze su Dio, la sua fiducia nella validità oggettiva della scienza matematica» [trad. it. a cura degli autori]. [Citazione incompleta: «und wie er überall sich die Welt und das Bewusstsein so konstruiert, dass er mit diesen Vorüberzeugungen durchkommen kann»; «e che egli ovunque si costruisca il mondo e la coscienza in maniera tale da salvare i propri pregiudizi»].

fattualità con quello dell'idealità perché se il principio teleologico, in qualche modo, rimanda ad un presupposto teologico, quest'ultimo tuttavia non può essere inteso secondo un ordine di trascendenza. In un'annotazione presente in *Idee I*, il fenomenologo tedesco infatti scrive:

Se la fattualità nell'ordine dato del corso della coscienza nelle sue singolarizzazioni individuali e la *teleologia* immanente a queste singolarizzazioni giustificano la legittimità di interrogarsi sul fondamento di tale ordine, il *principio teologico*, che può forse essere ragionevolmente supposto, non può essere assunto *come una trascendenza nel senso del mondo* [*nicht also in der Transzendenz im Sinne der Welt*]: poiché ciò costituirebbe, come si può prevedere con evidenza in base ai nostri risultati, un circolo vizioso [*widersinniger Zirkel*]²⁰.

Nel complesso, per quanto siano presenti nel fenomenologo tedesco “ingredienti” simili a quelli leibniziani che vedono nella teleologia la «Form aller Formen», non si può tacere tuttavia che il risultato della “miscela” di questi ingredienti sia molto differente in Husserl rispetto a Leibniz perché l'ordine delle cose è sì presente nel mondo, ma solo in quanto si realizza teleologicamente nell'umanità, mentre Dio, da questo punto di vista, interviene come *entelechia*, come principio d'azione, *contenuto* nella *Monadenall* o, per meglio dire, nel loro infinito sviluppo teleologico. Più in particolare, la triade *anima-mondo-dio* costituisce, su un piano trascendentale, la condizione di possibilità per l'esperienza di una realtà *unica*: se infatti l'anima, in quanto sostanza monadica, espleta la funzione dell'esperire, il mondo, da parte sua si manifesta come l'orizzonte degli orizzonti (storici) di tutti gli enti, mentre Dio si configura appunto come quel “motore” teleologico, inerente all'attività di costituzione della realtà da parte delle monadi, garante, in qualche modo dell'*unità* di quel mondo. Da questo punto di vista, non appaiono assurde alcune assunzioni che il fenomenologo fa a favore di una *trasmigrazione* e *sviluppo* dell'anima che evocano Leibniz:

Aber nur das spezifische Leben, das sich verweltlichte, enthält personale Einheiten als sich entwickelnde aus Passivität oder aus Aktivität, aus Unfreiheit oder Freiheit— wenn nicht jede Monade vielerlei Speziesleben hat, wobei noch der leibnizische Gedanke einer transzendentalen “Entwicklung” in der “Seelenwanderung” zu bedenken wäre²¹.

Si devono, tuttavia, aspettare i primi anni Trenta, del secolo scorso, perché queste tematiche monadologiche ricevano una maggiore sistematizzazione. In questi anni, infatti, il Nostro definirà la propria ricerca come una «teoria delle monadi»²², interpretando l'idea del trascendentale come una «*Monadenall*»²³.

La ricerca monadologica, nell'aprire la regione della totalità monadica, non può non tenere in considerazione, su basi trascendentali, la costituzione intersoggettiva del mondo – qui il tributo di merito accordato a Leibniz – processo non semplice e non privo di difficoltà. Che richiede, prima di tutto, un'analisi di come la coscienza, gradatamente, da una condizione di sonnolenza si elevi a quella sobrietà e stato di veglia [*waches Bewusstsein*] in cui il mondo con la ricchezza delle sue forme (comunità, istituzioni) si costituisce a partire da una soggettività disposta a comunicare (con gli altri). La *Welt* infatti si struttura, per il fenomenologo tedesco, secondo “gradi differenti” [*verschieden Stufen*] che vanno da quello più basso, relativo agli uomini privi di una formazione scientifica e radicati nella loro *Lebenswelt* storico-culturale, a quello più alto, rappresentato dagli

²⁰ Hua III (1976), [trad. it. (2002), p. 127].

²¹ Hua Mat VIII (2006), pp. 176-177. «Ma solo la vita specifica, che si è mondanizzata, contiene unità personali che si sviluppano dalla passività o dall'attività, dalla mancanza di libertà o dalla libertà – a meno che ogni monade non abbia molteplici vite specifiche, per cui si potrebbe tornare ancora sull'idea leibniziana di uno “sviluppo” trascendentale nella “trasmigrazione” delle anime» [trad. it. a cura degli autori].

²² Hua XV (1973), p. 609.

²³ Ivi, p. 668.

scienziati. Dal punto di vista della monadologia leibniziana, questo progresso graduale è rappresentato dal passaggio dalla *percezione* all'*appercezione*:

È dunque opportuno distinguere fra:

α) la *percezione*, che è lo stato interiore [*l'état interieur*] della monade che si rappresenta le cose esterne.

β) l'*appercezione* [*apperception*], che è la *coscienza* o conoscenza riflessiva di tale stato interiore; essa però non è data a tutte le anime, né una medesima anima è dotata di appercezione in ogni momento²⁴.

La vita psichica, nell'impianto metafisico della monadologia leibniziana, si costituisce sulla base di *appetizioni*, di appercezioni o di percezioni coscienti, ma è anche attraversata e segnata da un'infinità di «percezioni di cui non si ha coscienza»²⁵. Si tratta di quelle che Leibniz chiama «piccole percezioni» [*petites perceptions*] nelle quali non c'è nulla di distinto come quando si gira senza sosta nello stesso senso e si è in preda a una vertigine [*vertige*] o stordimento [*étourdissement*]. Utilizzando l'analisi genetica della fenomenologia, quelli che sembrano stati quasi eccezionali, sono invece considerati come processi fungenti [*fungierend*] della coscienza. Per il fenomenologo tedesco alla vita cosciente si accompagnano le «pause» [*Pausen*] di quell'intenzionalità latente che costituiscono il sottofondo sedimentato [*sedimentierter Untergrund*] della coscienza: si tratta di quei fenomeni dell'esistenza che comprendono il sonno senza sogni, la nascita, la morte, per esempio. La vita non si svolge cioè solo alla luce dell'essere patente [*patentes Sein*], ma anche nell'oscurità di quell'essere latente [*latentes Sein*] che si costituisce come *modificazione intenzionale* del primo. È evidente che le considerazioni di cui sopra mostrano quantomeno il tentativo o il «gesto» del fenomenologo tedesco di uscir fuori da un approccio *strettamente* fenomenologico nella misura in cui l'intersoggettività monadica è intesa non solo come un sistema di monadi sveglie, ma anche *dormienti*²⁶. Le monadi, infatti, possono essere concepite come «funzioni» che, quando sveglie e vigili, sono in grado di tematizzare il mondo come lo stesso mondo per ognuna di loro. E questa identità (del mondo), condivisa intersoggettivamente, persiste, in quanto funzione, indipendentemente dalla consapevolezza o meno della monade, in un processo di continua ed inarrestabile costituzione di senso oggettivo. L'intersoggettività monadica, dunque, funge da «transzendentale Substanz» che si temporalizza secondo modalità «causali» differenti così come differenti sono la nascita [*Geburt*], o la morte [*Tod*]. Husserl è ben consapevole che qui si sta muovendo *quasi* oltre il confine di una ricerca coerentemente fenomenologica nella direzione di un Leibniz «trascendentalizzato». E non si tratta di una mera presunzione (dell'autore) se il Nostro nel *Manuskript C 8* dichiara:

Das sind leibnizsche Gedanken, hier als transzendente Möglichkeiten phänomenologisch in Frage gestellt. [...]. Wir müssen schon natural und dann erst recht transzendental die universale Kausalität klären, die eine Welt, eine physische Natur, eine Geisteswelt real einheitlich macht, und transzendental, die einer Monadenallheit transzendental-kausal Einheit gibt. Die Monaden sind transzendente Substanzen, bezogen auf ihre transzendente Zustandszeitlichkeit, auf ihr Leben²⁷.

Questo «residuo» leibniziano, tuttavia, si traduce nell'impianto fenomenologico-trascendentale in una «iterable reflexive mediation»²⁸, ovvero in un processo comunicativo

²⁴ Leibniz (2001), p. 41.

²⁵ Ivi, p. 65.

²⁶ Toronyai (2023), p. 69.

²⁷ Hua Mat VIII (2006), p. 176. «Si tratta di pensieri leibniziani, qui interrogati fenomenologicamente come possibilità trascendentali. [...]. Dobbiamo chiarire prima naturalmente e solo dopo trascendentalmente la causalità universale che rende realmente unitario un mondo, una natura fisica, un mondo spirituale, e che trascendentalmente dà unità trascendentalecausale a una totalità di monadi. Le monadi sono sostanze trascendentali, in relazione alla temporalità trascendentale del loro stato, alla loro vita» [trad. it. a cura degli autori].

²⁸ Toronyai (2023), p. 72.

che *evidenzia, ottimizza e condensa* alcuni tratti della comunità storica in *tipi* soggetti sempre a permanente correzione per quanto abitudinizzati. Ci si chiede, tuttavia, se il punto di partenza della costituzione intermonadica, nonostante questa tipizzazione (essenziale) che rimanda al mondo storico e sociale, non rimanga sempre la coscienza monadicamente e singolarmente intesa. È opinione molto diffusa tra gli studiosi di Husserl, per fare un esempio, che il tratto solipsistico dell'intersoggettività trascendentale delle *Meditazioni* si risolva in una prospettiva meno centrata sull'ego nella *Crisi* anche se accenni in tal senso sono molto presenti anche in *Erste Philosophie II* in cui la «volle Universalität» [universalità completa] della soggettività trascendentale sarebbe da pensare essenzialmente nei termini della intersoggettività²⁹. Nella *Crisi*, infatti, il fenomenologo dichiara non solo che l'ego nel suo apodittico *essere-per-se-stesso* implica i suoi co-soggetti, ma si porta ancora più avanti affermando che l'intersoggettività è *assoluta*, non più quindi mediata e parassitaria sulla sfera primordiale dell'io³⁰. Ci si chiede, ancora una volta, se nel cuore della fenomenologia husserliana si nasconda un'inconsistenza teoretica dovuta o al cambiamento di prospettiva rispetto al rapporto tra l'ego e la sfera intersoggettiva nel passaggio dalle *Meditazioni* alla *Crisi*, oppure alla priorità mai messa in questione della sfera primordiale. Secondo Dan Zahavi le due *soluzioni* sarebbero compresenti in tutte le due opere sopra citate e, ancora di più, sembra plausibile accordare all'ultimo Husserl una predilezione maggiore per il tema dell'intersoggettività. L'inconsistenza, in ogni caso, sarebbe soltanto apparente: «A closer reading reveals that this is only a seeming inconsistency. It disappears the moment it is realized that Husserl's emphasis on the singularity the primal ego does not clash in any way with his intersubjective transformation on the transcendental philosophical project»³¹. La ragione di questo presunto “guadagno” intersoggettivo risiederebbe nel fatto che l'intersoggettività trascendentale non è una struttura oggettiva esistente nel mondo che possa essere descritta in *terza persona*, ma una relazione tra soggetti a cui ogni io partecipa, motivo per cui l'intersoggettività trascendentale può essere chiarita solo mediante una radicale esplicazione della struttura egologica.

3. Teoria dell'intersoggettività intermonadica

Come visto sopra, il legame tra la questione dell'intersoggettività e l'idea di monade diviene esplicito e tematico proprio nella *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, allorché il fenomenologo tedesco dichiara che «da Welt für mich den intersubjektiven Sinn hat, so muss das Weltphänomen notwendig auf die transzendente Geltung der Anderen in Monadenall zurückführen»³². Ogni cosa del mondo, infatti, compresi gli “oggetti” materiali, hanno senso solo nella misura in cui sono lì per ognuno di noi [*jedermann*] ed esperibili e verificabili da chiunque. Ne consegue che ogni oggetto porta con sé, per così dire, un *indice* di riferimento alla comunità dei possibili esperienti anche quando sia realizzato lo «Übergang in die transzendente Einstellung» (*ibidem*). Se tuttavia non è possibile pensare al fenomeno “mondo” senza presupporre una comunità di soggetti che lo costituiscono, allo stesso tempo, per ragioni metodologiche, non è contraddittorio immaginare e tenere sotto presa quello che il fenomenologo tedesco chiama il «Sinneskern» del mondo che evita ogni richiamo e ricorso all'esperienza dell'Altro così come richiesto dalla primordialità trascendentale. Rimane quindi sempre difficile trovare quella “soluzione” in grado di legittimare l'esperienza dell'Altro all'interno della sfera primordiale. Certamente, ogni cosa, in quanto “oggettiva” presenta in sé l'indice di uno «strato appercettivo» [*apperzeptive Schichte*]³³ di carattere intersoggettivo nella misura in cui quella cosa non è stata creata o prodotta da *me*. Se l'oggetto tematico poi è il *Leib* dell'Altro, allora questo, in virtù di

²⁹ Hua VIII (1959), p. 480.

³⁰ Hua VI (1954), [trad. it. (1961), p. 289].

³¹ Zahavi (2003), p. 241.

³² Hua XV (1973), nota 1, p. 110. «Poiché il mondo per me ha un senso intersoggettivo, allora il fenomeno mondo deve necessariamente essere ricondotto alla validità trascendentale degli altri nella totalità delle monadi» [trad. it. a cura degli autori].

³³ Ivi, p. 321.

un'appercezione analogizzante, diventa quel «punto di svolta» [*Umschlagstelle*] per mezzo del quale un'altra soggettività trascendentale mi è data anche se «in sekundärer Erfahrung»³⁴. L'Altro (da me), tuttavia, è *reale* nel mondo e non una mera *ipotesi* e quindi percepito direttamente. Forse, il fenomenologo tedesco, avrebbe potuto meglio approfondire la possibilità di una modificazione del concetto di esperienza, gravido di due possibili interpretazioni per evitare la contraddizione di cui sopra. Come scrive Kurt Rainer Meist: «Wie ersichtlich muss Husserl jedoch nun den Begriff der Erfahrung einer bedeutsamen und folgenreichen Modifikation unterziehen, durch die er eine doppelte Bedeutung erhält, welche ihrerseits einer Klärung bedurft hätte»³⁵.

Con altre parole: da una parte, la nozione di esperienza coincide con quella di autodati e di evidenza adeguata; dall'altra essa, quando «intenziona» l'Altro, ha più il significato di una evidenza «selbstbekundende, aber nicht selbstgebende»³⁶ che, sostenuta dall'*Einfühlung*, costituirebbe un'altra modalità apodittica. Un fenomeno che si «auto-annuncia» [*sich bekundet*] è diverso da uno che si auto-dà [*sich gibt*]. Si pone ora un problema di importanza capitale se si vuole prendere sul serio, non solo l'idea che la realtà è valida intersoggettivamente, ma anche quella per cui gli atti doxastici del soggetto sono dipendenti dall'esperienza degli altri *alter ego*. La questione, assunto quanto detto sopra, è infatti *come* si possa dare il giusto rilievo non soltanto al *consenso*, ma anche al *dissenso* che soggetti differenti possono palesare. Dal punto di vista metodologico ciò implicherebbe il superamento di una rigorosa filosofia trascendentale (*à la Kant*) per approdare a domini di ricerca più vicini, per esempio, alla sociologia, all'antropologia e alla psicopatologia in cui considerazioni di ordine storico hanno una certa preponderanza. Husserl, in qualche modo, accetterebbe la sfida portando la sfera trascendentale, parafrasando Wittgenstein, *terra terra*. In che modo? Per esempio, «traducendo» il concetto (leibniziano) di «armonia» in quello più *lebensweltlich* di «normalità» in virtù della quale apprendiamo, facciamo esperienza e costituiamo il mondo in accordo con strutture tipiche, modelli e pattern che le esperienze pregresse hanno *sedimentato* nella nostra coscienza. L'idea di normalità, quando si vive in una comunità umana, non può prescindere, inoltre da quella di *convenzionalità* che, in quanto tale trascende l'individuo. Ognuno di noi, poi, vive in un orizzonte di tradizioni e costumi che risalgono indietro fino ad un oscuro passato. La garanzia così che tutti gli altri esperiscano *allo stesso modo* di me stesso non è così evidente come può sembrare a prima vista. È questo il motivo per cui il fenomenologo tedesco si sente costretto a dare legittimità solo ad eventuali accordi o disaccordi tra soggetti *normali* di una comunità laddove l'idea di normalità assume qui un certo grado di *idealità* e *medietà*. Come scrive Dan Zahavi: «Only the normal is apprehended as being co-constitutive, whereas my disagreement with an anormal is (at first) considered inconsequential»³⁷. In quanto «uomini-monadi» [*Menschen-Monaden*] siamo testimoni di una «certa armonia» [*gewissen Harmonie*] tra le nostre opinioni, le nostre esperienze, i nostri modi di pensare solo perché, prima ancora di appartenere al genere umano, noi siamo anche concittadini, residenti in una particolare città, appartenenti ad associazioni religiose e culturali e così via. Si capisce come in questo modo il «sapore» troppo metafisico dell'*armonia intermonadica* viene, per così dire, «edulcorato» alla luce di una concezione *lebensweltlich* del *commercium* umano con il mondo.

³⁴ Ivi, p. 351.

³⁵ Meist (1980), p. 569. «Come si può vedere, Husserl deve tuttavia sottoporre il concetto di esperienza ad una significativa e feconda modificazione mediante cui egli guadagna un doppio significato che avrebbe a sua volta necessitato di una chiarificazione» [trad. it. a cura degli autori].

³⁶ Hua XV (1973), p. 354.

³⁷ Zahavi, (2003), p. 244.

Wir Menschen-Monaden, wir alle, mitkonstituierende Subjekte, Mitträger unserer Welt, Miterfahrende, Mitdenkende, nicht jeder überhaupt, sondern in der Weise einer gewissen Harmonie, die jedem Mitträger bewusst, und zwar erfahrbar wird als nicht nur dieselben Erfahrungs- und Denkergebnisse liefernd, sondern als wechselseitig dasselbe, dieselben Gegenstände in Ergänzungen bestimmend, in einer Geltung, die sich durch Übernahme von Subjekt zu Subjekt fortpflanzen muss [...]. Wir als Vereinsmitglieder, als Kirchengenossen, als Bürger einer Stadt usw. Es besondern sich Gemeinschaften und Gemeinschaftsumwelten bis hinauf zu einer europäischen oder irdischen Menschheit³⁸.

La nozione di “normalità” deve poter esser intesa in due modi: a) come avente a che fare con persone razionali, sane e mature (da questo punto di vista un bambino, un cieco o uno schizofrenico non sarebbero normali); b) come relativa al “nostro” mondo (culturale, sociale, politico) in cui, di conseguenza, l’ “anormalità” sarebbe da attribuire allo *straniero* che, quando le circostanze lo permettono, può essere riconosciuto come membro (straniero) di un’*altra* comunità normale. Si capisce così come, da questo punto di vista, l’eventuale disaccordo non solo conduce ad una comprensione del mondo più *ricca* ed *articolata*, ma può anche *motivare* la costituzione di un’oggettività scientifica fondata sull’idea che vi sia una verità valida per tutti. Parafrasando il vocabolario filosofico leibniziano, si potrebbe dunque dire che mentre un’oggettività *normale* è correlata con un’armonia intermonadica piuttosto limitata (legata com’è alle idiosincrasie storico-culturali), un’oggettività invece *rigorosa*, di tipo scientifico, realizzerebbe, anche se *ad infinitum*, quell’armonia del *Monadenall* che Leibniz fonda metafisicamente, mente Husserl fenomenologicamente. Come scrive infatti Husserl:

Es muss aber zunächst geschieden werden: 1) Objektivität als Intersubjektivität, auffassungsmässig bezogen auf ein “Universum” von Subjekten, wobei aber das Universum ein beschränktes sein kann, z.B. normale Subjektgemeinschaft; 2) die “strenge” Objektivität bezogen auf das wirkliche unbeschränkte “Universum”, die Allheit aller mit dem Erkennenden in Konnex stehenden Erkenntnisobjekte überhaupt³⁹.

Esiste, dunque, per il Nostro una correlazione (a priori) tra livelli differenti di normalità ed oggettività e, si potrebbe aggiungere, anche un essere ed una verità assoluti correlati con una normalità soggetto-dipendente. L’introduzione, dunque, di questa nuova categoria trascendentale (normalità), consentirebbe al Nostro di riguadagnare, su fondamenti nuovi, la dimensione della storicità nella misura in cui la normalità si istituisce attraverso la *tradizione* e la *generatività* (biologica). Ogni persona, in quanto generata, è membro di una comunità storica, sempre nuova e rinnovantesi anche se legata a quelle che la precedono: «Wieder ein wesentliches Neues, obschon damit beständig sich Verflechtendes, ist die Konstitution der offen endlosen Generation [...]»⁴⁰. Se ne evince, dunque, che formazioni di senso come quella di “oggettività” e “realtà” hanno sempre un indice di presunzione intersoggettiva perché comprensibili solo a partire da un infinito processo di socializzazione

³⁸ Hua XV (1973), pp.162-163. «Noi uomini-monade, tutti noi, soggetti co-costituenti, co-portatori del nostro mondo, co-sperimentatori, co-pensatori, non ciascuno in generale, ma [ognuno] secondo una certa armonia, che diventa consapevole a ogni co-portatore, e diventa cioè esperibile non solo perché conduce agli stessi risultati di esperienza e di pensiero, ma piuttosto perché produce le stesse determinazioni reciproche, determina gli stessi oggetti integrandoli, in una validità che deve diffondersi passando in consegna da un soggetto all’altro[...]. Noi come membri di una comunità, di una chiesa, di una città, ecc. Si distinguono comunità e ambienti comunitari fino a comprendere l’umanità europea o terrestre» [trad. it. a cura degli autori].

³⁹ Hua XIV (1973), p. 111. «Tuttavia, si deve prima distinguere: 1) l’oggettività come intersoggettività, apprensionalmente riferita ad un “universo” di soggetti, dove l’universo può essere limitato, ad esempio, la comunità di soggetti normali; 2) la oggettività “rigorosa” riferita all’“universo” veramente illimitato, la totalità di tutti i soggetti epistemici in generale che sono in connessione con colui che conosce» [trad. it. a cura degli autori].

⁴⁰ Hua XV (1973), p. 138. «Di nuovo qualcosa di essenzialmente nuovo, anche se si intreccia costantemente [al passato], è la costituzione di generazione infinitamente aperta» [trad. it. a cura degli autori].

e di *fusione d'orizzonti*. Si intende con ciò che tutte le sopra citate categorie fenomenologico-trascendentali fungono in qualche modo da *idee regolative* il cui correlato è il consenso (ideale) realizzato in una comunità intersoggettivamente aperta; un processo di approssimazione sempre rivedibile e quindi aperto ad ulteriori “correzioni”. La trascendenza del mondo si costituisce, dunque, in virtù degli Altri e di una soggettività *generativamente* costituita, ragion per cui anche i concetti di nascita o di morte non sono più intesi come fatti meramente contingenti, bensì come condizioni di possibilità della costituzione del mondo: «die Konstitution von Geburt und Tod, nicht als gelegentliche Zufälligkeiten, sondern als allgemeine Strukturmerkmale aller psychischen Lebewesen: Zum Menschen als solchem gehört es, geboren zu werden und zu sterben»⁴¹.

Il tema della morte quindi, in virtù di quella trasformazione semantica operata dall'intersoggettività generativa può essere declinato dalla prospettiva di una separazione, senza ritorno, dalla comunità: «Death in the sense of leaving the common, shared world includes, for instance, the loss of sight, hearing, speech, and writing as a result of head and brain injuries»⁴².

4. Questioni critiche

Ci si chiede, a questo punto, come conciliare la fenomenologia con il razionalismo metafisico di Leibniz che per Husserl rappresenta una delle più grandi anticipazioni della fenomenologia nella storia della filosofia. Anticipazioni *geniali*, certo, del metodo fenomenologico, ma parziali e non debitamente elaborate perché non soggette ad una seria analisi intenzionale che le avrebbe spogliate di ogni assurdità (il realismo trascendentale, per esempio) ed “impurità” empiriche. Leibniz, infatti, avrebbe smarrito il percorso trascendentale perché la sua analisi mancava del ricco dominio dei dati della coscienza anche se, ancora una volta, alcune sue ricerche tematiche – dalla percezione unitaria al passaggio da percezione a percezione fino alla rappresentazione di qualcosa che non è presente – sono fondamentali per l'impresa fenomenologica. Se le riserve di Husserl sono tante nei confronti della monadologia leibniziana in quanto costruzione metafisica, diverso è il discorso quando si ha a che fare con alcune, sporadiche e rapsodiche, analisi filosofiche che, se debitamente approfondite, avrebbero consentito quel guadagno fenomenologico che il sistema non poteva apportare. Leibniz infatti avrebbe scoperto le proprietà fondamentali dell'intenzionalità in virtù di una lettura autentica ed originale delle idee platoniche che vede in queste delle unità date in se stesse mediante intuizione eidetica. Intuizione eidetica, tuttavia, ancora gravata da eccesso di razionalismo perché non in grado di afferrare, direttamente, gli oggetti naturali concreti e di sottoporli ad una «systematischen intentionalen Wesensanalyse»⁴³. Senza un'analisi “vicina” alle cose, le intuizioni di Leibniz si confermano come mere «rekonstruktive Gedankenbildungen» [formazioni ricostruttive di pensieri]⁴⁴ utili ad una organizzazione delle facoltà mentali, ma inefficaci sul piano di una piena e concreta indagine sulla struttura della sensibilità che invece di essere investigata rimane piuttosto *postulata*. La monadologia leibniziana tuttavia, ha il merito di sfuggire a quella categorizzazione che la vede inserita nella cornice di un soggettivismo spinto oppure di un oggettivismo annunciato tra le righe. Grazie quindi a questa posizione *decentralizzata*, la filosofia di Leibniz si presta senza molte difficoltà ad essere contestualizzata in un ambito più prettamente fenomenologico, con tutte le riserve del caso. Ovvero, una volta inseriti nel contesto del metodo fenomenologico, i temi metafisici della monadologia possono essere soggetti ad una *trasfigurazione* in grado di coglierne aspetti inediti. Quindi, partendo da Leibniz: si deve poter pensare alla monade come ad un'entità dipendente fondamentalmente sia dall'universo percepito (dalla stessa), sia dalla

⁴¹ *Ibidem*: «La costituzione della nascita e della morte, non come accidentalità occasionali, piuttosto come generali caratteristiche strutturali di ogni essere vivente psichico: all'uomo in quanto tale appartiene di esser nato e di morire» [trad. it. a cura degli autori].

⁴² Toronyai (2023), p. 72.

⁴³ Hua VII (1956), p. 196, [trad. it. (1989) p. 210]. «Analisi d'essenza sistematica ed intenzionale».

⁴⁴ *Ibidem*.

sostanza divina. Come *specchio* del mondo e di Dio, il soggetto finito è orientato verso ciò che riflette e ne è al tempo stesso separato. “Riflessione” che ha carattere prospettico come quello di una città osservata da differenti punti di vista. E così come una città appare sempre diversa, moltiplicata *prospetticamente*, allo stesso modo, per via della moltitudine infinita delle sostanze semplici, ci sono altrettanti universi differenti, i quali tuttavia sono soltanto le prospettive di un unico universo secondo il differente *punto di vista* [*points de vue*] di ciascuna monade⁴⁵.

Poiché ogni sostanza individuale è da intendere come concetto *completo*, la sua prospettiva, allo stesso tempo, non può essere considerata come frammentaria e legata ad un particolare punto di vista: niente infatti può essere escluso dalle sue possibilità percettive che, tuttavia, si presentano secondo diversi gradi di chiarezza e distinzione oltre che secondo livelli crescenti o decrescenti di intensità delle loro *appetizioni*. Queste gradazioni differenziano, non solo, una monade dall'altra, ma tutte le monadi rispetto a Dio che, ovviamente, percepisce con il massimo grado di distinzione e chiarezza. Queste determinazioni [*Bestimmungen*] metafisiche della monade rappresentano anche una soluzione teoretica relativamente alla possibilità di una coscienza intermonadica del mondo che sia concordante ed oggettiva. Infatti, non solo le monadi percepiscono *tutte* le determinazioni del mondo, ma Dio stesso crea le monadi in modo tale che esse rispecchino lo stesso mondo. E quest'ultima assunzione metafisica richiede implicitamente che vi sia l'*unanimità* delle percezioni.

Una volta superato lo schema (troppo kantiano) *apprensione-contenuto d'apprensione*, il Nostro arriva ad una concezione dell'intenzionalità che vede nell'animazione del *datum* sensoriale o, per meglio dire, del dato hyletico non più un'attività successiva ad un'ipotetica prensione originaria dello stesso. In altri termini, una volta introdotto l'orizzonte temporale della coscienza, è un errore ritenere che l'articolazione unitaria di un contenuto d'apprensione segua l'afferramento di una materia sensibile che è, originariamente, disordinata e molteplice. La percezione, insomma, è molteplicità unitaria e l'individualità è “conciliazione” d'unità e molteplicità: da una parte, questa costituisce l'unità oggettuale, “ritagliandola” nel flusso temporale; dall'altra la stessa funge da *uni-totalità* all'interno di un flusso temporale infinito che, in quanto tale, costituisce, appunto l'unità monadica come unità dinamica: una e molteplice. L'utilizzo del concetto leibniziano di monade consente così di caratterizzare la coscienza come struttura unitaria e molteplice che si individualizza sia come esperienza unitaria di un vissuto, sia come flusso (infinito) di esperienze d'oggetti.

Es gibt dann also zweierlei Reflexion vom Gegenstand her, auf das Ich, das auf den Gegenstand gerichtet ist (von ihm affiziert ist und sich neu auf ihn richtete, auch das sind schon Reflexionen), und auf das “Vorstellen”, auf das Bewusstsein und seine Eigenheiten, “in” denen es gerichtet war: Wahrnehmen, Vorstellen der Reproduktion etc⁴⁶

La “vita” dell'oggetto è così la riflessione di quella dell'io. E viceversa. Si deve tuttavia tenere presente che l'io, inteso come polo centrale, non è ancora contenuto *reell* nella monade quando questa si trova ancora in uno stato di «vaghezza» [*dumpf*], torbidezza e «nudità» [*nackt*] se non in quanto centro di gravità di sedimentazioni [*Sedimentierungen*] e «precipitazioni»⁴⁷ [*Niederschläge*] di azioni, affezioni già trascorse che, insieme, costituiscono la singolarità della monade-io. In funzione sono, dunque, leggi associative e sintesi passive. Anche la «ursprüngliche Paarung» tra l'*ego* e l'*alter ego* è una forma originaria della sintesi passiva ed associativa che precede ogni attività della coscienza e si fonda su due strati noematici: quello (immanente) della *entropatia* e quello dell'alterità in

⁴⁵ Leibniz (2001), p. 85.

⁴⁶ Hua XIV (1973), pp. 53-54. «A partire dall'oggetto, ci sono quindi, due tipi di riflessioni, sull'io, uno si dirige verso l'oggetto (da cui [l'io] è affettato e a cui nuovamente si dirige, e anche queste sono già riflessioni), e un altro sul “rappresentare”, sulla coscienza e sulle sue peculiarità “in” cui essa era orientata: percezione, rappresentazione della riproduzione, ecc.» [trad. it. a cura degli autori].

⁴⁷ Ivi, p. 53.

quanto contenuto intenzionale. I due strati sono così strettamente correlati che l'entropatia stessa si dà come una forma di analogia molto particolare: non secondo la modalità del ragionamento (analogico), ma secondo una comprensione immediata della somiglianza tra me (presente) e l'altro (presentificato). Il tema così della costituzione e della genesi nelle sue diverse stratificazioni ed orientamenti consente al fenomenologo di "incontrare" la fenomenologia. Scrive M. Vergani:

Le thème de la constitution et de la genèse est le lieu où les quatre voies tracées se croisent et rencontrent la monadologie. Cela reste valable soit qu'il s'agisse de la constitution unitaire du monde, soit qu'il s'agisse de la constitution unitaire de la perception, de la constitution unitaire du flux temporel et de la constitution unitaire de l'intersubjectivité. Ces unités ne sont pas des unités statiques, mais génétiques, des unités sans cesse en constitution, et pour cela jamais finies, sinon par des actes de réflexion⁴⁸.

Una lettura profonda, poi, di alcuni testi husserliani, in particolare i *Grenzprobleme*, mostra come nel confrontarsi con Leibniz, anche il discorso fenomenologico subisce un processo di "slittamento": dal piano puramente fenomenologico, garantito dalla riduzione, ad uno più razionalistico (metafisico?) che rischia di mettere in pericolo l'assunto fondamentale di ogni ricerca fenomenologica: l'evidenza, portando la riflessione metodica vicina a quel limite oltre il quale, il discorso filosofico diviene un «pensiero vuoto» [*leer Gedanke*].

Husserl è ben consapevole che nella riproposizione della monadologia leibniziana si trova su un terreno alquanto scivoloso nella misura in cui i fenomeni da analizzare non solo sono difficili da trattare da un punto di vista intenzionale, ma sono anche «sachfern», ovvero lontani da quella evidenza che si guadagna solo con la vicinanza alle cose stesse. L'impianto di base della monadologia leibniziana è inficiato, fin da principio, dalla mancanza di una solida base sensibile, hyletica per meglio dire, e da un pensare, che proprio per questo, è confuso [*verworren*] e postulante più che indagante. E tuttavia, correndo il rischio quasi di contraddirsi, il filosofo tedesco attribuisce all'autore della *Monadologia* un grosso merito teoretico dal punto di vista fenomenologico. Un merito, tuttavia, che alla luce di quanto detto sopra risulta piuttosto dubbio. Come può, per fare un esempio, la «geniale fantasia» di Leibniz accordarsi con una futura «passende Anschauung»⁴⁹? La possibilità di una monadologia fenomenologica e quindi di una vicinanza, nonostante le notevoli differenze, di pensiero tra Husserl e Leibniz riposa, si è visto sopra, molto di più sulla forza e coerenza teoretica dell'intersoggettività. Se quest'ultima non regge, tutto l'impianto relativo ad un confronto costruttivo e fecondo tra i due filosofi tedeschi viene a cadere. Con altre parole: se si mettesse in dubbio l'idea che nell'ultimo Husserl l'intersoggettività rappresenti un cambio di paradigma ovvero «der letzte Geltungsboden»⁵⁰, di ogni ricerca fenomenologica, non cadrebbe con ciò anche la possibilità di instaurare un dialogo fecondo con Leibniz? Dan Zahavi, Natalie Depraz e il curatore dei volumi sull'intersoggettività Iso Kern sono convinti che l'opera tarda di Husserl possa essere interpretata come rielaborazione e correzione di alcune prospettive, eccessivamente solipsistiche, contenute nelle *Meditazioni cartesiane*. Più in particolare, studiosi come Kern mettono in rilievo che la problematicità della nozione di intersoggettività presente nelle *Meditazioni* sia dovuta all'impossibilità di tenere insieme due concetti legati alla stessa: quello di «allargamento» [*Erweiterung*] e quello di «implicazione» [*Implikation*]. In base al primo concetto, l'entrata dell'Altro nella sfera trascendentale, una volta realizzata l'*epoché*, avverrebbe per passi, per allargamento appunto, a partire da una sfera primordiale dell'Io solipsistica. In base al secondo concetto, invece, presente a partire dalla *Quinta meditazione*, la riduzione egologica scoprirebbe

⁴⁸ Vergani (2004), p. 545.

⁴⁹ Hua VII (1956), p. 196.

⁵⁰ Micali (2008), p. 115.

l'intersoggettività come una forma originaria e comprensiva della soggettività, già implicita in questa, mostrando quindi come un solipsismo trascendentale sia mera apparenza [*Schein*] o, al più, una necessità metodologica per portare alla luce la struttura intrinsecamente intersoggettiva della sfera primordiale dell'io:

Die egologische Reduktion ist also keineswegs identisch mit der primordialen (Reduktion auf die Eigenheitssphäre), sondern diese ist nur rein methodischer Schritt innerhalb jener mit dem Ziele, sie als intersubjektive zu bestimmen. M.a.W., das transzendente Feld muss implizit bereits in den ersten vier Meditationen ein intersubjektives sein; das Transzendente ist an sich schon von Anbeginn der Reduktion Intersubjektivität⁵¹.

Husserl, del resto, è ben consapevole dell'ambiguità dell'idea di riduzione (alla soggettività trascendentale) come si evince da un passaggio contenuto nel testo n. 5 del volume XV della *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* allorché osserva che «Die in der Epoché setzbare Subjektivität wird zu verstehen sein als “meine monadisch eigene”, des phänomenologisierenden Ich monadisch eigene Subjektivität, und als die in dieser sich erschliessende transzendente Intersubjektivität»⁵². C'è ancora da sottolineare che l'ambiguità di cui sopra per la quale allargamento ed implicazione dovrebbero contrapporsi, non ha molto senso all'interno della sfera trascendentale in cui i due concetti conservano una «innere Affinität»⁵³. Come dire che solo nel campo di un'attitudine naturale una tale opposizione può aver luogo, mentre in quello trascendentale della riduzione primordiale questa non ha nessuna legittimità se l'*epoché* deve poter mettere tra parentesi posizione tetica relativa all'esistenza del mondo. In questa *Geltungssphäre*, il fenomeno dell'Altro rimane un «transzendentes Faktum» che, tuttavia, esplicita ciò che la neutralizzazione attivata dall'*epoché* aveva *implicitamente* accertato. Tutto ciò a conferma del fatto che, in qualche modo, il *Fundierungsordnung* - Io-Altro - è sempre mantenuto contro ogni pretesa di un a priori intersoggettivo rintracciabile nella sfera assoluta dell'ego.

La questione dell'intersoggettività monadica, insomma, avrebbe potuto allargare l'orizzonte teoretico della ricerca fenomenologica ancora legata (forse) ad un'impostazione *centrata* sulla coscienza del soggetto. Agli orizzonti dell'esperienza trascendentale, infatti, appartengono non solo quelle possibilità legate alla centralità [*Zentriertheit*] del *Leib*, ma anche quelle inerenti ad altre entità corporee che, in virtù del loro comportamento espressivo, sono date e comprese da ogni soggetto. Avanzamenti teoretici lungo questa traiettoria di ricerca avrebbero consentito al fenomenologo anche una “correzione” ed allargamento della nozione di entropatia che, soprattutto nelle ultime opere, sembra dipendere *troppo* da quella appercezione analogica a cui risultano estranee forme di comunicazione, come quella linguistica, per esempio, che sono altrettanto fondamentali per l'intersoggettività monadica. Un soggetto *troppo* trascendentale (come nella *Quinta meditazione*) è, di fatto, un soggetto monadico, privato, per così dire, di quelle “finestre” attraverso cui accedere al mondo degli altri. Tuttavia, rispetto al soggetto leibniziano, quello husserliano non è *auto-sufficiente* perché la determinazione completa del concetto monadico, dal punto di vista fenomenologico, è un'assurdità. L'esperienza è sempre finita, ragion per cui l'intellegibilità di un mondo (intersoggettivamente) oggettivo richiede, *obtorto collo*, che le monadi siano dotate di “finestre”, cioè in qualche modo *de-centrate*. Scrive, infatti, Husserl: «Eine Monade hat also Fenster, um fremde Einwirkungen aufzunehmen.

⁵¹ Kern 1973, (Hua XV), p. XXXIII. «La riduzione egologica non è quindi affatto identica a quella primordiale (riduzione alla sfera propria), ma quest'ultima è solo un passo metodologico all'interno della prima, con l'obiettivo di determinarla come intersoggettiva. In altre parole, il campo trascendentale deve essere implicitamente intersoggettivo già nelle prime quattro meditazioni; il trascendentale è di per sé intersoggettività fin dall'inizio della riduzione» [trad. it. a cura degli autori].

⁵² Hua XV (1973), p. 73. «La soggettività posta nell'*epoché* sarà da intendere come “mia propria [soggettività] monadica”, soggettività monadicamente propria dell'io fenomenologizzante e come l'intersoggettività trascendentale che in essa è accessibile» [trad. it. a cura degli autori].

⁵³ Micali (2008), p. 118.

Es sind die Fenster der Einfühlung»⁵⁴. Se poi si tiene sotto presa, nella comprensione dell'intersoggettività, il comportamento sociale ed il linguaggio, la reciprocità che si instaura tra i soggetti non ha nulla della rigidità metafisica che attiene alle monadi spirituali di leibniziana memoria nella misura in cui «concrete subjects are capable in principle of expanding their perspectival limitation only as a result of acting and speaking»⁵⁵. Si deve aggiungere ancora che la sopra citata (apparente) contrapposizione tra il concetto di allargamento e quello di implicazione della sfera egologica primordiale non ha nessuna giustificazione allorché il fenomenologo opera la riduzione primordiale: l'époché infatti annulla [*ausschalten*] qualunque riferimento al mondo, compreso l'Altro. Che viene «messo tra parentesi» [*eingeklammert*]. In quanto *fenomeno*, tuttavia, l'Altro viene a datità nell'orizzonte dell'accordo (armonia?) delle esperienze, ma solo in quanto fatto [*Faktum*] trascendentale. In questo modo la dimensione egologica si amplia senza che «sich kein Primat der Intersubjektivität abzeichnet»⁵⁶. Ed anche l'ambiguità semantica della nozione di soggettività riportata nel testo n. 5 sopra citato, testimonierebbe di una predilezione data dal Nostro alla sfera del proprio rispetto a quella intersoggettiva. E ciò lo si può inferire da quella «fundamentaler Unterschied» tra le due sfere relativamente alla problematica del tempo. Differenza che si pone tra 1) una primaria temporalizzazione universale [*an sich ersten universalen Zeitigung*] attraverso cui si costituirebbe la monade nella sua concretezza e 2) una temporalizzazione fondata [*fundiert*] che si realizzerebbe mediante la «Kon-präsenz» e «Kon-temporalität» delle altre monadi. [È evidente che anche in questo contesto teoretico, venga fuori un rapporto di fondazione [*Fundierungsverhältnis*] tra la sfera primordiale ed il riferimento all'Altro: lo strato [*Schicht*] della primordialità è la prima concrezione, ovvero il fondamento da cui emergerebbe l'estraneità. La soggettività trascendentale, che si qualifica intersoggettivamente, è sostenuta dall'io fenomenologizzante; l'io trascendentale fenomenologizzante comprende in sé l'intersoggettività. Nel *Forschungsmanuskript C 3*, Husserl è molto esplicito su questa relazione di dipendenza della validità dell'Altro dall'io:

Sein von Anderen ist als Sein einer anderen lebendigen Gegenwart bezogen auf meine Gegenwart. [...] Ich bin in der Ursprünglichkeit dieses strömenden Lebens als strömenden Konstituierens. Alles, was ich darin als Konstituiertes habe, habe ich als solches in Geltung, und es ist meine bleibende Habe⁵⁷.

Nella mancanza di un Dio orologiaio che accordi i tempi intermonadici, non si può chiedere di più! Solo in questo modo, per il fenomenologo, si può arrivare alla costituzione di un mondo monadico oggettivo-trascendentale:

Wir haben damit “transzendental-objektiv” eine Monadenwelt, in der Einheitsform einer Zeit, “in” der alle Monaden sind, deren jede ihre Zeit hat, die sich der Allzeit einfügt. Jede Monade hat ihre strömende Präsenz, in der *implicite* geborgen ist die gesamte Intentionalität ihrer Vergangenheit und Zukunft⁵⁸.

Da notare come quell'«in» presente nel testo citato in cui le monadi si troverebbero è, quasi certamente, virgolettato da Husserl non solo perché lo si vuole distinguere da un “in”

⁵⁴ Hua XV (1973), p. 295. «Una monade ha quindi delle finestre per ricevere influenze esterne. Sono le finestre dell'entropatia» [trad. it. a cura degli autori].

⁵⁵ Mertens (2019), p. 278.

⁵⁶ Micali (2008), p. 119.

⁵⁷ Hua Mat VIII (2006), p. 57. «L'essere dell'altro è, in quanto essere di un altro presente vivente, riferito al mio presente. [...] Io sono all'origine di questa vita fluente come un costituire fluente. Tutto ciò che io ho lì come costituito, ce l'ho come tale in quanto valido e in quanto mio possesso duraturo» [trad. it. a cura degli autori].

⁵⁸ Hua XV (1973), p. 74. «Con ciò abbiamo, dal punto di vista “trascendentale-oggettivo”, un mondo di monadi, nella forma unitaria di un tempo “in” cui tutte le monadi sono, ognuna delle quali ha il proprio tempo che si inserisce nella totalità temporale. Ogni monade ha la sua presenza fluente, nella quale è implicitamente racchiusa l'intera intenzionalità del suo passato e del suo futuro» [trad. it. a cura degli autori].

spaziale – è un luogo del tempo, non dello spazio –, ma anche per il fatto che la dimensione temporale “in” cui le monadi si co-costuiscono è *derivata* e, se si potesse usare un termine tecnico della filosofia della mente, *sopravveniente* su quella *Zeitigung* primordiale ed originaria (della sfera primordiale egologica) in cui questioni di “luogo”, in virtù della sua assolutezza, non avrebbero senso.

Nonostante l'indubitabile importanza dell'intersoggettività, così come si apprende in particolare dalla *Quinta Meditazione*, non si può tuttavia tacere il fatto che l'approfondimento teoretico della sfera intermonadica si muova sempre, nel fenomenologo tedesco, su un terreno scivoloso e semanticamente ambiguo:

Die phänomenologischen Details dieser Konstitution sind allerdings keineswegs eindeutig bei Husserl, wie man sich durch einen Blick in die vielen hundert Seiten nachgelassener Manuskripte, veröffentlicht in den drei Bänden zur Phänomenologie der Intersubjektivität, leicht überzeugen kann. Die Darstellung dieser Problematik in der Fünften Cartesianischen Meditation bildet eher nur die Spitze des Eisbergs dieser untereinander nicht immer kompatiblen Überlegungen⁵⁹.

In ultima analisi, se qualcosa deve essere salvato dell'impianto monadologico di Leibniz sono particolari ed isolate conoscenze che, tuttavia, se messe insieme, fanno della metafisica leibniziana un'impresa dogmatica: «Aber so viele wertvolle Einzelerkenntnisse er gewonnen hat, im Ganzen ist er dogmatischer Metaphysicker»⁶⁰. Se qualcosa, di più profondo, accomuna i due pensatori tedeschi, nonostante le notevoli differenze tra i loro impianti teoretici, è forse quella «faule Vernunft», la ragione pigra, o il lebniziano «sofisma pigro»⁶¹, che per lo Husserl della *Krisis* conduce la filosofia a quell'irrazionalismo e a quella razionalità angusta, peggiori del vecchio razionalismo: «Non è forse addirittura la cattiva razionalità della “ragione pigra”, che si sottrae alla lotta per il chiarimento dei dati ultimi e dei fini e dei mezzi che essi suggeriscono in un modo definitivamente e veramente razionale?»⁶². In quella famosa conferenza tenuta dal fenomenologo tedesco nel 1935 al Kulturbund di Vienna, egli come il cavaliere del dipinto di Dürer, *Ritter, Tod und Teufel* esortava infatti l'Europa alla sua rinascita *aus dem Geiste der Philosophie*, proprio perché «Europas grösste Gefahr ist die Müdigkeit»⁶³.

Bibliografia

Husserl, E.

Volumi Gesammelte Werke:

Hua I (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di B. Strasser, Martinus Nijhoff - Den Haag; trad. it. parz. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1970.

⁵⁹ Kaehler (1995), p. 700. «Tuttavia, i dettagli fenomenologici di questa costituzione non sono affatto univoci in Husserl, come si può facilmente constatare esaminando le molte centinaia di pagine di manoscritti postumi pubblicati nei tre volumi sulla *Phänomenologie der Intersubjektivität*. La presentazione di questo problema nella Quinta meditazione cartesiana è piuttosto solo la punta dell'iceberg di queste considerazioni, non sempre compatibili tra loro» [trad. it. a cura degli autori].

⁶⁰ Hua VII (1956), p. 444. «Ma per quanto abbia guadagnato così tante valide conoscenze particolari, nel complesso egli rimane un metafisico dogmatico».

⁶¹ Leibniz 1993, § 55.

⁶² Hua VI (1954), [trad. it. (1961), p. 45].

⁶³ Ivi, p. 358.

- Hua III, 1 (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Text der 1.-3. Auflage, neu a cura di K. Schuhmann, Martinus Nijhoff - Den Haag; trad. it. a cura di V. Costa *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.
- Hua VI (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff - Den Haag; trad. it. a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano.
- Hua VII (1956), *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion: Kritische Ideengeschichte*, a cura di R. Boehm; Martinus Nijhoff - Den Haag; trad. it. parz. a cura di V. Costa, *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; trad. it. parz. a cura di G. Piana *Storia critica delle idee*, Guerini, Milano 1989.
- Hua VIII (1969), *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, a cura di R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Hua XV (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, a cura di I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag.

Volumi Dokumente:

- Hudo I (1994), *Briefwechsel, Band I, Die Brentanoschule*, a cura di K. Schuhmann Springer, Dordrecht.

Volumi Materialien:

- Hua Mat VIII (2006), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. Die C-Manuskripte, a cura di D. Lohmar, Springer, Dordrecht.
- Hua Mat IX (2012), *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, Springer, Dordrecht.

- Altobrando, A. (2010), *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino.
- Husserl, E. (2019), *Il bambino. La genesi del sentire e del conoscere l'altro*, trad. it. e cura di A. Ales Bello, Fattore Umano, Roma 2019.
- Kaehler, Kl. E. (1995), "Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität", *Tijdschrift Voor Filosofie*, n. 4, pp. 692-709.
- Kern, I. (1973), *Einleitung*, in E. Husserl, (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, a cura di I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Leibniz, G.W. (1993), *Saggi di Teodicea. Sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, trad. it. a cura di A. Marilli, Rizzoli, Milano.
- Leibniz, G. W. (2001), *Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano.
- Meist, K. R. (1980), "Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem bei Husserl", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 34, n. 4, pp. 561-589.
- Mertens, K. (2019), *Husserl's Phenomenology of the Monad. Remarks on Husserl's Confrontation with Leibniz*, in J.J. Drummond, O. Höffe, (eds.), *Husserl. German Perspectives*, Fordham University Press, New York, pp. 265-287.
- Micali, S. (2008), *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Springer, Dordrecht.
- Pasini, E. (2013), "Teleologia in Leibniz e Husserl. Brevi note a partire da un inedito leibniziano", *Discipline filosofiche*, vol. XXIII, n. 2, pp. 21-36.

- Toronyai, G. (2003), "On Personal, Intersubjective, and Metaphysical Sense of Death. An Inquiry into Edmund Husserl's Transcendental Phenomenological Approach to Death", *Husserl Studies*, pp. 67-88.
- Vergani M. (2004), "La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de «monadologie»", *Les Études philosophiques*, n. 4, pp. 535-552.
- Zahavi, D. (2003), *Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy*, in D. Welton (ed.), *The New Husserl*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 233-254.
- Zahavi, D. (2003b), *Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy*, in D. Welton, (ed.), *The New Husserl*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 157-180.

STEFANO FRANCHINI*

HUSSERL E LA STORIA DELLA FILOSOFIA
DESCARTES COME CASO DI STUDIO ESEMPLARE

Abstract: *Husserl and the History of Philosophy. Descartes as Exemplary Case*

In this article, I will reflect on Husserl's references to Descartes' philosophy. My aim is to show why Descartes can be considered an exemplary case within Husserl's investigations on history of philosophy. In the first part, I will consider the image of Descartes in Husserl's philosophy, which remains virtually unchanged until his late work. Then I will stress the ambivalence that runs through Husserl's evaluation of the French philosopher. In the second part of this article, after discussing the meaning of Husserl's *Dichtung der Philosophiegeschichte* and *Crisis*' zig-zag method, I will debate the reasons behind the corrections Husserl makes to Descartes' thought. Finally, in the third session, I will show Descartes' function for the philosophy of the present.

Keywords: Cogito, Descartes, History of Philosophy, Husserl, Idea of Philosophy

Scopo del presente articolo è illustrare il metodo husserliano di fare storia della filosofia attraverso l'analisi del caso di Descartes. Prendendo in esame il modo in cui Husserl si confronta con le opere del filosofo francese, soprattutto per quanto concerne le *Meditationes de prima philosophia*, si ritiene di poter esemplificare e comprendere al meglio la metodologia della fenomenologia trascendentale all'opera nelle riflessioni sulla storia della filosofia. Per adempiere all'obiettivo qui proposto, ai fini della dimostrazione della sostanziale staticità dell'immagine di Descartes, nel primo paragrafo prendo in esame i luoghi nei quali Husserl mette al centro delle proprie riflessioni le *Meditationes*. Nello specifico, dopo aver discusso le ragioni che inducono il fenomenologo a tematizzare soltanto la *Prima* e la *Seconda Meditazione*, verrà discussa la funzione della filosofia di Descartes rispetto al filosofo degli inizi. Dopodiché, sempre nel primo paragrafo, si dimostra la continuità fra l'impiego della metafora di Colombo per descrivere la situazione delle *Meditationes de prima philosophia* in *Erste Philosophie I* e la valutazione di quest'opera proposta da Husserl ne *La crisi delle scienze europee*. Nel secondo capitolo verrà discusso in primo luogo il paragone che Husserl istituisce fra la filosofia di Descartes e lo stadio germinale della fenomenologia. In seguito, attraverso il riferimento alla *Dichtung der Philosophiegeschichte* presente nell'appendice XXVIII al § 73 di *Crisi*, saranno messe a tema l'unità della filosofia rintracciata da Husserl nelle filosofie storicamente date e le correzioni che il filosofo tedesco apporta ai fraintendimenti attribuiti a Descartes rispetto al significato *cogito*. Compito di questa sezione è anche riflettere sul significato di Descartes per la filosofia del presente. Di conseguenza, se da un lato sarà individuato nello zig-zag il metodo che rende possibile la *Dichtung*, dall'altro si rifletterà sul modo in cui Husserl interviene, correggendo, alcune intuizioni di Descartes al fine di renderle utilizzabili all'interno della prospettiva della fenomenologia trascendentale. Infine, nell'ultima sezione, si renderà ragione del perché Descartes possa essere inteso come caso ottimale per esemplificare l'approccio di Husserl alla storia della filosofia. Questo consentirà di riflettere sulle motivazioni alla base del ritorno all'opera del 1641 avvenuto sia nelle *Meditazioni cartesiane* che ne *La crisi delle scienze europee*.

* Scuola Normale Superiore - Università di Pisa.

1. Ambivalenze. Il giudizio di Husserl sulla filosofia di Descartes

Istituire un confronto fra Husserl e Descartes esclusivamente sotto il profilo storico-filosofico sarebbe poco fruttuoso poiché una discussione di questo tipo non rientra nella programmatica di Husserl. Come noto, anche laddove il filosofo tedesco si confronta con la storia della filosofia la portata teoretica delle riflessioni fenomenologiche soverchia quella di tipo storiografico e i filosofi, e fra questi soprattutto Descartes, diventano uno strumento interpretativo finalizzato all'esposizione e al chiarimento di tematiche interne alla stessa fenomenologia. A questo proposito, nel memoriale del defunto maestro, Roman Ingarden ricorda che Husserl nei propri corsi era solito prendere in esame i testi classici della filosofia, senza tuttavia analizzarli in maniera esegeticamente rigorosa¹. Fra tutti i filosofi con i quali il fenomenologo intrattiene un dialogo filosofico sicuramente Descartes occupa un posto di rilievo. L'intenzione di chi scrive è quella di mostrare che sussistono validi motivi per assumere Descartes a caso esemplare per comprendere il modo in cui Husserl fa storia della filosofia. Infatti, non soltanto Descartes è ampiamente presente nella produzione husserliana, soprattutto nei luoghi testuali in cui il filosofo tedesco adempie al compito di sistematizzare in maniera coerente le proprie indagini, come ad esempio nel primo volume di *Idee*, nelle *Meditazioni cartesiane* o ne *La crisi delle scienze europee*², ma il filosofo francese assolve addirittura una funzione operativa nei riguardi del pensiero di Husserl stesso. A questo proposito occorre infatti notare che Husserl non si limita a rendere Descartes un tema esplicito delle proprie indagini fenomenologiche, ma lo impiega inoltre euristicamente per introdurre questioni di massimo rilievo per la fenomenologia stessa – si pensi al § 32 di *Idee I* in cui l'*epoché* viene presentata sulla scorta della distinzione rispetto al dubbio cartesiano, oppure alla soggettività trascendentale che nelle *Meditazioni cartesiane* e nella *Crisi* viene introdotta come la correzione del *cogito* di Descartes. Prima di discutere la storia della filosofia attraverso Descartes quale caso di studio occorre comprendere quale sia l'immagine del filosofo francese che Husserl ha in mente.

Paragonando fra loro le diverse occorrenze nelle quali si svolgono i richiami alla figura di Descartes emergono due costanti: la prima è di tipo metodologico e ha per tema la riduzione delle *Meditationes de prima philosophia* alle prime giornate; la seconda riguarda invece la staticità del giudizio che Husserl esprime su Descartes, soprattutto per quanto concerne le opere che vanno dai due volumi costituenti *Erste Philosophie* alla *Crisi*. Rispetto al primo punto, l'interesse husserliano rivolto esclusivamente alla *Prima* e alla *Seconda Meditazione* si attesta già a partire dal manoscritto *Kritisches zu Descartes' Meditationen* (B I 36 II), datato dal curatore della traduzione italiana all'inizio del '900. Tuttavia, a differenza di come avverrà in seguito, occorre notare che in B I 36 II ci sono cospicui riferimenti anche a un'altra opera di Descartes, le *Regulae ad directionem ingenii*. Nonostante la brevità e il carattere frammentato di questo manoscritto, per ben due volte nell'arco di quattro pagine Husserl si riferisce al passo delle *Regulae* in cui Descartes sostiene che, almeno una volta nella vita, sia necessario ricercare che cosa la ragione – la *mens* in Descartes – sia in grado di conoscere³. Evidentemente influenzato dalla lettura di Natorp della filosofia di Descartes, alla quale peraltro il fenomenologo si richiama esplicitamente in *Kritisches zu Descartes' Meditationen*, Husserl si interessa in maniera precipua al tema della ricerca di un metodo che tenga conto sia dell'attività della ragione, che dei suoi limiti⁴. Sebbene nella produzione husserliana l'attenzione per le *Regulae*

¹ Cfr. Husserl (1968), p. 111.

² Cfr. Vanzago (2008), pp. 21-22.

³ Cfr. B I 36 II, pp. 186-87. Il passo citato da Husserl corrisponde a *Regulae VIII*, B Op II 729; AT X 396-97. L'espressione «una volta nella vita» ricorre anche in *Meditationes I*, B Op I 703; AT VII 17. Altri riferimenti alle *Regulae* si trovano in *ELE*, p. 229 [192] e in *HU XXXV*, pp. 55-59, 314.

⁴ Cfr. *ibidem*. Natorp (1882) e (1896) individua il fulcro della filosofia di Descartes nelle *Regulae* e nelle prime due *Meditationes*. Per una valutazione dell'interpretazione di Natorp di Descartes cfr. Gatto (2022). L'influenza neokantiana rispetto alle opere da Husserl discusse è rilevata da Ricoeur (1979), p. 244 e da Marion (2021), p. 179. Sebbene Husserl sia influenzato dalle letture neokantiane di Descartes, a differenza di Natorp non ritiene che la filosofia di Descartes possa essere intesa come una *Vorgeschichte* del criticismo e, al

diminuisca progressivamente fino a scomparire quasi del tutto nelle opere di Friburgo, questo manoscritto permette di comprendere due questioni di massima importanza anche per quanto concerne la fenomenologia successiva: la messa in parentesi della metafisica di Descartes e l'individuazione dell'importanza del metodo cartesiano nello *Umsturz* rivolto a tutte le conoscenze, aspetto sul quale Husserl ritorna sia in *Erste Philosophie II* che nelle *Meditazioni cartesiane*⁵. Inoltre, se nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl sostiene che la propria fenomenologia trascendentale può essere intesa come una sorta di neocartesianismo è proprio perché al contempo egli rifiuta interamente il «contenuto dottrinario»⁶ delle *Meditationes* di Descartes. Nello specifico, il filosofo tedesco si rivela particolarmente critico per quanto riguarda la contaminazione del *cogito* della *Seconda Meditazione* con presupposti naturalistici e per questo discute le *Meditationes* soltanto per quanto concerne la possibilità, andata perduta, di scoprire e comprendere fino in fondo l'ego trascendentale.

Rispetto al secondo motivo d'interesse del manoscritto *Kritisches zu Descartes' Meditationen*, la sostanziale identità dell'immagine della filosofia di Descartes che emerge nelle opere di Husserl, occorre in primo luogo richiamare l'attenzione sul passo di *Erste Philosophie II* in cui Husserl sostiene che il primo passo di chi comincia a filosofare deve coincidere con «il sovvertimento universale di tutte le convinzioni»⁷. Il testo prosegue facendo riferimento al gesto cartesiano consistente nell'atto di ricominciare dalle fondamenta, che deve essere compiuto da coloro che «*qui serie student ad bonam mentem*»⁸. Senza citare espressamente Descartes, in questo passaggio Husserl utilizza l'espressione latina contenuta in *Regulae VIII*, lo stesso precetto ampiamente citato nel manoscritto *Kritisches zu Descartes' Meditationen*. L'affinità concettuale che permette di sottolineare la vicinanza fra questo passaggio di *Filosofia prima* e i rimandi alle *Regulae* contenuti in B I 36 II risiede nella tematizzazione dell'importanza del metodo. Descartes esprime chiaramente questa esigenza nelle *Regulae*, dove sostiene che niente sia conoscibile prima dell'intelletto poiché è da questo che dipende l'intero conoscere. Husserl impiega un lessico diverso, ma sia nel manoscritto B I 36 II che in *Filosofia prima* connette le *Regulae* all'atto di sovvertire il sapere dell'abitudine, inteso fenomenologicamente come l'ingenuità del conoscere. Come si legge nella seconda parte del corso del '23/'24, alla decisione per la filosofia deve immediatamente seguire «la questione necessariamente prima»⁹, ovvero la meditazione sulla metodologia da utilizzare. Secondo Husserl le *Meditationes de prima philosophia* indicano il percorso che chi «ha scelto l'idea della filosofia come idea-guida della propria vita»¹⁰ deve seguire e per questo sono il primo passo che chi intende filosofare deve compiere. La funzione introduttiva della filosofia di Descartes viene ribadita anche nelle *Meditazioni cartesiane*; sin dall'esordio di questo testo le riflessioni contenute nell'opera del 1641 sono presentate da Husserl come il modello originario [*Urbild*] che il filosofo o la filosofa degli inizi deve seguire per filosofare in maniera genuina.

A questo proposito, fin dalla prima lezione di *Storia critica delle idee* Husserl sostiene che le *Meditationes* di Descartes sono una svolta per la filosofia perché per la prima volta nella storia del pensiero la soggettività viene posta a fondamento di ogni conoscere. Accodandosi a coloro che hanno visto in Descartes il padre della modernità, se non

contrario, riporta Kant a Descartes. Su questo Husserl è particolarmente esplicito in *Crisi*, pp. 109, [83], 426 [437] e soprattutto in *HU VII*, p. 373.

⁵ Cfr. rispettivamente *FP*, p. 28 [23] e *MC*, pp. 40 [4], 116 [44].

⁶ *MC*, p. 115 [43]. Sul tema si veda Majolino (2023), pp. 21-62.

⁷ *FP*, p. 28 [23].

⁸ *Ibidem*. La stessa espressione è impiegata da Descartes in *Regulae VIII*, *B Op II* 726; *AT X* 397-98. Sul metodo delle *Regulae* si vedano Belaval (2003), Chiaravalli (2020) e soprattutto Lachterman (1989).

⁹ *FP*, p. 27 [22].

¹⁰ *Ibidem*. Lo stesso anche in *KIG*, pp. 78-79 [62-63], *FP*, p. 6 [4] e *MC*, p. 117 [44]. Sulla filosofia genuina in Husserl si veda Majolino (2023), pp. 27-29.

addirittura l'eroe¹¹, anche Husserl esclama: che «*Mit Descartes beginnt die Neuzeit*»¹². Secondo Husserl Descartes è il padre della modernità perché dalle *Meditationes* «deriva la tendenza alla conversione della filosofia in filosofia trascendentale che attraversa l'intera età moderna»¹³. Ciononostante, se da un lato Husserl recupera positivamente lo *Umsturz* cartesiano, dall'altro non manca di valutare in maniera ambivalente la filosofia di Descartes. L'ambiguità del giudizio husserliano su Descartes emerge chiaramente nel paragone fra la filosofia di quest'ultimo e la figura di Colombo¹⁴: al pari di quest'ultimo che scoprì un nuovo continente senza tuttavia rendersene conto, Descartes fece lo stesso rispetto alla soggettività trascendentale. Attraverso questa metafora Husserl intende criticare la sovrapposizione naturalista dell'anima al terreno puro della *cogitatio*, la quale ha reso l'*ego cogito* un «pezzo di mondo»¹⁵ e le *Meditationes*, di conseguenza, «un frammento di psicologia»¹⁶. Nello specifico, il filosofo tedesco ha come bersaglio polemico il passaggio della *Seconda Meditazione* in cui il meditante afferma di essere «soltanto una cosa pensante, ossia una mente, o animo, o intelletto, o ragione»¹⁷. Anche in *Crisi* Husserl ritorna su questo punto e, in aperta polemica con Descartes, sostiene fermamente che «l'ego non è un residuo del mondo, [ma] è bensì la posizione assolutamente apodittica che è resa possibile soltanto dall'*epoché*»¹⁸. Contrapponendo il *cogito* che emerge dal dubbio all'apoditticità della soggettività fenomenologica Husserl in realtà contrappone il terreno naturale delle *Meditationes* a quello della fenomenologia trascendentale a cui si accede per mezzo dell'*epoché* e della riduzione. La situazione di Descartes è dunque paradossale perché egli «si è trovato ad un passo dalla più grande di tutte le scoperte, e in un certo modo l'ha anche fatta, ma non ne ha compreso il senso»¹⁹.

Nonostante in *Crisi* questa metafora non sia presente, Husserl ne ripropone il significato nel momento in cui sostiene che nelle *Meditationes* di Descartes convivono due istanze fra loro contraddittorie: la pretesa della fondazione ultima della filosofia in maniera trascendentale e il tentativo di realizzare quest'ultima permanendo in un atteggiamento obiettivistico. Il trascendentalismo viene individuato da Husserl nella scoperta dell'*ego cogito* della *Seconda Meditazione*, mentre l'obiettivismo nell'utilizzo del primo principio come terreno d'appoggio per l'edificazione del nuovo edificio del sapere. Per questo motivo, proprio come Galilei, anche Descartes «è un genio che scopre e insieme occulta»²⁰: scopre il primo principio, ma ne occulta la dimensione trascendentale; utilizza la propria scoperta come punto archimedeo delle scienze, ma non impiega l'*ego cogito* per fondare in modo trascendentale la conoscenza, né tantomeno per riflettere sulla vita fluente delle *cogitationes*. La critica che Husserl rivolge all'autore delle *Meditationes* non si limita dunque alla strumentalizzazione del *cogito* in funzione della conoscenza obiettiva, ma riguarda anche l'omissione delle indagini a proposito del primo principio stesso, che rendono di fatto la scoperta del *cogito* un fatto avvenuto quasi per caso. Questa omissione

¹¹ Cfr. Hegel (1967), p. 70. Contro l'eroicità moderna, consistente nella rivendicazione dell'inizio assoluto, Blumenberg osserva che «l'idea dell'inizio assoluto non è più razionale di qualsiasi *creatio ex nihilo*». (Blumenberg, 1992, p. 152).

¹² KIG, p. 77 [61]. Per l'attribuzione della paternità della modernità a Descartes si vedano anche MC, p. 39 [3] e Crisi, p. 103 [76]. Sul tema, cfr. Schütt (1998), pp. 143-81.

¹³ KIG, p. 29 [8]. Si noti il riferimento di Husserl alla soggettività trascendentale collide in realtà con la permanenza degli interessi mondani che il fenomenologo rintraccia nelle *Meditationes* di Descartes e sembra essere più vicina invece alla definizione di *Transzendentalphilosophie* proposta da Kant in KrV A 845 / B 873. Su Husserl e la filosofia trascendentale, cfr. Ferrarin (2015), pp. 63-92, Manca (2016), pp. 79-95 e Siemek (1990), pp. 145-52.

¹⁴ Cfr. KIG, p. 79 [63]. Per una discussione di questa metafora, MacDonald (2000), pp. 81-85, Majolino (2023), pp. 58-60 e De Warren (2015), p. 245.

¹⁵ MC, p. 51 [9], 155 [63]. Lo stesso anche in KIG, p. 88 [74] e Crisi, p. 107 [81] e p. 397 [406]. Cfr. Barbaras (2018), pp. 11-25 per una critica alla lettura sostanzialista del *cogito* cartesiano proposta da Husserl.

¹⁶ Crisi, p. 110 [84].

¹⁷ Meditazioni II, B Op I 717; AT VII 27. In realtà in Risposte V (B Op I 1157; AT VII 356) lo stesso Descartes non manca di rilevare l'ambiguità del termine «anima».

¹⁸ Crisi, p. 107 [81].

¹⁹ MC, p. 157 [64].

²⁰ Crisi, p. 84 [53], corsivo nel testo.

per Husserl risulta particolarmente problematica perché rivela una componente imponderata del pensiero proprio di quel filosofo che dichiara espressamente di volersi sbarazzare di ogni evidenza non verificata. Queste sono le motivazioni per cui Husserl squalifica la presunta radicalità del dubbio cartesiano, ma anche quelle da cui riparte per offrirne la corretta interpretazione.

2. *La Dichtung der Philosophiegeschichte di Crisi: riprendere e correggere Descartes*

Richiamando la distinzione fra concetti tematici e operativi di Fink²¹, nonostante Descartes venga impiegato ampiamente in maniera tematica, è soprattutto a livello operativo che il filosofo francese permette a Husserl di prendere distanza dagli assunti filosofici che impediscono l'accesso corretto al campo trascendentale. Di conseguenza, la realizzazione di un'egologia trascendentale passa necessariamente attraverso la critica della filosofia di Descartes. Alla luce di questa precisazione si comprende che Husserl è debitore nei riguardi di Descartes, sia perché quest'ultimo ha gettato i presupposti per lo sviluppo della filosofia trascendentale, sia perché gli errori delle *Meditationes de prima philosophia* hanno messo in guardia la fenomenologia dai possibili fraintendimenti che impediscono l'accesso e la permanenza all'interno del dominio della soggettività trascendentale. A questo proposito, sia in *Erste Philosophie* che in *Crisi* Husserl presenta Descartes come «*Keim*»²² della fenomenologia trascendentale e si prefigge, in entrambe le opere, il compito di portare a pieno sviluppo, correggendole, le intuizioni rimaste allo stadio latente e germinale delle *Meditationes*. Quest'espressione, se da un lato collabora con il titolo di *Erzvater* della modernità nel sottolineare l'unità della filosofia moderna, di cui la fenomenologia è la «segreta aspirazione»²³, dall'altro introduce l'idea secondo la quale lo sviluppo della filosofia moderna richiede necessariamente la correzione da parte della fenomenologia²⁴. In quanto *Keim* il pensiero di Descartes assume una posizione ambivalente, proprio come la metafora di Colombo: da un lato sembra assicurare alla filosofia moderna l'unità che la caratterizza perché presenta per la prima volta alcune questioni di massimo rilievo per i filosofi posteriori, quali ad esempio l'importanza del metodo, l'ego, l'intenzionalità e la radicalità filosofica; dall'altro, in quanto idea ancora avviluppata, la filosofia cartesiana rivela la propria parzialità e, per dirla con Kant, richiede l'ausilio di uno schema per essere sviluppata, in questo caso quello offerto dalla fenomenologia husserliana²⁵.

Come si vede, il metodo husserliano di fare storia della filosofia richiede sia l'intervento correttivo sui contenuti filosofici del passato non chiariti nelle loro intenzioni e nei loro utilizzi, sia il rinvenimento dell'unità intenzionale della filosofia moderna che legittima la pretesa di comprendere i filosofi discussi meglio di quanto abbiano fatto loro stessi. Questo approccio impone una presa di distanza dalla storiografia filosofica classica; secondo Husserl infatti «non si fa niente con la sola trattazione di Descartes e dell'età moderna che

²¹ Cfr. Fink (2006), pp. 155-71.

²² Cfr. *KIG*, p. 34 [13], *FP*, p. 6 [4] e *Crisi*, p. 425 [436].

²³ *Idee I*, p. 153 [118].

²⁴ A questo proposito cfr. *HU XXV*, p. 76. La necessità di intervenire attivamente sulle filosofie del passato in Husserl è ancora più urgente se si considera che egli nega esplicitamente che sviluppo teleologico della filosofia moderna possa essere inteso alla stregua della cieca tendenza tipica degli organismi. Su quest'ultimo punto, cfr. *HU XXIX*, pp. 397-398.

²⁵ Cfr. *KrV A 832-34 / B 860-62* per la relazione fra idea e schema nella prima *Critica*. Nell'*Architettonica* Kant sostiene che l'idea alla base di una scienza, proprio perché fondata nella ragione, possa svincolarsi dal proprio inventore e dalle intuizioni personali. Questo rapporto fra un'idea e il suo autore viene condiviso anche da Husserl ed è esattamente quello che il fenomenologo intende fare con Descartes e con la modernità. Tuttavia, mentre in Kant la legittimità dell'operazione è da individuare nel fatto che le idee risiedono nella ragion pura, per Husserl il chiarimento del senso ultimo delle filosofie del passato dipende in ultima analisi nella struttura del giudizio stesso. Secondo Husserl il giudizio, accompagnato da un metodo assolutamente apodittico, permette di giungere a quella fondazione finale in cui l'unità e il *telos* di tutta la filosofia appare in tutta la sua evidenza. Cfr. Majolino (2023), pp. 28-29 per il nesso fra il giudizio e l'idea di scienza e Summa (2016), pp. 224-233 sul *telos* della percezione. In *Crisi* §16 Husserl discute il modo in cui le idee portatrici di sviluppi storici agiscono dal punto di vista noetico. Per quanto riguarda invece l'*Architettonica* della *Critica della ragion pura* rimando a Ferrarin (2022), soprattutto pp. 37-65.

da lui è scaturita»²⁶ e per questo è necessario andare al di sotto della crosta dei fatti storici e realizzare una storia intenzionale²⁷. Nell'appendice XXVIII di *Crisi*, nel descrivere il significato unitario della *innere Historie* della filosofia moderna, Husserl fa riferimento all'unità della filosofia e alle motivazioni che chi filosofa nel presente trae dal passato. All'interno della cornice della *Rückbesinnung* sulla modernità le sedimentazioni spirituali provenienti dal passato motivano il filosofo del presente – in questo caso Husserl – in una doppia direzione: da un lato gli permettono di comprendere meglio gli esiti delle riflessioni fenomenologiche e la loro dimensione storica, dall'altro lo pongono in una connessione generativa con le diverse filosofie del passato, le quali, al netto delle loro differenze e divisioni, recano in sé il significato unico e autentico dell'idea di filosofia²⁸. Per portare a pieno sviluppo le intuizioni di Descartes, in *Crisi* Husserl rivolge la propria attenzione alla filosofia moderna e realizza una storia della filosofia avente la forma di una *Dichtung der Philosophiegeschichte*.

Prima di entrare nel merito del «poema di storia della filosofia»²⁹ di *Crisi* e del metodo che lo rende possibile occorre mettere da parte un possibile fraintendimento rispetto al significato e alla funzione della *Dichtung*. L'impiego da parte di Husserl del poema per presentare la storia della filosofia moderna non significa tradurre l'intera riflessione sulla modernità di *Crisi* in mera finzione. All'interno della *Dichtung* la *Einstellung* che caratterizza le indagini sulla modernità è precipuamente teoretica e gli atti di coscienza qui all'opera hanno chiaramente la forma della verifica, nonostante questi, in virtù del riferimento al poema, siano intrecciati con altri atti che mettono capo all'immaginazione. Rispetto all'atteggiamento valutativo e al suo intreccio con atti immaginativi, nel volume XXIII della *Husserliana* il fenomenologo sostiene che anche lo storico nel proprio mestiere si affida alla fantasia produttiva, ma non per questo produce finzioni. Anzi, al contrario, partendo dalle fonti lo storico è in grado di offrire una visione coerente e organica di personaggi ed epoche proprio grazie all'impiego della fantasia³⁰. Il poema di Husserl non è quindi un'indagine di tipo storiografico, ma la *Rückbesinnung* sulla modernità che intende portare in superficie e riattivare il significato originario dell'unità della filosofia sedimentosi nelle varie filosofie storicamente date.

Nella *Dichtung* di *Crisi* i filosofi protagonisti sono Descartes, Hume e Kant, intesi da Husserl rispettivamente come gli *Entdecker* della soggettività a fondamento di ogni conoscere, dell'assurdità dell'interpretazione fisicalista del principio trascendentale e delle sintesi inferiori che permettono il duplice fungere della ragione. Husserl seleziona questi filosofi e non altri non soltanto perché essi presentano evidenti affinità concettuali con tematiche e problemi discussi dalla fenomenologia trascendentale, ma anche perché queste filosofie hanno determinato dei «momenti di capovolgimento della storia [Umbruchstellen der Geschichte]»³¹ con le quali Husserl intende confrontarsi per rilevarne i presupposti non indagati. All'interno dell'itinerario speculativo di *Crisi*, il metodo che permette di istituire una connessione generativa col passato è quello dello zig-zag³². Nel §91 di quest'opera Husserl afferma che

²⁶ HU XXIX, p. 400 (trad. mia).

²⁷ Cfr. Manca (2023), pp. 58-59n per un'analisi dell'espressione «storia intenzionale». Cfr. *Crisi*, p. 499 [513] per la distinzione fra coloro che realizzano una storia intenzionale e i pensatori secondari, che si limitano invece a riflessioni erudite e storiografiche.

²⁸ A questo proposito in HU XXIX, p. 406 si legge: «[...] la filosofia come fine non ha alcun plurale. Tutti i filosofi perseguono la filosofia, la quale è unica nel suo significato» (trad. mia). Di seguito verrà utilizzata l'espressione (*Rück*)*Besinnung* nel duplice significato rilevato da Dodd (2005) p. 2, ovvero sia come riflessione che come critica.

²⁹ *Crisi*, p. 499 [513].

³⁰ Cfr. HU XXIII, p. 6 [4]. In HU XXIX, p. 406 Husserl afferma che la filosofia può essere intesa come un poema concettuale [*Begriffsdichtung*] in grado di soddisfare i bisogni metafisici dell'uomo, fra cui quello di immaginare un mondo migliore. Cfr. Summa (2020), pp. 465-486 sul potere della *fiction* di agire nel mondo.

³¹ In HU XXIX, p. 420 (trad. mia).

³² In realtà il riferimento allo zig-zag è presente anche in *RL*, p. 212, in HU XXXV, pp. 94 e 391 e in *Phänomenologische Archäologie* (Ms. C 16 VI) riportato in Günzel (2004), pp. 98-117. Cfr. HU XXIX, p. 397, dove Husserl dichiara che soltanto in presenza di un'evidenza, recante in sé il metodo stesso, è possibile sviluppare ulteriormente una certa metodologia e utilizzare le indagini svolte nel mentre per ripensare

si può giungere a una piena comprensione degli inizi, soltanto a partire dalla scienza data nella sua forma attuale e attraverso la considerazione del suo sviluppo. Ma senza una comprensione degli *inizi* questo sviluppo, in quanto *sviluppo di senso*, è muto. [...] Dobbiamo procedere e retrocedere, a «zig-zag»; nel giuoco delle prospettive ogni elemento deve contribuire al chiarimento dell'altro³³.

La comprensione dell'origine avviene sempre a partire dal presente perché «storicamente il primo in sé è il nostro presente»³⁴. A questa originarietà fa da controparte il passato, inteso come l'orizzonte che può essere esplicitato e compreso sempre e solo a partire dal «qui» dal quale procedono le indagini. Analogamente alla percezione, dove il *Leib* è il «latore dei punti di orientamento zero, del “qui e ora”, in base ai quali l'io intuisce lo spazio e l'intero mondo sensibile»³⁵, il presente storico agisce e si pone rispetto al passato. Di conseguenza, nella prospettiva husserliana soltanto chiarificando e portando a piena evidenza l'origine di ciò che costituisce il tema d'indagine è possibile comprenderne appieno lo sviluppo. In questa metodologia, al movimento propulsivo dello *zig*, corrispondente al procedere in avanti delle indagini, si lega sempre la riflessione retrospettiva dello *zag* su quanto svolto in corso d'opera. In questo modo l'avanzare della conoscenza va sempre di pari passo con la critica delle proprie indagini, imprescindibile per circoscrivere ciò che inizialmente era stato assunto senza la piena evidenza del metodo. Rispetto alla storia della filosofia, il metodo a *zig-zag* permette a Husserl di comprendere i presupposti non indagati dei filosofi di età moderna, rendendo di conseguenza tematico ed esplicito ciò che nelle opere dei filosofi discussi era soltanto operativo. Se la *Dichtung* rappresenta la cornice entro la quale Husserl può intervenire e correggere i fraintendimenti delle scoperte filosofiche della modernità, il metodo a *zig-zag* assicura che la comprensione «della mobilità della filosofia moderna da Cartesio a oggi, unitaria nonostante tutte le sue interne contraddizioni»³⁶, sia funzionale alla comprensione dello stato attuale della filosofia.

Entrando nel merito della funzione correttiva che la fenomenologia apporta alle intuizioni moderne, sebbene *Erste Philosophie* e *Crisi* concordino nel restituire la stessa immagine di Descartes, soltanto nell'ultima esposizione della fenomenologia trascendentale Husserl mette all'opera la metodologia atta a tradurre le *Meditationes* di Descartes in un linguaggio fenomenologico. Ad esempio, nel riassumere le prime due *Meditationes* Husserl utilizza l'espressione «*epoché cartesiana*»³⁷ invece del consueto «dubbio». In una prospettiva cartesiana, ai fini dell'affermazione della verità del *cogito* la sostituzione del dubbio con l'*epoché* non fa alcuna differenza: sia nella pratica dell'*epoché* che nel dubitare, il primo principio afferma in ogni caso l'impossibilità che chi pensa non sia nel mentre che pensa e, per questo, in entrambi i casi si ha a che fare con un atto performativo della mente³⁸. Per quanto riguarda invece il corretto modo di intendere il dubbio delle *Meditationes* la situazione cambia e la scelta terminologica di Husserl non è affatto neutra. Mentre infatti l'*epoché* si configura come una fenomenizzazione del mondo che mette in parentesi qualsiasi posizione d'esistenza, il dubbio della *Prima Meditazione* è ontologico. Di conseguenza, mentre l'*ego cogito* di Husserl è un principio interamente

retrospettivamente agli scopi fissati all'inizio. Sullo *zig-zag*, cfr. Manca (2016), pp. 169-170, il quale pone giustamente in connessione lo *zig-zag* con la distinzione di Fink fra concetti tematici e operativi. Sia Manca (2016) che Derrida (1987), p. 100 paragonano l'andamento dello *zig-zag* al muoversi in circolo delle indagini. A mio avviso l'immagine che restituisce al meglio questa metodologia non è il circolo ma la spirale. Infatti, nel momento in cui le indagini ritornano al punto di partenza conferiscono una profondità teoretica al tema d'indagine sino ad allora assente.

³³ *Crisi*, p. 89 [59], corsivo nel testo.

³⁴ Ivi, p. 374 [382].

³⁵ *Idee II*, p. 60 [56].

³⁶ *Crisi*, pp. 50-51 [12-13].

³⁷ *Crisi*, p. 104 [77]; 426 [436].

³⁸ Sulla performance del *cogito* cartesiano, cfr. Hintikka (1977), pp. 143-178; Marion (2009), p. 379 e ID., (2021). Sul dubbio di Descartes si vedano Alquié (2019) e (2006), soprattutto pp. 61-98, Rodano (1995) e Scaravelli (2007).

trascendentale, il *cogito* di Descartes che emerge dal dubbio e che ne è il suo rovescio afferma l'esistenza del meditante. Il riferimento all'essere contenuto nel primo principio della *Seconda Meditazione* è incompatibile con gli assunti della fenomenologia husserliana e per questo Husserl sostituisce l'epoché al dubbio, in modo da ottenere la soggettività trascendentale e non un principio residuale che è indubitabile in quanto rivendica performativamente la propria esistenza. Al contrario di Descartes che individua nel *cogito* l'indubitabilità dell'esistenza del meditante, la soggettività trascendentale di Husserl costituisce il senso dell'essere stesso. Con il lessico delle *Meditazioni cartesiane*, mentre le *Meditationes* affrontano i temi della trascendenza e dell'oggettività all'interno dell'atteggiamento naturale, e quindi entro i confini dell'immanenza dell'intenzionalità non ancora ridotta, la fenomenologia, riportando ogni senso alla soggettività trascendentale, si propone di mostrare il principio di ogni conoscere e rendere veramente radicale l'intento cartesiano³⁹. Seguendo il ragionamento di Husserl, se Descartes ha fallito nell'afferrare il senso del primo principio ed è rimasto allo stadio germinale della filosofia trascendentale è perché egli non ha svolto fino in fondo l'epoché – ovvero il dubbio –, precludendosi in questo modo l'autentica radicalità che le *Meditationes* pretendevano di esercitare. Alla luce di questa omissione il ricorso alla veracità divina è interpretato da Husserl come il sintomo di un problema filosofico e metodologico, criticato già a partire dal manoscritto *Kritisches zu Descartes' Meditationen*.

Come si vede, i richiami a Descartes avvengono sempre in funzione chiarificazione di questioni interne al pensiero di Husserl. A questo proposito, sebbene non sia questa la sede per discutere la lettura husserliana della *Prima Meditazione*, si consideri la discussione dell'inganno del Genio maligno contenuto in *Erste Philosophie* II. Richiamandosi alle tappe finali del dubbio, in via del tutto ipotetica, Husserl ammette che Dio avrebbe potuto benissimo creare una «parvenza trascendentale di mondo [*transzendente Scheinwelt*]⁴⁰, ma questa non avrebbe in alcun modo intaccato la soggettività trascendentale. Si noti in prima battuta che Husserl impiega il concetto, chiaramente kantiano, di parvenza trascendentale come sinonimo per descrivere l'azione del Genio che nelle *Meditationes* mette sotto scacco le evidenze dell'intelletto. Sebbene all'interno dell'argomentazione husserliana questa sostituzione sia irrilevante, è bene notare che la parvenza trascendentale, consistente nell'impiego illegittimo di principi regolativi in quanto costitutivi, può essere risolta, sebbene non eliminata, per mezzo della critica. Al contrario, l'inganno del Genio, poiché agisce direttamente sulle leggi che governano il funzionamento dell'intelletto, per essere definitivamente sgominato richiede la veracità divina. Tornando a Husserl, la parvenza trascendentale agisce in modo diverso a seconda che essa si applichi al soggetto d'esperienza mondano oppure a quello trascendentale. Nel primo caso l'inganno agisce direttamente sul *Leib*, compromettendo i nessi alla base della stessa esperienza mondana; nel secondo invece non ci sono conseguenze negative, quanto semmai il guadagno di poter cogliere la vita trascendentale in tutta la sua evidenza. La possibilità che il mondo sia una parvenza trascendentale rende pensabile l'interruzione del decorso percettivo, la rottura del sistema di anticipazioni e delle attese, la frattura dell'orizzonte sia interno che esterno delle cose e quindi, in ultima analisi, la possibilità stessa che il mondo non sia. Sebbene le indagini fenomenologiche mettano in parentesi ogni riferimento all'essere, Husserl non dubita che il mondo esista; questo sarebbe in contraddizione con la stessa percezione e con le motivazioni che seguono da questa, le quali strutturano un'esperienza unitaria, concordante e con una propria

³⁹ Cfr. MC, pp. 93-95 [30-32]. Sulla mancata radicalità delle *Meditationes de prima philosophia* si vedano soprattutto *Crisi*, pp. 107 [81], 203 [192], 397 [406] e HU XIII, p. 150. Critiche analoghe si trovano anche in Husserl (2023), pp. 63-64.

⁴⁰ FP, p. 93 [73]. Lo stesso anche nel § 50 di *Idee* I, pp. 120-21 [90-91]. Nonostante l'inganno del riferimento di Husserl sia quello del Genio, si noti che il filosofo tedesco sembra avere in mente l'espressione «Dio ingannatore», utilizzata da Descartes in *Meditazioni* III, B Op I 729; AT VII 36, *Obiezioni* II, B Op I 847; AT VII 126 e nei *Principi* I, § 30, B Op I 1733; AT VIII 16-17. Sulla distinzione fra il Genio e il Dio ingannatore e sulla problematicità di quest'ultima espressione rimano ai lavori di Gregory (1992), pp. 401-40, Marion (2009) soprattutto pp. 343-45 e Rodano (1995), pp. 158-68.

legalità. Anche in questo Husserl si richiama, contrapponendovisi, a Descartes per tematizzare la differenza fra la necessità dell'*ego cogito* trascendentale e la contingenza della proposizione riguardante invece l'essere del mondo, in cui rientra anche il primo principio cartesiano.

Come si vede, i richiami al filosofo francese rispondono a esigenze che mettono capo a problemi interni alla riflessione di Husserl. All'approccio husserliano alla storia della filosofia si potrebbe legittimamente contestare la scarsa attenzione per le fonti storiografiche, si pensi ad esempio alla sovrapposizione fra l'inganno del Genio e la parvenza trascendentale kantiana in precedenza discussa. Tuttavia, per quanto legittime, queste obiezioni si collocano su un terreno diverso rispetto a quello preso in esame da Husserl e non entrano in alcun modo nel merito della riattivazione dei concetti moderni sedimentati. La *Rückbesinnung* di *Erste Philosophie* I e di *Crisi* ha come scopo quello di utilizzare la storia della filosofia ai fini della comprensione «di ciò che si è in quanto esseri storici»⁴¹ nel nostro presente. Il lascito filosofico di *Crisi* vorrebbe essere la posizione delle premesse per la fondazione finale del sapere a cui «la filosofia in quanto compito sopra-temporale»⁴², che si estende alle generazioni di filosofi e filosofe, deve necessariamente aspirare.

3. La funzione di Descartes per il presente

Seguendo quanto emerso fin ora, mentre da un lato Husserl si richiama all'unità che le *Meditationes* hanno impresso alla filosofia moderna, dall'altro si propone di ripristinare la radicalità dell'opera che è venuta a mancare a seguito del fraintendimento della soggettività trascendentale. Recuperando lo stile di Descartes, ma prendendo distanza da tutti i fraintendimenti del primo principio, Husserl si rivolge alla soggettività trascendentale alla base di ogni conoscere, dischiusa con la pratica dell'*epoché*, per realizzare il compito infinito della filosofia in quanto scienza apoditticamente fondata. In questa prospettiva, mettere a tema in maniera rigorosa l'operatività della soggettività trascendentale significa realizzare un'egologia, altrettanto trascendentale, che funga da premessa e da presupposto per ogni indagine fenomenologica di ordine superiore. Il riferimento da parte di Husserl all'egologia trascendentale getta luce su due questioni di massimo rilievo per la fenomenologia. Innanzitutto, permette di pensare gli esiti teoretici delle *Meditazioni cartesiane* in continuità con le riflessioni contenute in *Crisi*, in quanto le indagini sulla monade fungono da premessa per questioni che si danno in un contesto intersoggettivo, come in questo caso la storia della filosofia. In secondo luogo, la presentazione dell'egologia trascendentale per scarto rispetto alla soggettività cartesiana rivela che per Husserl è possibile risalire e fondare i livelli fondativi dell'esperienza e della conoscenza soltanto per mezzo delle riflessioni sulla soggettività e sul modo in cui questa, a partire dall'esperienza ante-predicativa, realizza il giudizio predicativo, dal quale si strutturano sia le conoscenze che le esperienze di grado superiore. Questo, se da un lato porta Husserl a sostenere che il primo principio cartesiano, approfondito e corretto dalle ricerche fenomenologiche, «è l'unica risorsa disponibile di conoscenze immediate e apodittiche, di datità d'esperienza assolutamente indubitabili»⁴³, dall'altro squalifica la presunta radicalità inaudita delle *Meditationes*.

Husserl si richiama alla filosofia di Descartes per mostrare che soltanto la fenomenologia è l'unica filosofia trascendentale possibile, in quanto porta a compimento la radicalità soltanto germinale delle *Meditationes* e pone la soggettività trascendentale quale origine di ogni conoscenza possibile. Nella prospettiva fenomenologica, ogni senso possibile dipende necessariamente dalla soggettività trascendentale e lo stesso vale anche per ogni non-senso [*Unsinn*], poiché la stessa insensatezza presuppone la possibilità che ci sia un senso e quindi una coscienza⁴⁴. Nelle *Meditazioni cartesiane* il ritorno all'io

⁴¹ *Crisi*, p. 101 [72]. Sul tema si veda anche l'Appendice XIII di *Crisi*.

⁴² Ivi, p. 431 [441].

⁴³ *FP*, p. 51 [41].

⁴⁴ Cfr. *MC*, p. 263 [117]. Per una discussione di *MC* §41, si veda De Santis (2023), pp. 113-39.

filosofante, storicamente esemplificato dalle *Meditationes* di Descartes, non indica soltanto il procedimento con il quale abbandonare l'oggettivismo ingenuo in favore di un soggettivismo autenticamente radicale, né si limita ad essere lo stile filosofico della fenomenologia trascendentale. Nel momento in cui Husserl istituisce un nesso fra il proprio pensiero e la figura di Descartes, al netto di tutte le stilizzazioni della filosofia di quest'ultimo, il filosofo tedesco sostiene espressamente che l'unica filosofia veramente radicale sia quella trascendentale che segue il metodo che procede per mezzo di intuizioni evidenti e apodittiche reso possibile dall'*epoché*, ovvero dalla correzione del dubbio della *Prima Meditazione*. Inoltre, se qualsiasi significato possibile riceve il proprio senso d'essere e la propria validità a partire dall'*ego cogito*, allora la correzione del *cogito* di Descartes diventa una questione centrale per la fenomenologia.

Coerentemente con la *Dichtung der Philosophiegeschichte* e con la metodologia a zig-zag, i riferimenti di Husserl alla storia della filosofia avvengono sempre in funzione della soluzione di problematiche poste a partire dal presente. Tuttavia, questa indicazione vale per tutti i filosofi che compaiono nel poema; in cosa consiste dunque l'esemplarità di Descartes? Oltre a sottolineare l'esigenza teoretica di filosofare a partire dalla soggettività trascendentale, che cosa spinge Husserl alla continua discussione delle *Meditationes de prima philosophia*? Per rispondere a queste domande occorre in primo luogo richiamare il §2 delle *Meditazioni cartesiane*, luogo testuale in cui Husserl esegue una disamina sul proprio presente filosofico e mette in luce la situazione frammentata e tragica in cui versa la filosofia⁴⁵. All'interno di questo scenario filosoficamente desolante, dove «si incontrano i filosofi e non le filosofie»⁴⁶, Husserl recupera e utilizza Descartes, sebbene soltanto per quanto concerne lo stile che la filosofia deve necessariamente assumere, per riattivare il significato originario della filosofia genuina e rigorosa. L'archeologia husserliana, consistente nell'andare al di sotto dei fatti storici e delle filosofie storicamente date, richiama le *Meditationes* per mostrare che la crisi della filosofia è da rintracciare nell'abbandono della radicalità abbozzata da Descartes nell'opera del 1641. La metafora del *Keim* rivela che l'importanza di Descartes per il significato sovra-temporale della filosofia consiste nell'esemplarità dell'inizio. Nonostante il filosofo francese abbia lasciato cadere quella che Husserl ritiene l'intuizione fondamentale della modernità, la prescrizione contenuta nelle *Meditationes* che impone di attenersi soltanto alle evidenze prodotte con metodo viene letta da Husserl come l'indicazione con cui iniziare il superamento della crisi filosofica. Il ritorno all'*ego cogito* delle *Meditazioni cartesiane* esemplifica la necessità di cominciare a riflettere esclusivamente sotto la guida di sé stessi, proprio come si legge nella seconda parte del *Discorso sul metodo*⁴⁷. L'operatività di Descartes nelle *Meditazioni cartesiane* è in continuità con il ruolo che Husserl attribuisce al filosofo francese già a partire da *Storia critica delle idee*, dove si legge che le *Meditationes* sono le

riflessioni necessarie, nella specie e nell'ordine delle loro motivazioni, che debbono necessariamente essere ripercorse dal soggetto che intende filosofare in modo radicale, cioè dal soggetto che ha scelto l'idea della filosofia come idea-guida della propria vita e che quindi deve diventare un filosofo autentico realizzando attivamente tale idea nella sua vita conoscitiva⁴⁸.

Se Husserl in *Crisi* sostiene che il passato filosofico continua a motivare il presente, per quanto riguarda Descartes questo è ancora più esplicito nella misura in cui lo stile e il

⁴⁵ Rispetto al problema della frammentazione, sia filosofica che politica, De Warren (2018) e (2015) paragona l'utilizzo di Descartes nelle *Meditazioni cartesiane* con quello di Fichte nel ciclo di lezioni fra il 1917 e l'anno successivo.

⁴⁶ MC, p. 123 [47].

⁴⁷ Cfr. *Discorso sul metodo*, B Op I 41; AT VI 16. In MC, p. 395 [184] Husserl afferma questo rifacendosi ad Agostino.

⁴⁸ KIG, pp. 78-79 [62-63]. Farber fa notare che «nella visione husserliana, il filosofo può cominciare solo meditando, e l'assolutezza dell'*ego cogito* deve essere mantenuta sì da fornirci il punto di partenza per una filosofia trascendentale» (Farber, 1969, p. 84).

«significato eterno»⁴⁹ delle *Meditationes* guidano l'impostazione dell'intera fenomenologia. L'attualità di Descartes, la quale non si dà senza la sua correzione da parte della fenomenologia trascendentale, permette di aprire uno spazio fecondo per quella che Husserl definisce la filosofia autentica. L'esemplarità di Descartes investe inoltre anche la componente pratica di chi filosofa, poiché per Husserl non si dà alcuna radicalità teoretica senza che questa diventi una *hexis*. Come si legge in *Filosofia prima*, il radicalismo assoluto al quale deve attenersi chiunque intenda filosofare autenticamente «comporta una corrispondente decisione di vita, radicale e assoluta» nella quale chi filosofa «si identifica assolutamente» con questo «bene supremo»⁵⁰.

Ritornare a Descartes significa esercitare praticamente la filosofia con cui aprire «l'unità di uno spazio spirituale in cui [i filosofi e le filosofe] possono essere presenti gli uni per gli altri e influenzarsi a vicenda»⁵¹. Il recupero del significato autentico delle *Meditationes* significa riattivare l'evidenza dell'idea originaria di filosofia come scienza rigorosa, la quale non si dà senza una *praxis* altrettanto rigorosa. L'approccio husserliano alla storia della filosofia svincola la filosofia di Descartes dal suo orizzonte storico e, inserendola all'interno della *Dichtung*, permette all'idea autentica di filosofia di sopravvivere all'autore che per primo l'ha scoperta. Ecco in cosa consiste il significato eterno delle *Meditationes* di Descartes ed ecco il motivo per cui Descartes rappresenta il caso esemplare del modo in cui Husserl fa storia della filosofia.

Bibliografia

- AT = René Descartes, *Œuvres*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Nouv. présent. par J. Beaudet, P. Costabel, A. Gabbey e B. Rochot, 11 vols., Vrin, Paris 1964-1974.
- BI 36 II = E. Husserl, *Kritisches zu Descartes' Meditationen*; trad. it. a cura di C. Majolino, (2003) «Un inedito del primo Husserl su Cartesio», *Nouvelles de la République des Lettres*, I, pp. 181-189.
- Crisi = E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*; trad. it. a cura di E. Filippini, a cura di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2015.
- ELE = E. Husserl, *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*; trad. it. a cura di F. Buongiorno, Editrice Morcelliana, Brescia 2019.
- FP = E. Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*; trad. it. a cura di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- Idee I = E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I: *Introduzione generale ad una fenomenologia pura*; trad. it. a cura di V. Costa, introd. di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002.
- Idee II = E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*; trad. it. a cura di E. Filippini, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- KIG = E. Husserl, *Storia critica delle idee*; trad. it. e pref. a cura di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati, Milano 1989.
- KrV = I. Kant, *Critica della ragion pura*; trad. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007.
- MC = E. Husserl, *Le conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*; trad. it. a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano 2020.
- RL = E. Husserl, *Ricerche logiche*; trad. it. a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano 2015.
- HU XIII = E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973.
- HU XXIII = E. Husserl, *Fantasia e immagine*; trad. it. parziale a cura di C. Rozzoni, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017.
- HU XXV = E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge: (1911-1921)*, a cura di T. Nenon e H.R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht 1987.

⁴⁹ MC, p. 115 [43].

⁵⁰ FP, pp.14-15 [11].

⁵¹ MC, p. 123 [47].

- HU XXIX = E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, a cura di R. Smid, Kluwer, Dordrecht 1993.
- HU XXXV = E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1922/23*, a cura di B. Goossens, Kluwer, Dordrecht 2002.
- Alquié, F. (2019), *La scoperta metafisica dell'uomo in Descartes*, trad. it. e cura di M.V. Romeo, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli.
- Alquié, F. (2006), *Lezioni su Descartes*, trad. it. a cura di T. Cavallo, ETS, Pisa.
- Barbaras, R. (2018), *Qu'est-ce qu'une chose qui pense?*, in D. Pradelle e C. Riquier (a cura di), *Descartes et la phénoménologie*, Hermann, Paris, pp. 11-25.
- Belaval, I. (2003), *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris.
- Blumenberg, H. (1992), *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. a cura di C. Marelli, Marietti, Genova 1992.
- Chiaravalli, I. (2020), *L'oggetto puro. Matematica e scienza in Descartes*, ETS, Pisa.
- Derrida, J. (1987), *Introduzione a "Husserl, L'Origine della Geometria"*, trad. it. a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano.
- De Santis, D. (2023), *Fourth Cartesian Meditation: Transcendental Idealism and the Monad*, in Id. (a cura di), *Edmund Husserl's Cartesian Meditations*, Karl Alber, Baden-Baden, pp. 113-39.
- Descartes, R. (2009), *Discorso sul metodo*, trad. it. a cura di M. Savini, in *René Descartes. Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.
- Descartes, R. (2009), *Meditazioni*, trad. it. a cura di I. Agostini, in *René Descartes. Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.
- Descartes, R. (2009), *Regole per la direzione dell'ingegno*, trad. it. a cura di M. Savini, in *René Descartes. Opere postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.
- De Warren, N. (2015) "Husserl's Cartesianism, Anew", *Discipline Filosofiche*, vol. XXV, n. 2, pp. 231-248.
- De Warren, N. (2018), *La radicalité de la raison. Le cartésianisme de la phénoménologie husserlienne*, in D. Pradelle e C. Riquier (a cura di), *Descartes et la phénoménologie*, Hermann, Paris, pp. 113-129.
- Dodd, J. (2005), *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of European Sciences*, Kluwer, Dordrecht-London-New York.
- Farber, M. (1969), *Prospettive della fenomenologia: bilancio del pensiero di Husserl*, trad. it. a cura di S. Poggi, Sansoni, Firenze.
- Ferrarin, A. (2015), *From the World to Philosophy, and Back*, in J. Bloechl, N. De Warren (a cura di), *Phenomenology in a New Key: Between Analysis and History* Springer, Dordrecht, pp. 63-92.
- Ferrarin, A. (2022), *I poteri della ragion pura. Kant e l'idea di filosofia cosmica*, ETS, Pisa.
- Fink, E. (2006), *Prossimità e distanza*, trad. it. a cura di A. Lossi ETS, Pisa.
- Gatto, A. (2022), "Il kantismo cartesiano: Descartes e la *Vorgeschichte* del criticismo", *Kant E-Prints*, vol. 17, n. 1, pp. 119-131.
- Gregory, T. (1992), *Dio ingannatore e Genio maligno*, in Id. (a cura di), *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 401-440.
- Günzel, S. (2004), *Zick-zack – Edmund Husserls phänomenologische Archäologie*, in K. Ebeling, S. Altekamp (a cura di), *Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Künsten und Medien*, Fischer, Frankfurt a.M., pp. 98-117.
- Hintikka, J. (1977), "Cogito, ergo sum: Inferenza o operazione?", trad. it. a cura di A. Lupoli, *Cartesio*, a cura di G. Gori, ISEDI, Milano, pp. 143-178.
- Hegel, G.F.W. (1967) *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, t.2, trad. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze.
- Husserl, E. (1968), *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerung an Husserl*, a cura di R. Ingarden, Nijhoff, Den Haag.

- Husserl, E. (2023), *Einleitung in die Phänomenologie. Vorlesung 1912*, a cura di T. Vongehr, Springer, Dordrecht (Husserliana Materialen X).
- Lachterman, D.R. (1989), *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, Routledge, New-York.
- MacDonald, P. (2000), *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*, State University of New York Press, Albany.
- Majolino, C. (2023), *Introduction and First Meditation: Husserl on the Threefold Significance of Descartes' Meditationes*, in D. Se Santis (a cura di), *Edmund Husserl's Cartesian Meditations*, Karl Alber, Baden-Baden, pp. 21-62.
- Manca, D. (2016), *Esperienza della ragione. Hegel e Husserl in dialogo*, ETS, Pisa.
- Manca, D. (2023), *Un'intenzionalità da vero storico? Jacob Klein e la storia come problema fondamentale della fenomenologia di Edmund Husserl*, in D. Manca e D. Se Santis (a cura di), *Edmund Husserl, Jacob Klein. Fenomenologia e metodo storico*, ETS, Pisa, pp. 49-69.
- Marion, J-L. (2009), *Sur la Théologie Blanche de Descartes: Analogie, Création des Vérités Éternelles Et Fondement*, PUF, Paris.
- Marion, J-L. (2021), *Question cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, PUF, Paris.
- Natorp, N. (1978), *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte der Kritizismus*, Gerstenberg, Hildesheim.
- Natorp, (2006) "L'evoluzione di Descartes dalle *Regulae* alle *Meditationes*", trad. it. a cura di R. De Biase, *Archivio di storia della cultura*, vol. 19, pp. 521-36.
- Ricoeur, P. (1979), *Studi di fenomenologia*, trad. it. e cura di C. Liberti e M. Cristaldi, Sortino, Messina.
- Rodano, P. (1995), *L'irrequieta certezza. Saggio su Descartes*, Bibliopolis, Napoli.
- Scaravelli, L. (2007), *Scritti su Cartesio*, a cura di G. D'Acunto, Franco Angeli, Milano.
- Schütt, H.P. (1998), *Die Adoption »Vaters der modernen Philosophie«. Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte*, Klostermann, Frankfurt.
- Siemek, M.J. (1990), "Husserl und das Erbe der Transzendente Philosophie", *Fichte Studien*, vol. I, n. 1, pp. 145-152.
- Summa, M. (2016), *Spatio-temporal Intertwining: Husserl's Transcendental Aesthetic*, Springer, Dordrecht.
- Summa, M. (2020), "Phenomenology of Imagining and the Pragmatics of Fictional Language", *Continental Philosophy Review*, vol. 53, n. 4, pp. 465-486.
- Vanzago, L. (2008), *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca*, Mimesis, Milano.

HUSSERL E L'EMPIRIOCRITICISMO
L'INTERRELAZIONE TRA IO, CORPO E MONDO NELLA COSTITUZIONE DELL'ESPERIENZA

Abstract: *Husserl and Empiricism. The Interrelation between Self, Body and World in the Constitution of Experience*

The contribution investigates the influence of Avenarius and Mach's empiricism on Husserl's phenomenology. Despite his critical reservations, Husserl acknowledges the role of both in anticipating his phenomenological method and appreciates their critique of materialistic metaphysics and the prevailing physicalism in psychology. Phenomenology and empiricism share the goal of a science of conscious experience, free from reductionism and capable of preserving the specificity of its object. Husserl adopts Mach's analyses of the living body and spatial sensations, developing a phenomenology of kinesthesia in which transcendental consciousness, body, and world are fully integrated. This approach influences his theory of constitution, aimed at overcoming Cartesian dualism and adequately accounting for the subject's rootedness in the world.

Keywords: Empiricism, Lived Body, Natural World, Phenomenology, Transcendental Consciousness

A dispetto del suo dichiarato e più volte reiterato intento di differenziare quanto più possibile la sua fenomenologia dal positivismo a lui coevo, rappresentato da Avenarius e Mach, i due grandi esponenti dell'empiricism, Husserl contrae con esso alcuni significativi debiti teorici che attestano in una certa misura dell'appartenenza della fenomenologia a questa tradizione e di una sua almeno parziale dipendenza da essa quanto alle origini. Verso il positivismo Husserl adotta movenze ambigue in cui si mescolano attrazione e timore, vicinanza e volontà di distanziamento, data una comunanza di motivi e metodi che egli tiene a sviluppare autonomamente, in vista dell'obiettivo di incorporarlo e superarlo. In altre parole, la posta in gioco per Husserl è corrispondere all'esigenza della massima aderenza possibile ai dati dell'esperienza, avanzata dal positivismo, in modo ancora più radicale e meglio di quanto non abbia potuto fare esso stesso, che è quanto lo conduce ad affermare in *Idee I*, non senza una certa enfasi, che il vero e autentico positivismo è la fenomenologia. Del positivismo la fenomenologia fa proprio per condurlo alle estreme conseguenze l'appello a una descrizione dell'esperienza pura prima dell'interposizione di ogni teoria e degli stessi pregiudizi naturalistici su cui ancora esso si fonda, decretandone così il rovesciamento, sino a coinvolgere la postura deferenziale nei confronti delle scienze naturali da cui agli occhi di Husserl il positivismo è ancora affetto¹.

L'approssimazione alle cose stesse, perseguita nello sforzo "sempre di nuovo" rinnovato insito nel gesto per forza di cose mai del tutto compiuto della riduzione, la necessità di vincolare ogni giudizio all'imperativo della fedeltà al dato e di rifiutare ogni presa di posizione teorica che possa rappresentarne una distorsione, la volontà di abolire la frattura cartesiana tra coscienza e mondo per riscattare la soggettività da una condizione di estraniamento autoinflitta, l'appello mai intermesso all'evidenza primitiva e originaria della percezione sensibile e degli elementi iletici che la intessono, sono alcuni

* Università degli Studi di Messina.

¹ Husserl (1913), p. 45 (trad. it., pp. 46-47). Come evidenziato da De Palma, l'assunto secondo cui il reale consiste in ciò che è dato ai sensi e si contraddistingue per una struttura indipendente dal pensiero è di chiara ascendenza positivista, come confermato dall'avversione di Husserl contro le derive speculative della tradizione metafisica e dello scientismo, a cui egli oppone l'immediatezza del dato intuitivo (De Palma, 2023, p. 3).

dei tratti fondamentali che accomunano Husserl ad Avenarius e a Mach. Un'esigenza che Husserl condivide con entrambi è l'elaborazione di un'indagine genetico-regressiva animata dall'ambizione di ricondurre tutti i concetti alla loro origine nell'intuizione, per quanto sia declinata in modo differente nell'uno e nell'altro. Laddove Mach individua questo strato primordiale nel flusso anonimo delle sensazioni, che precede ogni distinzione tra soggettivo e oggettivo, conscio e non conscio, mentale e materiale, Husserl lo circoscrive invece alla sfera immanente della coscienza, fonte di ogni atto intuitivo, e dilata i limiti dell'intuizione, non più delegata alla mera apprensione di individui particolari, per elevarla al rango di visione di essenze. La costituzione degli oggetti a partire dall'ordine di legalità imposto dalla coscienza è al tempo stesso, nel quadro dell'indagine trascendentale, autocostruzione, ed è a partire dalle operazioni della coscienza che ogni conoscenza relativa a quanto è dato va giustificata nella sua pretesa di verità².

Husserl si confronta ripetutamente nel corso della sua carriera filosofica con i testi di Mach e Avenarius e intrattiene col primo relazioni epistolari ed accademiche³. L'influenza di Mach sull'opera di Husserl è da ravvisare anzitutto nella *Filosofia dell'aritmetica*⁴, in cui egli impiega il concetto di "momento figurale" in analogia a quello di *Gestalt* introdotto da Ehrenfels⁵ e agli aspetti qualitativo-formali già evidenziati da Mach nell'*Analisi delle sensazioni*⁶, grazie a cui siamo in grado di riconoscere la similitudine tra due figure geometriche o di identificare una melodia come la stessa anche se eseguita in chiavi o con strumenti diversi. L'origine dei concetti numerici è da ricondurre all'atto del "collegare", che rende possibile l'intuizione immediata di quantità numeriche non necessariamente convertibili in concetti, quali una fila di soldati, un mucchio di mele, un viale alberato ecc., senza che sia necessaria un'enumerazione completa di tutti i loro singoli membri. In un passo tratto dalla stessa opera, in cui Husserl esprime il suo rammarico per non aver potuto leggere l'articolo di Ehrenfels prima della pubblicazione del suo volume, egli dichiara di aver letto con grande attenzione l'*Analisi delle sensazioni* di Mach e di riconoscerne l'influenza⁷.

Husserl torna a misurarsi con l'empiricriticismo, assumendo stavolta un'attitudine decisamente critica verso di esso, nel nono capitolo dei *Prolegomeni alla logica pura*⁸, che costituisce di tale confronto il documento più rilevante da lui pubblicato in vita. Husserl discute qui il principio di economia del pensiero formulato da Mach, che equipara le leggi logiche e le teorie scientifiche a strumenti economici che fungono da abbreviazioni di

² Per queste osservazioni v. Sommer (1985), pp. 10-13 e Sommer (1987), pp. 368-371.

³ Husserl legge già nel 1886 l'*Analisi delle sensazioni*, su cui tiene diversi seminari (1903/1904 e 1911). Nella biblioteca di Husserl è presente la seconda edizione di quest'opera (1902), abbondantemente sottolineata e annotata. Di Avenarius Husserl legge nel 1899 *Filosofia come pensiero del mondo secondo il principio del minimo dispendio di forza* e nel 1902 il *Concetto umano di mondo*, dedicando particolare attenzione al tema dell'esperienza originaria, come risulta dalle numerose annotazioni riportate sulla sua copia personale.

⁴ Husserl (1891), pp. 206 ss. (trad. it., pp. 248 ss.). Come riferito da Ierna (2009, pp. 491 ss.), Husserl aveva impiegato il termine "*Gestalt*" in ispirazione diretta a Mach già in un corso sul concetto di numero tenuto nel semestre invernale 1889/1890 (pubblicato in Husserl 2005).

⁵ Ehrenfels (1890).

⁶ Mach (1886), pp. 232 e 235 (trad. it., pp. 251 e 253). Come riportato da Mulligan e Smith (1988, p. 129), il problema delle qualità formali e delle percezioni complesse è ben presente a Mach già vent'anni prima della pubblicazione dell'*Analisi delle sensazioni*. In un articolo intitolato *Osservazioni sulla teoria della visione spaziale*, Mach (1865) riconduce la nostra capacità di riconoscere figure spaziali differenti alla funzione ausiliaria svolta dalle "sensazioni muscolari", ossia le cinestesie, anch'esse intese come sensazioni elementari, del tutto sufficienti a garantire l'apprensione dell'unitarietà dei complessi sensoriali a cui sono associate.

⁷ Secondo Sommer, già queste considerazioni sono sufficienti per individuare nell'empiricriticismo di Mach la radice comune della teoria della *Gestalt* e della fenomenologia (Sommer, 1987, pp. 112-114). Sull'influenza di Mach sul giovane Husserl v. inoltre Soldinger (2010), p. 200, Fisette (2012), p. 61, Fisette (2018), pp. 40-41.

⁸ Husserl (1900), pp. 196-213 (trad. it., pp. 201-217). Sulla critica husserliana al principio dell'economia del pensiero, si veda Fisette (2012), pp. 66-72; Bucci (2015), pp. 405-406; Soldinger (2010), pp. 194 e 201; Guidetti (2021), pp. 83-85.

insiemi di esperienze possibili. Husserl è certo disposto a riconoscere i meriti e la legittimità di un'indagine empirica, mirante a ricondurre gli strumenti metodologici della logica e della matematica alle loro origini antropologiche, psicologiche e biologiche. Il principio di economia del pensiero riveste un'utilità indubbia, nella misura in cui consente di rappresentare quanti più fatti possibile in un unico processo mentale, e trova legittima applicazione nelle procedure algoritmiche adoperate in logica e matematica.

Tuttavia, l'adozione di tale principio concerne solo gli aspetti tecnici e strumentali della logica e della conoscenza scientifica e non è in grado di fondarne la portata veritativa. Difatti, tale indagine confonde il piano fattuale della genesi empirica dei concetti logico-matematici con quello ideale della loro validità normativa, ed è pertanto del tutto irrilevante ai fini della fondazione di una teoria della scienza, giacché rende impossibile distinguere rigorosamente tra la contingenza a cui è esposto il sapere naturale del pensiero comune e i vincoli di necessità a cui soggiace il sapere scientifico. All'approccio psicologico-genetico va dunque abbinato quale suo momento complementare quello descrittivo della fenomenologia, che si rivolge ai contenuti ideali della logica pura. Al netto delle sue riserve verso la psicologizzazione dei principi logici, è comunque indubbio come Husserl condivida col principio di economia del pensiero l'esigenza di ricostruire l'impresa della conoscenza nei termini di un processo di progressivo adattamento dei pensieri ai differenti ambiti di manifestazioni fenomeniche. In questo senso, non sussiste frattura di sorta tra la prassi dell'esperienza ordinaria e la prassi scientifica – assunto, questo, che Husserl sarebbe ben disposto a sottoscrivere⁹.

Le notazioni di schietto tenore polemico verso l'empiriocriticismo contenute nei *Prolegomeni* hanno certamente contribuito ad occultarne il ruolo precorritore svolto nei confronti della fenomenologia e a enfatizzare più le differenze che le affinità tra i due indirizzi di pensiero. A dispetto delle ipoteche naturalistiche che gravano sulla loro filosofia e che Husserl stesso ha evidenziato a più riprese, Avenarius e Mach possono essere considerati genuini precursori della fenomenologia, tanto più se si tiene conto di come essi si siano distanziati dai pregiudizi scientifici che derubricano il soggetto d'esperienza e il suo mondo a epifenomeno privi di autonoma consistenza¹⁰. Come Avenarius e Mach, così anche Husserl ascrive la scissione tra soggetto e mondo e la loro reciproca estraneità all'avvento dell'immagine scientifica del mondo, che riduce la “vera” realtà a un reticolo di connessioni tra particelle elementari impercettibili, di cui il mondo dell'esperienza sensibile non sarebbe che una parvenza soggettiva, determinata causalmente da essa¹¹.

Il ritorno alla dimensione dell'esperienza pura e al mondo dell'atteggiamento naturale che in essa si dischiude richiede quale passo preliminare la messa in opera del dispositivo della riduzione fenomenologica, perché questa scena possa essere restituita nelle sue fattezze genuine liberandola dalle superfetazioni metafisiche e teoriche che la occultano. Nelle lezioni su *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Husserl individua nel monismo sensistico di Mach e nello slancio antimetafisico che anima la critica dell'esperienza pura di Avenarius il «primo germe» della riduzione fenomenologica, giacché tanto l'uno quanto l'altra condividono con essa l'esigenza di riguadagnare un accesso immediato al «campo della pura corrente di coscienza»¹². Nelle *Conferenze di Amsterdam*, incluse nelle lezioni sulla psicologia fenomenologica, Husserl riconosce a Mach il merito di avere tra i primi impiegato il metodo fenomenologico, e rivendicato la necessità di indagare i dati psicologici nel loro offrirsi a un'intuizione immediatamente evidente, in reazione all'astrattezza e all'attitudine costruttivista di molte teorie

⁹ Su questo specifico elemento di affinità tra l'empiriocriticismo e Husserl hanno attratto l'attenzione Lübke (1960), pp. 14 ss. e Sommer (1985), pp. 176-177.

¹⁰ Cfr. Lübke (1960), pp. 12 e 31.

¹¹ Cfr. Sommer (1985), pp. 79 ss.

¹² Husserl (1910/1911), p. 180 (trad. it., p. 68). Sulla necessità di un confronto sistematico tra la fenomenologia e l'empiriocriticismo, si veda Costa (2008), pp. XVIII ss. e XXVIII ss.; sul ruolo precorritore del secondo nei confronti della prima, si veda Costa (2024), pp. 89 ss.

contemporanee, di cui Husserl stigmatizza il ricorso indiscriminato a vuoti formalismi matematici¹³.

Fenomenologia ed empiriocriticismo militano entrambi sullo stesso fronte nella lotta comune contro il naturalismo invalso nelle scienze psicologiche, che nega la realtà autonoma dei dati della coscienza immanente per convertirli in fatti fisiologici e fisici. Viceversa, si impone per entrambi la necessità di elaborare una nuova scienza della coscienza che salvaguardi la specificità del suo oggetto senza indulgere a tentazioni riduzionistiche. L'intransigente antinaturalismo che anima le pagine di opere come la *Filosofia come scienza rigorosa*¹⁴ trova un parallelo nell'attacco sferrato da Mach nelle *Osservazioni preliminari antimetafisiche* che aprono la sua *Analisi delle sensazioni* contro la rozza metafisica materialistica che si era imposta nella Germania del XIX secolo a opera di Büchner, Vogt, Moleschott, Haeckel e Ostwald e contro l'indebita estensione del paradigma fisicalistico a ogni ambito delle scienze naturali. In termini analoghi, la *Critica dell'esperienza pura* di R. Avenarius si esprime a favore dell'esigenza critica di ripensare la scienza nei suoi presupposti metodologici disincrostandola da superfetazioni metafisiche¹⁵.

L'empiriocriticismo di Avenarius e Mach, inoltre, ha svolto un ruolo di primaria importanza sulle ricerche condotte da Husserl intorno al tema della costituzione tra il 1907 e il 1913, che rappresentano un tentativo di riforma del cartesianesimo che prenda congedo dalle ipoteche dualistiche da cui questo è affetto e sia in grado di render conto del radicamento del soggetto nel mondo e della sua dimensione incarnata, e preludono alla fenomenologia genetica sviluppata in modo più esplicito a partire dagli anni Venti. A questo tema, rimasto per lo più in ombra nella letteratura su Husserl e l'empiriocriticismo, a parte qualche raro accenno, saranno dedicate le pagine seguenti di questo contributo.

L'opera di Mach costituisce un precedente importante per le analisi husserliane sulla costituzione del corpo vivo e dello spazio orientato che si dischiude a partire dal punto centrale assoluto che esso occupa. In consonanza con Mach, di cui riprende le analisi sulle sensazioni spaziali, Husserl individua nelle cinestesie del corpo vivo, in special modo quelle oculari e locomotorie, il fattore fondamentale che presiede alla strutturazione dei campi percettivi e alla genesi di uno spazio prospettico e anisotropo che presenta più di un'affinità con lo spazio fisiologico di Mach, e che, come questo, è la base su cui si costituisce per via di approssimazioni progressive lo spazio oggettivo della geometria. In termini più generali, Husserl prospetta sulla falsariga di Mach una «fenomenologia della cinestesica»¹⁶ rivolta a evidenziare come siano le capacità sensorimotorie del corpo vivo a garantire la presa della coscienza sulla realtà oggettiva.

In questa prospettiva, il corpo vivo è esso stesso parte integrante della coscienza trascendentale, e funge da fondamentale termine mediatore perché questa possa dischiudere a partire dalle sue operazioni uno spazio ambientale e mondano trascendente coestensivo ai suoi poteri intenzionali, sorretti e indirizzati verso di esso dalle cinestesie corporee. Le considerazioni che Husserl svolge sul ruolo del corpo vivo nella costituzione del nostro mondo d'esperienza risentono con certezza ben documentabile dell'influenza esercitata su di esse dalla sua opera. A partire dalle lezioni su *La cosa e lo spazio*, Husserl delinea una teoria dell'esperienza articolata secondo la tripartizione di io cosciente, corpo e mondo fisico che esibisce rimarchevoli analogie con quella prospettata da Mach nei capitoli iniziali dell'*Analisi delle sensazioni* e di *Conoscenza ed errore*¹⁷.

¹³ Husserl (1928), p. 302.

¹⁴ Husserl (1911).

¹⁵ Lübke (1960), p. 19.

¹⁶ Lübke (1960), trad. it., pp. 30-31.

¹⁷ Nel 1907, l'anno a cui risalgono le lezioni su *La cosa e lo spazio*, Husserl si confronta assiduamente con *L'analisi delle sensazioni*, *Conoscenza ed errore* e *I principi della teoria del calore*, e redige una serie di annotazioni sui temi dell'io, del corpo vivo e della visione naturale del mondo, contenute nei manoscritti K II 4 (pp. 126 ss. e 164 ss.) e A VI 18 (83a-83b). Quest'ultimo manoscritto, datato 1925 ma risalente molto

Mach suddivide le aggregazioni a cui danno vita quelli che egli ritiene i costituenti elementari della realtà in tre macroinsiemi, ossia i corpi inanimati (*Körper*), i corpi fisiologici (*Leiber*) e gli stati psichici, che comprendono i soli elementi a meritare la qualifica di sensazioni, attribuite a un io quali sue proprietà specifiche. Le sensazioni possono essere assunte assieme al loro substrato fisiologico in contrapposizione ai soli corpi fisici, oppure per sé sole in contrapposizione al "mondo oggettivo" che comprende tanto i *Körper* quanto i *Leiber*. Il corpo fisiologico non si distingue dagli altri corpi fisici se non in virtù di un maggior grado di recettività e della disposizione ad essere modificato in maniera significativa da stimolazioni provenienti da altri corpi. A rigore, anche i *Körper* condividono infatti queste proprietà: la sola differenza con i *Leiber* consisterà dunque nel grado e nell'intensità con cui il fenomeno si manifesta¹⁸.

La visione del mondo immediata di cui ciascuno di noi è provvisto e che funge da presupposto per ogni ulteriore conoscenza si sviluppa dunque dall'esperienza primaria e basilare del trovarmi circondato da corpi, animati e non animati, che *non* sono il mio. Percepisco sì il mio corpo come un oggetto fisico che ricopre una porzione delimitata dello spazio sensoriale, «*accanto e fuori* dagli altri corpi»¹⁹, ma al contempo rilevo in esso una serie di peculiarità che lo distinguono da ogni altro. Anzitutto, il mio corpo esibisce sensazioni assenti negli altri corpi con cui vengo in contatto e, in secondo luogo, si mostra rispetto a essi in una prospettiva del tutto differente e in modo singolarmente incompiuto, dato che non posso vederne il volto, la nuca e le parti posteriori, e si sottrae in gran parte anche all'esplorazione tattile. In compenso, il mio corpo è l'unico che posso muovere volontariamente e spontaneamente, in modo tale che ogni mia intenzione motoria è passibile di tradursi nell'effettivo movimento corrispondente, e l'unico in cui ogni contatto con un corpo esterno suscita cambiamenti di entità ben maggiore rispetto a quelli che vediamo accadere negli altri²⁰.

Inoltre, nell'osservare altri corpi umani simili al mio, sono indotto ad attribuire loro per analogia gli stessi tipi di vissuti che sono connessi col mio. Su questa base, definisco fisico è ciò che è presente a tutti i corpi, e psichico ciò che è presente a uno solo. Quanto mi è dato nel mio spazio d'esperienza non dipende solo dalle connessioni reciproche che sussistono tra i dati che ritrovo in esso, ma anche dal dato del mio corpo, per cui il principio della connessione funzionale degli elementi vale tanto per i dati interni all'insieme U del mio corpo quanto per quelli esterni a esso. Gli elementi che costituiscono i fattori di base (dell'esperienza) del mondo e a cui Mach riconduce ogni dato fenomenico dipendono da circostanze tanto interne quanto esterne al mio corpo, per cui essi sono comuni sia all'ambito fisico sia a quello psichico. Anche i vissuti più complessi, che danno vita agli strati superiori della nostra vita psichica, quali ricordi, rappresentazioni, volizioni, sentimenti e concetti, derivano da tracce preesistenti di sensazioni e si costituiscono su di esse. L'io coincide così, in un senso più ampio rispetto all'io limitato al proprio corpo, con la totalità dello psichico: l'osservazione delle connessioni vigenti tra gli elementi presenti nel mio campo visivo comporta il passaggio dalla fisica a quello della fisiologia e della psicologia, come se il mondo esterno mi trapassasse la pelle sino a rendermi parte integrante di esso. Così, il confine che delimita l'insieme U non è più circoscritto alle frontiere anatomiche del corpo, ma può dilatarsi sino a ricomprendere al suo interno lo stesso mondo, per cui esso, più che circondare l'io e la coscienza, li attraversa e li interseca²¹.

L'esperienza immediata che il soggetto ha di sé e del suo ambiente circostante che si dischiude a partire dalla sua prospettiva di osservatore incarnato è illustrata

probabilmente al 1907, è di particolare interesse: qui Husserl annota alcuni passaggi tratti dal primo capitolo di *Conoscenza ed errore*, vertenti sul tema del corpo vivo, di cui è più che lecito supporre un'influenza diretta sulla riflessione husserliana intorno allo stesso tema. Su queste notazioni cfr. Soldinger (2010), pp. 202-203.

¹⁸ Mach (1886), pp. 6-8 (trad. it., pp. 42-43).

¹⁹ Mach (1905), p. 5 (trad. it., p. 7).

²⁰ Mach (1886), pp. 15-16 (trad. it., p. 49); Mach (1905), pp. 5-6 (trad. it., p. 7).

²¹ Mach (1886), p. 16 (trad. it., p. 49); Mach (1905), pp. 6-9 e 63-64 (trad. it., pp. 8-11 e 65-66).

graficamente nell'autoritratto invertito dell'io, riprodotto da Mach nelle prime pagine dell'*Analisi delle sensazioni* per rispondere a mo' di parodia alla questione dell'autointuizione di un Io che si pretende del tutto sganciato dal mondo e denunciarne la fatuità. Il disegno mira anzitutto a evidenziare la contrapposizione tra l'immagine fenomenologica immediata che il soggetto ha di sé e la scissione dualistica tra soggetto e mondo introdotta dalla filosofia della conoscenza e dalla psicologia ottocentesche, eredi del cartesianesimo, smentita dall'evidenza immediata, che anche Husserl sarebbe ben disposto a sottoscrivere, per cui anche il più elementare atto di visione comprende simultaneamente il soggetto incorporato e il mondo che esso abita²².

La posizione dell'occhio e del corpo definisce la linea di fuga prospettica lungo cui si orientano e dispongono le percezioni visive per dar luogo, nel corso dei nostri adattamenti psicofisiologici, allo spazio fisiologico, che a differenza di quello geometrico è asimmetrico, anisotropo e disomogeneo, in quanto determinato da un sistema di coordinate relativo al luogo occupato di chi osserva. Per questo, allo sguardo ingenuo e al contempo spregiudicato dell'osservatore che intende produrre un'immagine fenomenologicamente aderente a "ciò che vede di sé", si offre la scena descritta nel disegno di Mach. Scopriamo dunque che lo spazio non è un sistema di riferimento assoluto costituito da coordinate fisse, ma un elemento covariante rispetto alla nostra posizione. Reciprocamente, che io veda "qualcosa" in un'esperienza fenomenologicamente immediata ed evidente, attesta del mio trovarmi situato in un mondo che non coincide col mio corpo, ma del quale al contempo questo è parte integrante. Dal punto di vista di tale fenomenologia, non si dà un mondo senza un soggetto corporeo che vi sia già insediato, né all'inverso si dà un soggetto che non si trovi già in un mondo. Soggetto e mondo sono i termini di due esperienze equioriginarie o, per meglio dire, sono entrambi già sempre fusi in una stessa esperienza che si offre nel mondo in cui viviamo nell'atteggiamento naturale.

L'espedito grafico machiano rende evidente lo statuto ambiguo della percezione di sé, che, a differenza della percezione di un oggetto qualunque, comporta la reduplicazione dell'Io in un soggetto e un oggetto e il rimando incessante dall'uno all'altro in un processo di iterazione che rigenera di continuo questa relazione contraddittoria, senza che lo sguardo dell'osservatore possa soffermarsi solo su ciascuno dei due aspetti presi singolarmente, o su entrambi simultaneamente, come accade nelle figure bistabili. Al paradosso della scissione tra Io-soggetto e Io-oggetto insita in questo reperto esperienziale il cartesianesimo tenta di porre rimedio, sganciando il soggetto così come si offre nell'intuizione immediata e quotidiana che ne abbiamo proprio da ciò che ne consente l'oggettivazione, ossia il corpo vivo, per convertirlo in un puro Io isolato, disancorato dal mondo e deprivato di estensione e localizzazione spaziale²³.

Contro il dispositivo dualistico della separazione tra un soggetto disincarnato e un corpo individuato in termini fisicalistici esclusivamente dall'estensione materiale e dal suo funzionamento meccanico, Husserl si appropria delle suggestioni provenienti dall'empirio-criticismo per imprimere al "suo" cartesianesimo una riforma radicale mirante a evidenziare come la soggettività e la coscienza siano da intendere non come un punto egologico contratto in se stesso e inesteso, ma come un campo esperienziale concreto, in cui si costituiscono all'interno della sua dimensione immanente il mondo e gli oggetti che lo popolano grazie al fondamentale ruolo di intermediazione svolto dal corpo vivo. Come Mach e Avenarius, anche Husserl nelle *Lezioni* del 1910/11 assume quale base di partenza delle sue analisi l'esperienza immediata che il singolo soggetto ha di se stesso nell'atteggiamento naturale pre-fenomenologico in quanto io empirico, nella sua appartenenza alla natura spaziotemporale grazie alla sua connessione al corpo vivo, a cui tutti i vissuti di coscienza, a partire da quelli percettivi, sono inestricabilmente

²² Questa interpretazione è stata suggerita da Lübke (1960), trad. it., p. 31, che vede nell'enfasi sull'appartenenza reciproca tra soggetto e mondo un forte tratto di comunanza tra Mach e Husserl.

²³ Sulle implicazioni dell'autoritratto invertito di Mach, si veda Sommer (1987), pp. 18-29.

connessi²⁴. Qui Husserl riprende il concetto naturale di mondo delineato da Avenarius nella sua *Critica dell'esperienza pura*²⁵, definito sulla base della mutua relazione tra un soggetto d'esperienza concreto, prima della sua riduzione a pura interiorità in cui si avvicinano rappresentazioni resecate da ogni riferimento della realtà, e il mondo-ambiente di cui esso è sin dal primo momento parte integrante²⁶.

Nell'orizzonte pre-teorico che contraddistingue l'apprensione di se stesso e del proprio mondo, l'io si scopre anzitutto dotato di un corpo vivo, situato al centro di un mondo-ambiente circostante limitato, che è solo una porzione dello spazio complessivo²⁷. Il corpo vivo si distingue da ogni altro oggetto per il fatto di essere sempre presente in ogni campo percettivo dato di volta in volta in quanto «costante membro centrale dell'apprensione dell'ambiente circostante delle cose»²⁸. Husserl sottolinea che, sotto il profilo della sua costituzione in quanto cosa materiale tra le altre, il corpo vivo si offre alla percezione secondo una prospettiva molto più limitata rispetto agli altri oggetti. Se posso modificare liberamente la mia posizione di fronte alle cose, in modo da poterle cogliere da ogni possibile punto di vista, non posso invece allontanarmi dal mio corpo vivo né tanto meno girarvi intorno in modo da vederlo o toccarlo da tutte le parti. Di esso posso vedere solo una porzione circoscritta al lato frontale e mi sfugge quasi totalmente il viso, a eccezione di parte del naso e delle orbite sopraciliari, mentre tutto il resto sfugge ai margini del mio campo percettivo. Posso inoltre allontanare dal tronco le mie membra solo entro un raggio estremamente ridotto²⁹. «Lo stesso corpo vivo, che mi serve da mezzo percettivo, mi è d'ostacolo nella percezione di se stesso ed è una cosa costituita in un modo curiosamente incompiuto»³⁰.

La caratterizzazione che Husserl offre della nostra apprensione ordinaria del corpo presenta in tutta evidenza dei forti tratti di affinità con le osservazioni espresse da Mach citate in precedenza, e sembra ricalcare sino nei minimi dettagli la scena effigiata nell'autoritratto invertito dell'*Analisi delle sensazioni*. Peraltro, il contesto teorico in cui Husserl le riprende è di impianto ben differente. Husserl concorda certo con Mach quanto all'esigenza di orientare l'indagine sulle sensazioni in direzione dell'obiettivo di evidenziare l'ordine di connessione in cui esse si presentano nella percezione e nella conoscenza ordinaria³¹. Tuttavia, la coscienza, il corpo vivo e gli oggetti mondani non sono riducibili ad aggregati di sensazioni legati solo da relazioni funzionali, per quanto si tratti di ricostruirne il processo di costituzione a partire dai materiali ilectici di cui consistono. Irrinunciabile sotto questo riguardo è la prestazione sintetico-unificante di un'intenzionalità che promana anzitutto dalla coscienza e la qualifica sia nelle sue funzioni sia nel suo assetto strutturale.

Se in Mach le sensazioni si connettono grazie alla funzione sintetica esercitata dai concetti che li stabilizzano in complessi ben delimitati, in Husserl esse si presentano sin dall'inizio organizzate in forme unitarie, irriducibili ai componenti di base. Questo vale anzitutto per i vissuti di percezione, unitamente ai rispettivi campi sensoriali, e per gli oggetti che essi costituiscono, così come per l'intera scena percettiva in cui questi sono iscritti, ivi compreso lo stesso corpo vivo come organo unitario di sensazione e di movimento. Il corpo vivo non si limita a reagire a questo o a quello stimolo isolato, giacché le sue risposte sono organizzate in un sistema "locale" secondo modalità strutturali che riflettono le determinazioni spaziali ed estensionali del sistema dei corpi fisici. Gli stimoli non sono correlati a singole sensazioni, ma inducono piuttosto una

²⁴ Husserl (1910/1911), pp. 141-142 (trad. it., pp. 31-32).

²⁵ Avenarius (1888/1890). Sulla rilevanza del confronto con l'empirio-criticismo nella genesi e nello sviluppo del concetto husserliano di mondo della vita e sull'affinità con quello di mondo naturale di Avenarius cfr. Söldinger (2010) e Bucci 2015, pp. 412-414.

²⁶ Lübbe (1960), trad. it., p. 25.

²⁷ Husserl (1910/1911), p. 113 (trad. it. p. 6).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Husserl (1907a), pp. 280-281 (trad. it., pp. 341-342).

³⁰ Husserl (1952), p. 159 (trad. it., p. 161).

³¹ Lübbe (1960), trad. it., p. 24.

ristrutturazione globale dei campi sensoriali di cui il corpo vivo è latore, per cui esso è irriducibile a un aggregato puntillistico di sensazioni che si presentino in ordine sparso, ma costituisce una totalità integrata di stati sensoriali complessivi, dipendenti ognuno dal sistema di circostanze reali a esso inerenti³².

La forma basilare di organizzazione che presiede alla costituzione degli oggetti d'esperienza è quella del flusso della coscienza temporale, la cui coesione è garantita da un'intenzionalità longitudinale che attraverso il meccanismo della ritenzione connette i molteplici contenuti sensoriali per unificarli in complessi sintetici. Secondo Sommer³³, è il trapasso dalla sensazione originaria alla ritenzione a sancire l'avvento dell'intenzionalità e l'inizio del processo di formazione degli oggetti e delle loro proprietà. Gli oggetti fungono poi da poli di riferimento a cui si riferisce un'intenzionalità verticale, grazie a cui essi sono posti in quanto cose trascendenti. A differenza di Mach, Husserl non contempla la possibilità di un flusso iletico puro, dato che il flusso di coscienza è già sin dal principio costituito come una totalità coesa e organizzata.

Husserl, in effetti, prospetta uno scenario analogo a quello del flusso machiano di sensazioni pure, senza con ciò necessariamente proporre quella che secondo Sommer, non senza una certa esagerazione, ammonta a una "riduzione sensistica", a cui Husserl si sarebbe sottratto per abbracciare risolutamente il suo progetto trascendentalista. Nelle lezioni su *L'idea della fenomenologia*³⁴, e in quelle su *La cosa e lo spazio*³⁵ di cui esse sono l'introduzione, Husserl intende tale possibilità solo come una *reductio ad absurdum*. Particolarmente istruttiva è la *Considerazione conclusiva* delle seconde. Per quanto il «caos assurdo» del flusso di coscienza indifferenziato in cui scorrono solo sensazioni non esibisca ancora nulla che meriti la qualifica di oggetto, le sensazioni stesse sono nondimeno un "qualcosa" che si offre in datità immediata ed è lecito supporre che esse decorrano in molteplicità organizzate secondo certe regolarità, per quanto approssimative e grossolane possano essere e diano luogo a successioni casuali e contraddittorie. Nella *Urszene* primaria di questa coscienza ridotta a sensibilità pura, le sensazioni si organizzano così in complessi di manifestazioni percettive, anche se le cose non si sono ancora stabilmente costituite in esse e non vi sia alcuna necessità a priori che ciò avvenga, date le contraddizioni e gli esiti delusionali in cui i nostri decorsi esperienziali spesso incorrono. Tuttavia, che una percezione trovi conferma o smentita non ne intacca il carattere razionale, nella misura in cui è motivata, né tale pretesa ha minor valore per il fatto di non vigere in modo assoluto.

Così, la portata posizionale e la pretesa di validità degli atti percettivi sono assimilate da Husserl, che qui riprende un motivo machiano, a una forza che può imporsi rispetto ad altre o esserne sopraffatta. Husserl identifica questa forza con l'esperienza stessa che facciamo del mondo, che sola garantisce della sua esistenza e va accrescendosi e corroborandosi man mano che le nostre percezioni trovano adeguato riempimento e si inscrivono in decorsi concordanti, sino a metter capo a strutture unitarie ben formate. Una possibilità percettiva è tuttavia fondata solo nel momento in cui intrattiene una relazione funzionale – nozione, anche questa, che è un evidente prestito machiano – con le circostanze motivanti delle cinestesie del corpo vivo e delle sue relazioni con i corpi materiali con cui viene in contatto. Husserl sottolinea il carattere empirico e non necessitante di tale relazione funzionale. Se deve sussistere a priori una relazione purchessia tra circostanze cinestesiche motivanti e manifestazioni percettive, questa può tuttavia essere espressa solo nella forma di un giudizio ipotetico: "se x è realmente possibile, anche y lo è". Tra i due membri della relazione sussiste così un vincolo associativo non rigido e non deterministico: supporre che una possibilità percettiva P si realizzi date certe circostanze cinestesiche K, non implica che in analoghe circostanze K¹

³² Husserl (1952), p. 155 (trad. it., p. 157).

³³ Sommer (1985), p. 222 e Sommer (1987), p. 383. Cfr. Husserl (1905).

³⁴ Husserl (1907b), p. 47 (trad. it., pp. 79-80).

³⁵ Husserl (1907a), pp. 289-293 (trad. it., pp. 353-358).

debba seguire per forza P¹, ma solo che questa possibilità acquisisce maggiore probabilità.

Come appare evidente da queste notazioni, è il corpo vivo a garantire alla coscienza il suo radicamento nel mondo e a operare la transizione dal piano dell'intenzionalità longitudinale del flusso di coscienza all'intenzionalità verticale in virtù di cui i complessi sensoriali si polarizzano verso gli oggetti esterni per costituirli a cose trascendenti. In altre parole, la coscienza trascendentale non può essere separata dal corpo vivo che è ricompreso in esso quale sua parte integrante, sia pur depurato da ogni elemento di esteriorità cosale. All'apprensione obiettivante dell'intenzionalità verticale, che presiede alla costituzione della cosa, Husserl affianca così il momento complementare dell'"introiezione" – termine che egli mutuava da Avenarius³⁶ – consistente in una sorta di intenzionalità inversa, in virtù di cui le sensazioni sono riferite al corpo vivo e inscritte nella sua dimensione interna. È grazie all'introeiezione che un corpo cosale qualunque può costituirsi a corpo vivo in quanto sorgente di sensazione e movimento. Obiettivazione e introiezione confluiscono in un unico processo di oggettivazione soggettivante in cui le sensazioni sono apprese sia nella loro inerenza al corpo vivo sia come qualità oggettuali. Il raggio dell'apprensione intenzionale si dirige così simultaneamente verso il corpo vivo e verso la cosa per obiettarli entrambi³⁷.

Degno di nota è come il corpo vivo funga da tramite indispensabile per il processo di obiettivazione, data la sua posizione mediale tra l'interiorità della coscienza e l'esteriorità del mondo: della prima esso condivide il carattere animato, che gli proviene dalle esperienze sensoriali, ormai deprivate del loro carattere fenomenologico una volta introiettate e convertite in stati psichici, e delle seconde l'estensione nello spazio e l'appartenenza a un mondo. Perché possa essere coscienza di qualcosa e, quindi, coscienza intenzionale, la purezza originaria della coscienza deve intorbidarsi e la sua evidenza oscurarsi. Per Husserl, a differenza che per Avenarius, l'introeiezione non è un evento casuale e imprevedibile, ma un fatto razionale, fondato nella stessa costituzione e funzione della coscienza, che deve di necessità integrarsi, senza per questo confondersi, in un corpo vivo animato da una psiche empirica e deporre la sua assolutezza per acquisire cittadinanza in un mondo non da essa creato, ma incontrato³⁸.

La centralità del corpo vivo nel processo di costituzione del mondo naturale e delle cose che lo popolano si manifesta appieno nell'esercizio delle sue capacità cinestesiche e motorie. Le analisi svolte da Husserl sul ruolo delle cinestesie nel modulare i decorsi percettivi per rendere possibile l'apprensione compiuta della cosa nella sua identità e nel dischiudere lo spazio ambientale risentono anch'esse dell'influenza esercitata dal confronto con l'opera di Mach. Husserl si ispira alla fondamentale distinzione machiana tra lo spazio fisiologico dell'apprensione comune e lo spazio metrico della geometria³⁹ e vede nelle cinestesie del corpo vivo il fattore comune alla costituzione di entrambi e alla transizione dal primo al secondo.

Secondo Mach lo spazio fisiologico è il termine di un'intuizione immediata ed è come tale una prerogativa intimamente connessa a una specifica classe di sensazioni, ossia le sensazioni di spazio. In consonanza con Stumpf e contro Kant, egli rifiuta di vedere nello spazio una mera rappresentazione soggettiva, che si contrapporrebbe ai dati sensoriali grezzi come la forma alla materia, ma attribuisce alle sensazioni di spazio un contenuto positivo inestricabilmente connesso alle qualità sensoriali, che è possibile distinguere da queste solo concettualmente, ma non separare di fatto⁴⁰. Mach esemplifica la distinzione

³⁶ Avenarius (1891).

³⁷ Husserl (1907a), pp. 162-163 (trad. it., pp. 198-199).

³⁸ Sommer 1985, pp. 254-256.

³⁹ Come rileva Bucci (2022), già nel suo *Libro dello spazio*, risalente alla metà degli anni '90 del XIX secolo, Husserl (1983) aveva presentato la distinzione tra spazio intuitivo e spazio geometrico ed evidenziato la necessità di adottare una prospettiva genetica nella transizione dal primo al secondo.

⁴⁰ Mach (1886), p. 84, trad. it., p. 110. Sulla distinzione machiana tra spazio fisiologico e spazio geometrico e sulla centralità delle cinestesie corporee nella costituzione del primo, si veda Guidetti (2021), pp. 131-135 e 149-163.

tra i due tipi di spazio in riferimento al modo in cui cogliamo la relazione di somiglianza tra due oggetti dati, come due quadrati uguali, ma disposti diversamente su un piano – uno su uno dei suoi lati, l'altro sul vertice. Il diverso orientamento tra queste due figure ci impedisce di intuirne la somiglianza in modo immediato: solo una volta stabilita per via di misurazione l'identica lunghezza dei lati siamo in grado di apprenderne l'uguaglianza. Per cogliere la somiglianza fisiologica tra due figure geometriche, non basta stabilire la loro corrispondenza in termini di relazioni metriche, interne alle figure stesse, ma è necessario che condividano lo stesso orientamento rispetto alla prospettiva dell'osservatore. La somiglianza fisiologica presuppone il coinvolgimento delle sensazioni spaziali e cinestesiche, per cui l'orientamento e la direzione sono una proprietà delle figure solo in un senso derivato rispetto alla relazione tra il corpo del soggetto della percezione e lo spazio prospettico che si diparte a partire dal centro che esso occupa⁴¹.

Così, è l'esperienza dello spazio qualitativo a fondare la spazialità fisica, e l'estensione qualitativa a precedere quella geometrico-quantitativa. Lo spazio geometrico isotropo rappresenta un'astrazione rispetto a quello fisiologico, da intendere come un campo in cui certi luoghi e posizioni acquisiscono maggior rilievo di altri ed è strutturato secondo relazioni di prossimità e distanza rispetto al soggetto della percezione. Lo spazio fisiologico si costituisce in rispondenza alle cinestesie del corpo organico, grazie a cui percepiamo il movimento come un processo, e non come una mera successione di stati. Per entrare in relazione con gli oggetti a cui rimandano i dati fenomenici immediati, questi devono essere integrati non solo nella dimensione della psiche, ma anche in quella del corpo fisiologico per mezzo delle interazioni propriocettivo-cinestesiche tra l'organismo incorporato e il proprio mondo.

Una descrizione fenomenologicamente attendibile dell'esperienza dello spazio fisiologico e prospetticamente orientato richiede che in essa si tenga conto anzitutto del ruolo svolto dalla struttura corporea del soggetto della percezione: siamo in grado di cogliere relazioni di simmetria e di somiglianza tra gli oggetti solo in riferimento alle coordinate destra-sinistra, davanti-dietro, alto-basso secondo cui il nostro corpo è strutturato, che corrispondono rispettivamente al piano verticale (occhi e mani), al piano laterale (nuca e volto) e al piano orizzontale (vita). In secondo luogo, nella costituzione di tale spazio svolgono un ruolo fondamentale i movimenti corporei e le cinestesie a essi associati⁴².

Lo spazio fenomenico si costituisce nel suo assetto di spazio non-euclideo, prospetticamente deformato e curvato grazie a continue variazioni di distanza tra il corpo del soggetto che percepisce e lo spazio circostante, rese possibili dai movimenti effettuati dal primo. Così, le sensazioni di profondità e quelle cinestesiche non sono fenomeni puramente ottici, ma coinvolgono l'intero corpo in movimento. La percezione della profondità e la visione in prospettiva dipendono dall'ingrandirsi o dal rimpicciolirsi degli oggetti, a seconda che nel corso dei nostri movimenti di locomozione ci avviciniamo a essi o ce ne allontaniamo. È grazie a tali movimenti che si producono le differenti sensazioni che presiedono alla differenza tra la visione degli oggetti lontani e quella degli oggetti vicini. Inoltre, i movimenti di locomozione rendono possibile la transizione dallo spazio sensibile finito, anisotropo e non omogeneo, allo spazio euclideo infinito, isotropo e omogeneo: grazie al fatto che sappiamo di poter eseguire a piacere i nostri movimenti ovunque e in ogni direzione, perveniamo alla determinazione di valori spaziali identici, quali le dimensioni reali degli oggetti e le distanze effettive che intercorrono tra essi⁴³.

Le considerazioni svolte da Husserl ne *La cosa e lo spazio*, nelle *Lezioni sul concetto naturale del mondo* e in *Idee 2* sul ruolo del corpo vivo nell'apprensione della cosa e nella costituzione del mondo dell'esperienza naturale rivelano una notevole somiglianza con quelle di Mach appena riportate. Alla costituzione della cosa e del mondo spaziale presiedono due distinti strati sensoriali dotati di funzioni differenti. Il primo è quello delle

⁴¹ Mach (1886), pp. 86-87 (trad. it., pp. 112-113).

⁴² Ivi, pp. 93-94 (trad. it., pp. 119-120).

⁴³ Ivi, pp. 148-151 (trad. it., pp. 172-175).

sensazioni presentanti (visive, tattili ecc.), che consentono di apprendere tramite adombramenti le proprietà della cosa, mentre il secondo è dato dalle sensazioni cinestesiche, relative ai movimenti corporei, organizzate in serie che orientano in modo libero e spontaneo i decorsi delle prime grazie alla relazione motivazionale che intrattengono con esse. La percezione è così un'unità d'operazione resa possibile dalla relazione motivazionale di condizionalità, esprimibile in termini formali secondo la clausola "se... allora", che sussiste tra sensazioni cinestesiche e sensazioni presentanti.

Tra le due serie di sensazioni, sono quelle cinestesiche a svolgere un ruolo preponderante nel costituire la cosa nella sua identità e nella sua apprensione compiuta, cui possiamo pervenire solo a condizione che essa sia esplorata secondo lati differenti – cioè, se poniamo in movimento i nostri organi sensoriali o se, viceversa, essa si muove intorno a noi. Di fatto, la percezione non consiste in una sequenza di istantanee discrete che risultino in via esclusiva dall'assemblaggio di dati sensoriali, ma è un processo dinamico che chiama in causa le capacità motorie del corpo vivo e dei suoi organi, essenziali per coordinare i materiali sensibili in un decorso coerente e regolato di manifestazioni e nel riferirle allo stesso oggetto. Così, è la transizione da una percezione all'altra in un decorso esperienziale unitario e continuo a costituire l'identità dell'oggetto: la sintesi percettiva soggiace a fondamento della sintesi logica in cui propriamente l'oggetto spaziale viene a profilarsi nella sua identità, nel corso dei movimenti dell'io corporeo e dell'oggetto stesso che mostrano di esso un aspetto per volta e secondo differenti prospettive⁴⁴.

Le cinestesie presiedono inoltre alla costituzione dello spazio ambientale del soggetto incorporato e a quella del mondo naturale. Come Mach, così anche Husserl distingue tra uno spazio prospetticamente orientato, di cui il corpo vivo occupa il punto centrale, e lo spazio obiettivo che ne rappresenta l'espansione e il complemento, e vede nelle cinestesie del corpo vivo il fattore motivazionale che sancisce la transizione dal primo al secondo. Il corpo vivo funge difatti da grado zero dell'orientazione, "qui ed ora" assoluto a partire da cui si istituisce la possibilità dell'intuizione dello spazio e del mondo sensibile nella sua totalità. Tutto ciò che può manifestarsi è, pertanto, sempre e necessariamente situato secondo una determinata relazione orientativa col corpo vivo, quand'anche si trattasse di un oggetto immaginario. Come punto centrale dello spazio ambientale in cui sono situate le cose, il corpo vivo consente di percepire gli altri corpi in relazione orientativa a esso in uno spazio prospettico di coordinate direzionali (destra/sinistra, sopra/sotto, avanti/dietro) e nel tempo (prima/adesso/dopo) che rappresenta una proiezione della sua struttura anatomica e delle sue possibilità motorie.

Il soggetto incorporato può spostare a piacimento tale centro grazie alle sue capacità di movimento spontaneo e alla libertà con cui le esercita, sì da modificare il suo sistema di manifestazioni percettive. Questo punto-zero è relativo rispetto al mondo obiettivo in quanto può essere mutato in continuazione grazie alla capacità di movimento autonomo del corpo vivo, circostanza questa che motiva la distinzione intuitiva tra lo spazio relativo al sistema di coordinate istituito dal corpo vivo e lo spazio assoluto del mondo obiettivo. Per quanto le cose possano essere percepite secondo differenti aspetti e da differenti punti di vista, ognuna occupa nello spazio obiettivo la medesima posizione⁴⁵. Grazie ai movimenti di locomozione che il mio corpo vivo mi rende possibile compiere, posso occupare a piacere ogni luogo dello spazio circostante e farne il centro a partire da cui esso si dispiega e pervenire quindi, nel corso del loro esercizio ripetuto, al concetto di un unico spazio universale obiettivo. In virtù del fatto che circostanze cinestesiche uguali danno luogo a uguali serie percettive, pervengo a determinare la cosa nella sua identità e nella sua identica posizione spaziale pur nell'avvicinarsi delle manifestazioni percettive in cui mi si offre, dato che posso ripercorrere a piacimento gli stessi movimenti che

⁴⁴ Husserl (1907a), pp. 156-157, 175-177 e 181 (trad. it., pp. 191-192, 175-177 e 220-221); Husserl (1952), pp. 56-58 (trad. it., pp. 59-62).

⁴⁵ Husserl (1910/11), pp. 113-114 e 116-118 (trad. it., pp. 6-8 e 9-11).

svolgono rispetto a esse funzione motivante e quindi riprodurre le stesse manifestazioni percettive⁴⁶.

Come rileva Sommer⁴⁷, la teoria della costituzione dello spazio proposta da Husserl è tuttavia affetta da una fondamentale aporia. Per porre le cose nella loro esistenza indipendente ed evidenziarne il carattere di alterità e autonomia rispetto alla coscienza, non basta appellarsi alle cinestesie del corpo vivo. Difatti, le cose sono pur sempre il prodotto di operazioni sintetiche condotte su materiali sensibili che ricadono totalmente nella dimensione interna della coscienza e sono prodotte da essa. Anche la coscienza dello spazio si ridurrebbe a una forma intuitiva pura del senso interno: per quanto apprese nella loro individualità di oggetti estesi nello spazio che occupano in esso una posizione unica, le cose non sono ancora esplicitamente poste nella loro esistenza: solo la posizione della “tesi naturale del mondo” fa del mondo spaziale un mondo effettivamente esistente.

È precisamente sotto questo riguardo che il concetto di mondo naturale mutuato dall’empiriocriticismo di Avenarius viene in soccorso a Husserl. Il concetto di mondo è il correlato intenzionale della posizione d’essere che contraddistingue l’atteggiamento naturale. L’influenza di Avenarius è dimostrata dall’impiego da parte di Husserl di espressioni quali “tesi della visione naturale del mondo” che sembrano riprendere alla lettera analoghi usi terminologici tratti dall’opera del primo. Sono così i concetti di “coordinazione principale tra soggetto e mondo” e di posizionalità, desunti da Avenarius (1891) a svolgere un ruolo fondamentale nel garantire la transizione dall’oggetto immanente, così come si annuncia in una molteplicità di manifestazioni percettive, all’oggetto trascendente. Perché sia possibile porre un oggetto come esistente, non è sufficiente che esso si mostri “in carne e ossa” nella percezione, dato che l’essere non rientra nel novero delle proprietà reali dell’oggetto, ma è necessaria una presa di posizione attributiva che rientra nell’ordine della credenza.

In conclusione, al di là degli apprezzamenti che Husserl rivolge per l’approccio antimetafisico di Mach e Avenarius e delle indubbie influenze che essi hanno esercitato sulla sua teoria della costituzione, incentrata sul ruolo svolto dal corpo vivo nella genesi dell’esperienza del mondo-ambiente naturale, egli non è certo disposto a condividerne l’ispirazione naturalistica e l’attitudine scompositiva. Husserl imputa ad Avenarius di aver inteso in termini solo empirico-fattuali la tesi naturale nel mondo alla stregua di una teoria che sarebbe possibile refutare a favore di altre scientificamente più fondate, laddove essa vige come un dato assoluto e a priori, giacché in essa si sostanzia la nostra credenza ingenua e originaria nell’esistenza del mondo⁴⁸.

Quanto a Mach, il suo riduzionismo fenomenistico finisce col dissolvere sia le esperienze coscienti sia le cose ad agglomerati di elementi sensoriali, laddove sono l’attività concettuale e il linguaggio a identificarle nella loro unità: se il riduzionismo di Mach prevede che ogni enunciato oggetti sia da tradurre in un enunciato su sensazioni, la riduzione fenomenologica, viceversa, mira a restituire ostensivamente l’esperienza di oggetti già compiuti prima dell’ingresso sulla scena del pensiero e del linguaggio⁴⁹. Mentre per Mach è sufficiente la sola descrizione del dato, questa non lo è affatto agli occhi di Husserl, per quanto accurata e rigorosa possa essere. Le componenti iletiche dell’esperienza non possono essere ritratte in presa diretta nel loro darsi immediato, ma sono sin dal principio inscritte in strutture e forme unitarie che presiedono alla costituzione dell’esperienza – tematica, questa, che è pressoché assente in Mach⁵⁰.

La fenomenologia iletica machiana e la fenomenologia di Husserl intrattengono sotto un ulteriore riguardo una relazione di opposizione: se il mito fondativo della prima – la scena originaria delle sensazioni allo stato puro – si deve all’irruzione spontanea di

⁴⁶ Husserl (1907a), pp. 282-284 (trad. it., pp. 343-347).

⁴⁷ Sommer (1985), pp. 268-272.

⁴⁸ Husserl (1910/1911), p. 137 (trad. it., pp. 27-28).

⁴⁹ McGinn (1972), pp. 155-156.

⁵⁰ Hintikka (2001), p. 90.

un'esperienza quasi mistica che presuppone una disposizione alla passività e all'abbandono a ciò che si offre da sé, la rifondazione del cartesianesimo propugnata da Husserl si compie invece nell'esercizio reiterato del gesto della riduzione, che richiede lo sforzo attivo dell'adozione di un atteggiamento riflessivo finalizzato a evidenziare l'intrinseco ordine di strutturazione dell'esperienza cosciente⁵¹. L'indagine di Husserl è orientata nella direzione di rinvenire possibilità eidetiche che obbediscono a regolarità date a priori, per quanto radicate nell'esperienza, il che impedisce di appiattare la sua fenomenologia genetica al livello di una psicologia empirica.

Sebbene Husserl concordi con Mach nel ritenere le sensazioni dati primitivi che non necessitano di essere spiegati quanto a provenienza e origine, per lui le sensazioni sono sin dal principio contenuti soggettivi di un io e di una coscienza già definiti in termini di strutture formali che non risultano dall'assemblaggio di elementi sensoriali. Così, il proclama machiano dell'insalvabilità dell'io, dissolto a un reticolo di relazioni funzionali tra elementi neutrali, è incompatibile con l'impostazione trascendentale a cui Husserl si è sostanzialmente mantenuto fedele nel corso della sua opera: l'io rimane pur sempre il centro di irradiazione delle nostre esperienze e l'istanza costitutiva preposta alla loro sintesi, e sempre all'opera sin nel loro primo annunciarsi.

Bibliografia

- Avenarius, R. (1888/90), *Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, Fues; trad. it. parziale a cura di A. Verdino, *Critica dell'esperienza pura*, Laterza, Bari 1972.
- Avenarius, R. (1891), *Der menschliche Weltbegriff*, Reiland, Leipzig 1905²; trad. it. a cura di C. Russo Krauss, *Il concetto umano di mondo*, Morcelliana, Brescia 2015.
- Bucci, P. (2015), "Husserl e Mach: epistemologia e analisi fenomenologica dei vissuti", *Intersezioni*, vol. 35, n. 3, pp. 405-424.
- Bucci, P. (2022), "La teoria machiana dello spazio e del tempo", *Dialekhestai*, vol. 24, 2022, <https://mondodomani.org/dialekgesthai/articoli/paolo-bucci-03#fn:fn41>.
- Costa, V. (2008), *Introduzione. Il concetto naturale di mondo e la fenomenologia*, in Husserl (1910/1911), pp. XI-XXXIV.
- Costa, V. (2024), *Margini del trascendentale*, Morcelliana, Brescia.
- De Palma, V. (2023), "Husserls Positivismus. Eine Darstellung und Verteidigung", *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 19, n. 6, pp. 1-44.
- Ehrenfels von, C. (1890), "Über Gestaltqualitäten", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. 14, pp. 249-292; trad. it. a cura di E. Melandri, *Le qualità figurali*, in A. Meinong (a cura di), *Gli oggetti d'ordine superiore in rapporto alla percezione interna*, Parerga, Faenza 1979, pp. 111-141.
- Fisette, D. (2012), "Phenomenology and Phenomenalism: Ernst Mach and the Genesis of Husserl's Phenomenology", *Axiomathes*, vol. 22, n. 1, pp. 53-74.
- Fisette, D. (2018), "The Reception of Ernst Mach in the School of Brentano", *Hungarian Philosophical Review*, vol. 69, n. 4, pp. 34-49.
- Guidetti, L. (2021), *Gli elementi dell'esperienza. Studio su Ernst Mach*, Quodlibet, Macerata.
- Hintikka, J. (2001), *Ernst Mach at the Crossroads of Twentieth-Century Philosophy*, in J. Floyd e S. Shieh (eds.), *Future Pasts. The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, New York, pp. 81-100.
- Husserl, E. (1891), *Philosophie der Arithmetik*, a cura di L. Eley, Nijhoff, Den Haag 1970; trad. it. a cura di G. Leghissa, *Filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano 2001.
- Husserl, E. (1900), *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, a cura di E. Holenstein, *Husserliana*, vol. 18, Nijhoff, Den Haag 1975; trad. it. a cura

⁵¹ Sommer (1987), pp. 347 e 375-376. Il riferimento è all'esperienza estatica occorsa al Mach diciottenne, in cui la realtà gli si era manifestata come una massa fluida, compatta e continua di sensazioni, di cui l'io non rappresenta che un complesso particolare, solo dotato di maggior stabilità e coesione: cfr. Mach (1886), p. 24, n. 1 (trad. it., p. 57)

- di G. Piana, *Ricerche logiche. Volume primo. Prolegomeni a una logica pura*, il Saggiatore, Milano 1968.
- Husserl, E. (1905), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, in *Husserliana*, vol. 10, a cura di R. Bohm, Nijhoff, Den Haag 1969; trad. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Angeli, Milano 1998.
- Husserl, E. (1907a), *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, *Husserliana*, vol. 16, a cura di U. Claesges, Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. a cura di M. Averchi e di A. Caputo, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.
- Husserl, E. (1907b), *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in *Husserliana*, vol. 2, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. a cura di A. Vasa, *L'idea della fenomenologia*, a cura di C. Sini, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Husserl, E. (1910/1911), *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910-11*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. 1, 1905-1920*, in *Husserliana*, vol. 13, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 111-194; trad. it. e cura di V. Costa, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, Quodlibet, Macerata 2008.
- Husserl, E. (1911), *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, *Husserliana*, vol. 25, a c. di T. Nenon e H.R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht 1987, pp. 3-66; trad. it. a cura di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Husserl, E. (1913), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1. Halbband: Text der 1.-2. Auflage*, in *Husserliana*, vol. 3/1, a cura di K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. e cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, vol. I, Einaudi, Torino 2002.
- Husserl, E. (1928), *Amsterdamer Vorträge*, in Id., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, *Husserliana*, vol. 9, a cura di W. Biemel, Kluwer, Dordrecht 1995², pp. 302-349.
- Husserl, E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana*, vol. 4, a cura di W. Biemel, Kluwer, Dordrecht 1991; trad. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, vol. II, revis. e cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- Husserl, E. (1983), *Philosophische Versuche über den Raum (1886-1901)*, in *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, *Husserliana*, vol. 21, a cura di I. Strohmeier, Nijhoff, Den Haag; trad. it. a cura di V. Costa, *Libro dello spazio*, Guerini, Milano 1996.
- Husserl (2005), "Vorlesung Über den Begriff der Zahl (WS 1889-1890)", a cura di C. Ierna *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, pp. 278-308.
- Ierna, C. (2009), "Husserl et Stumpf sur la Gestalt et la fusion", *Philosophiques* vol. 36, n. 2, pp. 489-510.
- Lübbe, H. (1960), *Positivismus und Phänomenologie (Mach und Husserl)*, in H. Höfling (a cura di), *Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag*, Francke, München, pp. 161-184; trad. it. di G. Mancuso, "Positivismo e fenomenologia: Mach e Husserl", *Discipline Filosofiche*, vol. 23, n. 1, pp. 9-37.
- Mach, E. (1886), *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Fischer, Jena 1922⁹; trad. it. a cura di L. Sosio, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Feltrinelli, Milano 1975.
- Mach, E. (1905), *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Barth, Leipzig; trad. it. di S. Barbera, *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Einaudi, Torino 1982.

- McGinn, C. (1972), "Mach and Husserl", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 3, n. 2, pp. 146-157.
- Mulligan, K. e Smith, B. (1988), *Mach and Ehrenfels: The Foundations of Gestalt Theory*, in B. Smith (ed.), *Foundations of Gestalt Theory*, Philosophia Verlag, München-Wien.
- Soldinger, E. (2010), *Husserls Auseinandersetzung mit Avenarius und Mach und ihr Verhältnis zur Lebensweltproblematik*, in P. Merz, A. Staiti e F. Steffen (eds.), *Geist, Person, Gemeinschaft: Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Ergon, Würzburg, pp. 189-217.
- Sommer, M. (1985), *Husserl und der frühe Positivismus*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Sommer, M. (1987), *Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

LA HISTORISCHE BESINNUNG DEL VERO ESSERE
L'ATTUALITÀ DELLA TELEOLOGIA FENOMENOLOGICA DI HUSSERL

Abstract: *The Historische Besinnung of True Being. The Topicality of Husserl's Phenomenological Teleology*

Human reason, according to Husserl, is guided by a *telos*, by an entelechy that aims at the progress of human reason itself and that unfolds in history. But if this path is diverted or interrupted by a false entelechy, then teleology loses its goal and the *telos* reverses course towards a “decadent technique” in which the “foundations” and the “sense of reason” are lost and “forgotten”¹. It is the philosophers who have the task of *reactivating* the original teleology and bringing it back into evidence, through a historical awareness of the *telos* that constantly manifests itself in history.

Keywords: Entelechy, Historische Besinnung, Reason, Teleology, Zweckidee

Introduzione. La “ragione assoluta” e la Zweckidee nella/della storia

Muovendo dalla critica ad un’idea di progresso che nasce dall’errata considerazione della ragione umana e dalla arbitraria estensione del metodo razionale a tutte gli ambiti della vita, la teleologia di Husserl indica nell’esercizio della ragione l’originaria finalità di trovare risposte sensate alla luce di un *essere vero* che si palesa, in ogni tempo, come paradigma di validità. Questa ragione ha prodotto idee e spiegazioni del mondo. Tuttavia, sia le une che le altre sono sostenute da una guida implicita, da una Ragione “più alta”² che tutte le sottende. Tale Ragione è il senso, ossia la direzione verso cui la nostra vita è orientata, o l’entelechia che, sotto forma di un’idea propulsiva (*Zweckidee*), muove la storia verso una certa direzione. Essendo spinta da una “ragione assoluta”³, questa idea trainante, per sua natura, secondo il suo senso finale (*Zwecksinn*), mira al progresso della ragione umana stessa. Ma se questo cammino è deviato o interrotto da una falsa idea guida, da una entelechia camuffata, da una ragione che invece di fungere per l’uomo funge per se stessa, e invece che guidare il progresso dell’umanità, è rivolta soltanto al suo progresso, al divenire addirittura indipendente dall’umano, allora la teleologia originaria perde il suo senso per la vita e il suo *telos* inverte la rotta verso una direzione estranea se non dannosa per l’umano stesso. *Riattivare* la teleologia originaria, seguendo Husserl, significa scongiurare questo rischio e ritrovare la via verso il primale senso dell’umano e verso un uso della ragione funzionale all’essere umano e all’ambiente in cui vive.

1. La teleologia immanente alla storia: l’auto-narrazione del senso

È indubbio che il tema teleologico attraversi trasversalmente tutte le opere di Husserl anche quando non è esplicitamente tematizzato⁴. Sua convinzione è che un senso si

* Università degli Studi di Perugia.

¹ Husserl (2013), p. 436.

² Husserl (1954), p. 274 (trad. it., p. 288).

³ Per “ragione assoluta” Husserl intende l’azione universale di una ragione che tramite le idee, opera nella vita umana. Tale ragione è la possibilità di ogni idea, in ogni tempo, e pur «se plasmata da me e da ciascuno di noi perennemente» essa opera «al di fuori della mia volontà personale e di tutte le volontà personali e comunitarie» Husserl (2013), p. 432.

⁴ Nella *Prefazione* alla *Filosofia dell’aritmetica*, Husserl descrive il *desideratum* di scoprire quei «solidi fondamenti» che caratterizzano ogni proposizione matematica, le strutture di senso alla base dell’aritmetica e dei differenti sistemi che si sono susseguiti nella storia. La sua proposta di una «autentica filosofia del calcolo» è dunque quella di cercare la fonte, le «idee guida» che hanno spinto verso la formazione dei differenti concetti aritmetici, per darne una giustificazione oggettiva. «Laddove mi è stato possibile, mi sono sforzato di rendere

esprima nella storia attraverso le idee elaborate nel tempo e che, pertanto, la storia altro non sia che «una costituzione stratificata di formazioni di senso sempre più alte dominata da una teleologia immanente»⁵.

A cominciare dai primordi dell'umanità, a suo avviso, l'essere umano ha cercato di spiegare le cose "ideando" una forma di pensiero, un sapere, una filosofia⁶. Ma in questo suo tentativo, egli ha contemporaneamente segnato un cammino che, dalla sua facoltà di produrre spiegazioni della realtà secondo ragione, si è trasformato in una teleologia, ossia nella esplicitazione o nella auto-narrazione di un senso che va a coincidere con la storia della spiegazione stessa, ossia con la storia di una ragione esplicitata mediante le sue idee. Queste ultime prodotte a spiegazione degli accadimenti, infatti, si sono venute concatenando nella storia dello spirito umano (la cosiddetta "storia delle idee") nella forma di una *tradizione* di differenti nazionalità e popoli che vengono a contatto tra loro, influenzandosi e consolidando quella ricerca comune di un senso, che mira a spiegare *oggettivamente* le cose⁷. La storia diviene così storia della ragione, ossia auto-narrazione della ragione che cerca di offrire una spiegazione sensata dei fenomeni della realtà. Per tali ragioni, «comprendere tale senso significa portare in luce il senso finale (*Zwecksinn*), l'idea finale (*Zweckidee*) dell'umanità, ossia quello che, nella sua presa di coscienza, fa emergere una linea, un cammino della ragione verso la propria consapevolezza»⁸.

Due sono gli aspetti che emergono da tale auto-narrazione della ragione: quello *implicito* o anche *involontario*, in cui l'essere umano, con le sue "formazioni di senso" senza esserne consapevole ha creato una *storia del senso*⁹, e quello più chiaramente *esplicito* nella storia della filosofia, in cui le idee sono state *consapevolmente* prodotte nei sistemi filosofici. A tale riguardo, potremmo dire, una *storia critica delle idee* è, da un lato, la ricostruzione del percorso creato dal susseguirsi di sistemi filosofici in contrapposizione o in continuità tra loro, da un altro, è la riconsiderazione di un unico senso che, in tali differenti sistemi, si è manifestato con la medesima intenzione: la volontà di dire le cose e di spiegare la realtà mediante la facoltà razionale¹⁰.

più scorrevoli le idee guida che ho visto comparire più frequentemente nei vari autori e che hanno determinato le loro convinzioni teoriche [...]; mi sono sforzato poi di fissarle concettualmente in modo netto e preciso al fine di edificare sulla loro base una teoria che fosse il più possibile conseguente» (Husserl, 1970, pp. 5-7; trad. it., pp. 47-50).

⁵ Husserl (1966), p. 219 (trad. it., p. 324). È questo il tema ripreso nelle dissertazioni degli anni della *Crisi*, che Husserl attribuisce alla «forma spirituale dell'Europa» (Husserl, 1954, pp. 314-348; trad. it., pp. 328-360).

⁶ L'ideazione (*Erddichtung*) è quella creazione spirituale, poiesi umana che, da un lato, crea idee e spiegazioni sui fenomeni della natura, dall'altro pretende di giustificare queste ipotetiche spiegazioni e di costruire una storia delle interpretazioni che l'umano stesso ha prodotto (cfr. Husserl, 1993, p. 48; trad. it., p. 135).

⁷ Husserl chiama questa "ragione" «intesa in un primo senso», propria cioè dell'essere umano «che vive nella sua prima naturale storicità o tradizionalità» (ivi, p. 40; trad. it., p. 125).

⁸ Ghigi (2017), p. 11. Si tratta dell'*auto-rischiamento* (*Selbsterhellung*) della ragione, che, secondo Husserl ebbe inizio proprio «nel momento in cui la filosofia si presentò per la prima volta tra gli uomini, mentre prima la loro ragione innata era ancora nello stadio dell'occlusione, in una notturna oscurità» (Husserl, 1954, p. 273; trad. it., p. 287). Come diremo, questo cammino di auto-rischiamento è tuttavia quello di «una teleologia senza compimento», nel senso in cui la ragione si dispiega costantemente e «visibilmente» nella storia in ogni epoca, ma non per giungere ad una determinata conclusione. «Il *telos* non è alla fine, non è la fine del tempo, bensì il motivo trascendentale che anima il tempo e la storia» (Costa, 2023, pp. 104-105).

⁹ Rispetto a questa non consapevolezza da parte dell'essere umano di una costituzione della storia del senso, Husserl afferma: nel progredire della conoscenza «prevale un tratto filosofico proprio nella forma di una teleologia che domina la conoscenza, ma che è concepita in modo, per così dire, non consapevole come idea, ossia non valutata come ideale di conoscenza e non posta come meta suprema della volontà di conoscenza [...]» (Husserl, 1988, p. 170). Ma esattamente a questo obiettivo è rivolta la fenomenologia trascendentale, che ha come scopo finale proprio quello di raggiungere una conoscenza di tale storia per riportare alla luce la genesi delle formazioni di senso o idee. Ciò è possibile, osserva Klein, poiché «ogni "formazione di senso" (*Sinngebilde*) ha la sua essenziale "storia di senso" (*Sinnesgeschichte*), che descrive la "genesì" di quel prodotto mentale. È la "storia" della "formazione" (o "costituzione") di quel prodotto mentale» (Husserl, Klein, 2023, pp. 75-76).

¹⁰ Nella *Presentazione* alla traduzione di *Erste Philosophie I*, Piana sottolinea come tale storia delle idee, nell'intenzione di Husserl, narri la vicenda di uno sviluppo «nel modo del loro primo sorgere e poi nelle varie forme del loro presentarsi e ripresentarsi, nelle posizioni e nelle opposizioni che esse generano. Già per questo

Quella auto-narrazione diviene dunque per Husserl, la “teleologia della ragione”¹¹ ossia la narrazione di un senso guidato dalla ragione umana che ha impresso nella storia coscientemente un *telos* il quale, a sua volta, in modo potremmo dire “non-conscio” o “nascosto” rispetto alle intenzioni, ha delineato parallelamente nella storia la *sua* storia, quella cioè della ragione della teleologia¹².

2. Teleologia della ragione, ragione della teleologia: l'essere vero

L'essere umano è un “essere razionale” = “che si sviluppa” nella storia della sua umanità. Meramente questo? La ragione nascosta, assoluta – esplicita nell'essere umano – diventa ragione umana, che si nasconde in lui. Nella ragione umana, si esplicita l'impulso razionale dell'uomo. Ma nell'Io che fa fenomenologia diviene esplicita, in tutto e per tutto, la “ragione assoluta”: nell'attività fenomenologica l'Io comprende il suo *telos* implicito e costante come impulso assoluto¹³.

La ragione è già da sempre nell'essere umano: egli vive fin dai primordi utilizzando questa facoltà. Nel suo impulso, nei suoi desideri pulsionali, è sempre nascosta l'attività della ragione.

Qui abbiamo la “ragione” nascosta come istinto che è costantemente vivo e di cui l'essere umano è consapevole in quanto proteso verso un orizzonte. Ciò che per l'appunto qui si esplicita è la volontà, che “sa” ciò che vuole, che è istinto, che ha già in mente obiettivi che possono soddisfare tale impulso – grazie a precedenti (simili) soddisfazioni. Queste sono le specificità dell'inizio. L'impulso (però) è universale con orizzonte pulsionale universale. Quindi anche l'impulso particolare “diretto” verso qualcosa, lo è sempre all'interno di un orizzonte¹⁴.

La ragione, sebbene in una forma primordiale e non consapevole di sé, inizia il suo cammino con la presenza dell'essere umano. In ogni suo agire, in ogni epoca della storia, egli ha portato con sé e sviluppato la facoltà della ragione. Anche nella fase iniziale della sua storia, quando era simile agli altri animali, tutto caratterizzato da istinti e impulsi, egli ha espresso, secondo Husserl, una motivazione, una *intenzione istintuale* (*Instinktintention*) guidata dalla ragione¹⁵. Ogni suo obiettivo, in ogni volere, è stato da lui guidato verso la

si può parlare di una *storia* delle idee, una storia che è *critica* proprio perché essa non è semplicemente lasciata a se stessa, ma è sempre filtrata attraverso un problema teoretico dominante» (Piana, 1989, p. 15).

¹¹ Husserl (2013), p. 228.

¹² Questo è un punto fondamentale nella teleologia husserliana. Emerge infatti che la teleologia è espressione, attraverso la ragione, di un altro senso, di una “razionalità più alta” (Husserl, 1954, p. 274; trad. it., p. 288). Fin dall'antichità la spiegazione razionale mette in atto «una considerazione razionale del mondo, libera dai vincoli del mito e della tradizione in generale, una conoscenza universale del mondo e dell'uomo che proceda in un'assoluta indipendenza dai pregiudizi – che giunga infine a conoscere nel mondo stesso la ragione e la teleologia che vi si nascondono e il loro più alto principio: dio» (ivi, p. 5; trad. it., p. 37). Ripercorrere la storia della teleologia e la sua insita ragione significa dunque per la teoresi, portare ad evidenza proprio questo senso nascosto, quello cioè di una *teleologia immanente* impressa nell'*idea di Dio*. «Il problema di dio contiene evidentemente il problema della ragione “assoluta” in quanto fonte teleologica di qualsiasi ragione nel mondo, del “senso” del mondo» (ivi, p. 7; trad. it., p. 38). Due devono essere dunque i sensi di ragione: la *ragione umana* che si dispiega nella storia mediante le idee, e la *ragione assoluta* che si dispiega nella storia attraverso queste idee e quelle metafisiche che cercano di afferrarla nella sua assolutezza (come l'*idea di Dio*) in quanto ragione della ragione o, per l'appunto, *ragione della teleologia*.

¹³ Husserl (2013), p. 225.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Interessante a tal riguardo la distinzione di Nam-In Lee tra istinto (intenzione istintuale) e impulso (forza pulsionale), entrambi essenziali per la costituzione della teleologia trascendentale, ossia di come si è espresso il *telos* nella storia, secondo la filosofia di Husserl. Nam-In Lee sostiene che “l'intenzione istintuale” insieme all'impulso hanno una priorità assoluta nella formazione del *telos*. L'istinto muove *motivato* dalla intenzione mediante una “forza pulsionale” (*Triebkraft*). Tale intenzione dell'istinto è la prima espressione sensata propria di quella *ratio* dei primordi, in cui il *telos* è con-portato nella costituzione in forma passiva (non cosciente). Egli scrive: «Possiamo indicare la teleologia dell'intenzione istintuale *sic et simpliciter* come l'elemento originario

realizzazione di uno scopo e ogni scopo guidato da un'idea, da un volere, a sua volta, ideato e immaginato come realizzazione di uno specifico bisogno.

Tuttavia, nel realizzare i bisogni, usando l'impulso razionale (*Vernunfttrieb*)¹⁶, come lo chiama Husserl, l'umanità ha espresso insieme alla sua volontà anche un'altra storia: quella della ragione che prende avvio con le espressioni istintuali e pulsionali dal singolo essere umano, ma che, per conto suo, va poi verso una sua precisa teleologia, una sua precisa storia che disegna un orizzonte di voleri e di intenzioni, delineandosi poi come l'orizzonte di senso dell'umanità¹⁷. È questo il punto fondamentale per Husserl: la "ragione assoluta" come auto-esplicantesi nella storia attraverso l'essere umano o, come si diceva, come auto-narrazione¹⁸.

Ai primi istinti razionali, propri di una fase che Husserl definisce "ingenua" dell'umanità ancora, cioè non consapevole della forza del suo spirito¹⁹, segue una prima forma di consapevolezza. L'essere umano si ripiega su di sé e, nel riflettere sulle possibilità di realizzare i propri obiettivi, *crea un'altra espressione della ragione: la filosofia come riflessione razionale*, propria dell'*atteggiamento teoretico o contemplativo*. Da qui nasce la scienza, ossia la pretesa di distinguere il vero dal falso e di fondare la vita umana sulla pretesa di un essere vero, paradigma di ogni discorso sensato.

Scrive Husserl:

Ogni essere umano, in quanto essere umano, ha così la certezza che ognuno sia già nella certezza che "a ciò che" è acquisito ingenuamente corrisponda un essere vero che si legittima mediante l'evidenza, e che il mondo, presunto di volta in volta, abbia in sé una verità come regola dell'opinione, secondo le sue entità di essere o non-essere conformi al vero²⁰.

L'essere vero, l'evidenza indiscutibile che va bene a tutti, diviene il parametro della scienza. Ciò che è vero può essere assunto come l'universale anche nelle relazioni all'interno di uno stesso popolo, di una stessa nazione e, infine, tra i differenti popoli e le differenti nazioni. Il criterio dell'essere vero è universale per la sua evidenza e perché la ragione umana lo riconosce come tale. Si tratta, scrive Husserl, di una *certezza di ragione* che al criterio soggettivo di giudizio, sostituisce quello oggettivo, per tutti valido e *evidente*²¹.

della teleologia trascendentale, poiché la teleologia di quell'istinto presenta il portatore di tutta la teleologia nella sfera della costituzione passiva» (Nam-In Lee, 1993, p. 139).

¹⁶ Husserl (2013), p. 225.

¹⁷ Muovendo dal singolo impulso razionale, la somma degli impulsi "crea" una forma sua propria che diventa espressione dell'umanità. Esattamente «come la genesi del singolo essere umano manifesta un "impulso razionale", una spinta verso la razionalità, scrive Sowa, tanto vale anche per la genesi storica dell'umanità. Come lo sviluppo dell'individuo è uno sviluppo da stadi irrazionali o pre-razionali a stadi di ragione, così anche lo sviluppo dell'umanità nel suo complesso passa da necessari stadi di irrazionalità a stadi di razionalità sempre maggiore» (Sowa, 2013, p. LXXXVII).

¹⁸ La "ragione assoluta" di Husserl è una ragione che, diversamente da quella hegeliana, non delinea una necessità rispetto al *telos*, ma pur guidando la storia delle idee non ha una determinazione assoluta rispetto al futuro. Essa è piuttosto la ragione della ragione, il senso che muove dall'interno l'umanità verso un agire razionalmente orientato *mediante le idee*. La differenza tra la teleologia husserliana e la fenomenologia di Hegel è data dal fatto che per Hegel la realizzazione del processo storico si ha nella filosofia dell'assoluto (della logica), nella comprensione dello Spirito Assoluto e della verità dello Spirito. Per Husserl, invece, la teleologia è una storia che si dipana nel mondo-della-vita senza raggiungere una sosta, un termine, un possesso definitivo della ragione del *telos* stesso e, dunque, della verità della "ragione assoluta". In Hegel, afferma Costa, «la storia ha un senso solo se vi è un fine/una fine della storia, e si può parlare di *telos* solo a partire dall'intero, dalla chiusura di questo movimento, dalla fine della differenza tra sapere e verità». In Husserl, invece, «il vero non potrà mai totalizzarsi e manifestarsi nella sua pienezza come una pura presenza. La verità resta un'alterità irriducibile [...]» (Costa, 2023, p. 102).

¹⁹ Tale è la «naturalità ingenua dell'esistenza pre-scientifica» (Husserl, 1993, p. 8; trad. it., p. 110).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ È questo il tema dell'evidenza che emerge in quasi tutti gli scritti husserliani. La ragione si trasforma in giudice, dal momento in cui l'essere umano comprende che la stessa cosa può avere per tutti un significato comune, che essa può essere intesa, cioè, da tutti allo stesso modo, secondo una regola stabilita razionalmente. Nasce una «coscienza di evidenza», come «*struttura universale e teleologica*, una disposizione alla "ragione" e

Tale prospettiva, vista dalla parte della storia della ragione, mostra altresì un nuovo livello. Da *Vernunfttrieb* fungente nella sfera passiva, la ragione consapevolmente elevata dall'essere umano a criterio di discernimento tra il vero e il falso, si trasforma in una nuova ragione con un suo nuovo "personale" *telos*. Essa funge sullo sfondo tracciando un limite al vero: ciò che non rientra nella certezza e nell'evidenza della sua luce, non vale intersoggettivamente, non ha, cioè, un senso universale. L'irrazionale diventa così sinonimo di non-sensato, laddove il senso è ciò che ha il carattere della ragione o, meglio, di quel tipo di ragione "che discerne" tra vero e falso²².

La scoperta della verità crea dunque una frattura nella tradizione e una doppia valenza della ragione. Ciò che per l'essere umano prima spontaneamente (ingenuamente) valeva perché per tutti "certo" ed evidente, ora diviene l'oggettivo, l'assoluto, l'irriducibile obiettivo. Seguire questa nuova evidenza oggettiva comporta però importanti conseguenze. Alla tradizionale verità dell'esperimento, della verifica, dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*), si sostituisce un astratto "vero in sé", una "theoria" filosofica, che diventa regola del dire e del fare e che, pericolosamente, va a depotenziare e a scalzare l'originario pensiero critico proprio della verifica²³. Tale atteggiamento teoretico, spiega Husserl, si fonda per l'appunto «su un'epochè volontaria da qualsiasi prassi»²⁴.

A questo punto della sua storia, l'essere umano *assume per vero* ciò che ha stabilito quella "theoria" e finisce con l'estendere il metodo della scienza a tutto. «In virtù dell'esigenza di sottoporre tutta l'empiria a norme ideali, alle norme della verità incondizionata, precisa Husserl, si delinea una profonda trasformazione dell'intera prassi dell'esistenza umana, e quindi di tutta la vita culturale. Essa non deve più accettare le norme dell'empiria ingenua quotidiana della tradizione, ma soltanto quelle della verità obiettiva. Così la verità ideale diventa un valore assoluto [...]»²⁵ a detrimento delle verità comprovate e ragionate "a posteriori".

Dalla parte della ragione, questo cambiamento di direzione produce una ambiguità. Da un lato, infatti, la ragione resta la *guida* del singolo, dei suoi motivi motivanti la sua volontà, e quell'essere *certo* da tutti accettato ma, allo stesso tempo, essa si configura anche come *regola astratta di ogni sapere che si priva dell'esperienza e che nulla ha a che fare con il singolo* e con la sua vita motivata da scelte. Ora però, secondo Husserl, tale elevazione della ragione a criterio assoluto per ogni aspetto della vita, rende "ingenuo" il suo risultato. La sua pretesa di dire tutto si riduce ad un equivoco e la sua estensione a tutti gli ambiti del sapere si palesa come una "crisi" interna alle scienze stesse, una crisi, cioè, in cui ciò che finisce per essere escluso è proprio l'umano e il suo *Lebensinn*.

«Tutti questi problemi derivano dall'ingenuità per cui la scienza obiettiva ritiene che ciò che essa chiama mondo obiettivo sia l'universo di tutto ciò che è, senza badare al fatto che la soggettività che produce la scienza non può venir conosciuta da nessuna scienza obiettiva»²⁶.

Ma questa devianza della ragione dalla sua originaria via cancella forse per Husserl le tracce della sua teleologia? Detto altrimenti: il fatto che l'estensione della ragione astratta a tutti gli ambiti della vita, la galileiana matematizzazione della natura, abbia trasformato in ragione astratta l'iniziale ragione riflessiva che nasceva dall'impulso razionale, l'originario *Lebensinn* in contraddittoria esclusione del vivere comune da ciò che "prima"

persino una tendenza continua verso di essa, a mostrare ciò che è corretto (e quindi a farne un possesso abituale) e a cancellare ciò che non lo è [...]» (Husserl, 1974, p. 143; trad. it., p. 199).

²² Si tratta qui della ragione scientifica, quella logica rigorosa che si oppone a quei criteri soggettivi dell'esperienza che, nello stadio precedente, valevano come affidabili perché "esperiti". Ora la ragione diviene il fondamento della scienza universale, la quale «arriva fino ai giudizi possibili, agli enunciati predicativi possibili, e quindi alla verità e alla falsità possibili» (Husserl, 2013, p. 182).

²³ Per questa ragione avverte Husserl, una razionalità così "unilaterale" «può diventare pericolosa» (Husserl, 1954, p. 338; trad. it., p. 350).

²⁴ Ivi, p. 329 (trad. it., p. 341).

²⁵ Ivi, p. 333 (trad. it., p. 345).

²⁶ Ivi, p. 342 (trad. it., p. 353).

era senso, interrompe per caso il corso della teleologia della ragione o, addirittura, interdice forse la "ragione assoluta" che si cela nella storia come ragione della teleologia stessa?

Husserl risponde a tali interrogativi con grande chiarezza. Se il filosofo recupera la tradizione originaria, se riesce a tornare alla via che la originaria *ratio* ha smarrito, e riportare la ragione stessa al suo *telos* originario e ad un "rinnovato inizio", essa allora diventerà luce, *auto-rischiamento* e ancora sorgente di senso per la vita²⁷.

3. L'idea di Dio e l'entelechia nella storia.

Per la realizzazione di tale obiettivo, scrive Husserl, è tuttavia necessario tornare ad interrogare la storia. Soltanto con una radicale presa di coscienza della storia (*historische Besinnung*), mediante una vera e propria ricostruzione archeologica delle sue *stratificazioni di senso*²⁸, è possibile rinvenire quella originaria scaturigine, quella primigenia radice ormai sepolta dalle differenti visioni del mondo e dalle false interpretazioni del vero senso o, come lo chiama spesso Husserl, il *vero essere*²⁹, o l'originario "fine ideale"³⁰.

Ma come possiamo descrivere questo *vero essere*, che per Husserl «è *sempre* un fine ideale» (*ein ideales Ziel*)³¹? Qual è l'originaria evidenza da cui nasce la produzione di idee, il sapere, la scienza, la storia della ragione e, dunque, la teleologia? Detto altrimenti, si chiede Husserl: «Può fornire la storia una probabilità che il mondo sia un "mondo di Dio", in qualche modo paragonabile alla probabilità empirica di un "esser vero" della natura?»³². E, qualora la storia mostrasse «l'essere di Dio come principio di questa teleologia e il significato di questo essere in relazione all'essere del primo assoluto, all'essere del mio io trascendentale e alla totalità della soggettività trascendentale che si rivela in me», possiamo dire che «il vero luogo dell'operare» divino, a cui appartiene la "costituzione" del mondo come "nostro" si riveli come «la costante creazione del mondo in noi, nel nostro essere trascendentale, in definitiva vero»³³?

La questione che questo fine ideale possa configurarsi come l'operare di Dio in noi mediante quell'*idea di Dio* che ha attraversato la storia nelle sue differenti espressioni, affatica molto Husserl già a partire dagli articoli per la rivista giapponese *The Kaizo*³⁴, dove il problema del rinnovamento, tema centrale di questi lavori, andava a collidere con i problemi etico-religiosi³⁵ e, infine, con un'evidenza storica per cui ogni epoca è guidata da

²⁷ Ivi, pp. 273-274 (trad. it., p. 287; 289).

²⁸ «Possiamo intendere la nozione di "stratificazione", scrive Costa, come un intreccio che costituisce la trama del nostro presente [...] in ogni strato risuona sempre la fondazione originaria, anche se contaminata con gli strati che di volta in volta si sovrappongono. *Riattivare uno strato significa allora riattivare il suo specifico modo di aprirsi all'Assoluto e innestarlo in un nuovo contesto storico*» (Costa, 2023, pp. 113-114).

²⁹ Vogliamo ora distinguere i due concetti di *wahres Seins*, emersi in queste pagine: il *vero essere* e l'esser vero. Mentre abbiamo inteso questo ultimo come prodotto ideale dell'attività gnoseologica che funge da criterio oggettivo per la scienza, il *vero essere* non è prodotto dall'umano, ma è piuttosto la condizione della sua operatività, il senso nascosto che, mediante la ragione, produce le idee e il processo storico. Il *vero essere*, come vedremo, è il motore della teleologia, la sua *ratio* interna. Resta per questo «*sempre* un fine ideale» (Husserl, 1954, p. 11; p. 42). Costa chiama tale "motore" l'Assoluto, vale a dire, «il movimento che genera la nostra stessa coscienza e determina gli scopi che, di volta in volta, si manifestano come degni di essere perseguiti» (Costa, 2023, pp. 84-85).

³⁰ Husserl (1954), p. 11 (trad. it., p. 42).

³¹ *Ibidem*.

³² Husserl (2013), p. 378.

³³ Husserl an Gustav Albrecht vom 3.VI.1932, (Husserl, 1994, p. 83).

³⁴ Cf. Husserl (1989); trad. it. (1999).

³⁵ Sia la cultura come la scienza e la religione sono mosse da questa *idea guida* che funge, nei diversi settori, come una risposta di senso alle corrispondenti domande. Si tratta di un'idea che vi sia un essere assolutamente valido che conferisce senso, e da cui, a sua volta, è possibile conferire senso. Nel caso della religione, «tale idea, spiega Husserl, è quella di una regolazione universale e assoluta dell'intera cultura in base al sistema di norme assolute che vanno tratte dalla rivelazione divina; o, il che è lo stesso, quella di una formazione sistematica dell'intero vivere, aspirare e agire dell'umanità e, pertanto, dell'umanità personale stessa e del mondo che la circonda, in corrispondenza di una norma "perfetta", assoluta» (ivi, p. 62; trad. it., pp. 74-75). Oltre a questa sua funzione in ambito religioso, l'idea del *vero essere*, di un senso assolutamente valido, funge anche nella cultura scientifica, dove mira a dare risposte prescindendo dalle norme generate dalla rivelazione e traendole piuttosto da una libera presa di posizione della ragione che sperimenta le sue asserzioni. È questo l'atteggiamento di un "interesse teoretico" che si basa su evidenze empiriche dirette,

una *entelechia*³⁶ che si dipana nella storia sotto forma di *telos* e che, proprio per la sua natura, rimanda ai fondamenti, all'origine di tutto, all'*idea di Dio* come "idea operante" sullo sfondo dell'agire umano. Scrive Husserl: *Dio è l'entelechia* «in quanto idea di un *telos* che si sviluppa infinitamente, quello dell'umanità come assoluta ragione che regola necessariamente l'essere monadico e lo regola secondo una propria libera decisione»³⁷.

Alla base della scaturigine originaria del *telos* vi è dunque una entelechia. Tale entelechia è Dio che, sotto forma di "idea operante", ha reso possibile la formazione razionale della teleologia. Sorge tuttavia a questo punto una questione piuttosto spinosa. Dobbiamo dunque immaginare che l'*idea di Dio* sia, per Husserl, l'idea della mente di Dio la quale emerge implicitamente nelle azioni delle creature in un mondo da lui guidato, ossia nel "mondo di Dio" (*Gotteswelt*)³⁸? Oppure, possiamo altrimenti pensare che l'*idea di Dio* sia la nostra idea di absolutezza, di un essere assoluto che, come un ideale regolativo, governa «tutti i possibili scopi individuali e tutte le azioni orientate ad uno scopo, una forma consapevole di regola dell'intera vita attiva»³⁹?

Certamente non è facile rispondere univocamente a questa questione escludendo dalla ricerca l'uno o l'altro degli interrogativi, anche perché, in entrambi i casi, per Husserl sarebbe la filosofia prima, la fenomenologia o scienza dei presupposti, ad avere tra i suoi compiti quello di considerare il problema di Dio⁴⁰, sia che si voglia intendere Dio come effettivamente esistente Volontà superiore che si realizza nella storia attraverso la volontà umana⁴¹, sia che si voglia intendere Dio soltanto come una idea della ragione umana che determina un ideale regolativo assoluto⁴². Inoltre, la considerazione fenomenologico-trascendentale dell'entelechia come l'*idea di Dio* che, nelle differenti epoche storiche, nelle

«asserzioni che enunciano ciò che, proprio nel senso in cui è enunciato, è attinto dalle datità originarie delle cose e dei nessi cosali, che parlano di oggetti per il fatto di esperirli [...]» (ivi, p. 76; trad. it., p. 90).

³⁶ Hart sostiene che la parola entelechia, sebbene con un senso del tutto differente (tratto probabilmente da Driesch), abbia la sua etimologia in Husserl nell'aristotelico neologismo entelechia, ossia: *en-telos-hechein* (avere un fine interno), propria di un organismo che ha in sé le regole del suo sviluppo. Hart (1992), p. 189. Proprio a voler ribadire questo significato dell'"avere un fine interno", Husserl stesso precisa che quella che si dipana nella storia non è una «cieca *entelechia* organica», ma una forma che porta in sé un "ideale assoluto" o "idea operante" per un'intera comunità (Husserl, 1989, pp. 119-120; trad. it., pp. 138-139). Nel tentativo di coniugare i due sensi (organico e ideale) dell'entelechia husserliana, altrove Hart sostiene che, la presenza primale delle origini mostri, da un lato, i "segni" di un *telos* originariamente fungente nella forma di una "protointenzionalità" presente nella contingenza della natura e, da un altro, "le idee guida", che sono espresse nei processi motivazionali, costitutivi» (Hart, 1986, p. 118). Anche Edith Stein, allieva e assistente di Husserl, parla di una entelechia come "avere un fine interno". In particolare, essa la riferisce all'anima, come «entelechia dell'anima» della persona umana che possiede un *telos* inscritto nel nucleo personale, il quale si realizza nel mondo della vita attraverso il processo di autoformazione (Stein, 2003, p. 380).

³⁷ Husserl (1973), p. 610.

³⁸ Husserl (2013), p. 378. L'agire di Dio si realizza per mezzo del nostro agire, secondo Husserl, quando «realizzo in me stesso ciò che vi è di nobile e buono». In questo mio agire io «sono quindi Dio realizzato, la volontà di Dio compiuta, la mera natura divenuta Dio, Dio realizzato. Dio come entelechia» (ivi, p. 168).

³⁹ Husserl (1989), p. 62 (trad. it., p. 74). La domanda che Husserl si pone è precisamente «se e in che misura l'essere assoluto possa essere considerato e riconosciuto come Dio in essere (*seiender Gott*) o come l'autosviluppo dell'*idea di Dio* nell'esistenza» (Husserl, 1988, p. 226).

⁴⁰ Del resto, in prima battuta, l'indagine fenomenologica «può lasciare da parte la questione dell'esistenza di Dio e considerare inizialmente Dio solo come un'idea (e solo in seguito porre la questione della possibilità dell'esistenza effettiva di Dio)» (Husserl, 2013, p. 174).

⁴¹ È questo il livello più alto: «La fede pura, in cui l'ego individuale si è completamente posto nelle mani di Dio e non vuole altro che essere a Lui gradito, cioè, adempiere puramente alla chiamata di Dio. La volontà attiva umana è puramente la volontà di Dio che opera nell'io finito e nella sua libertà» (ivi, p. 177). La questione della fede personale di Husserl in relazione alla filosofia nasce nel 1882, in seguito ai suoi incontri con Masaryk, il quale gli fa conoscere la forza del Nuovo Testamento e della figura di Cristo come Liberatore dell'umanità. Parlando di se stesso scriverà a Metzger il 4. IX. 1919: «Il violento effetto del Nuovo Testamento su quel ventitreenne si accrebbe nell'impulso di trovare, per mezzo di una scienza filosofica, il cammino verso Dio e verso una vita verace» (Husserl, 1994, p. 408).

⁴² Sottolinea Husserl: «Il limite assoluto, il polo che trascende qualsiasi finitezza, al quale è rivolta ogni autentica aspirazione umana è l'*idea di Dio*. Proprio questa costituisce l'"autentico e vero io" che [...] ogni uomo etico reca in sé, che desidera infinitamente e ama, e dal quale si sente sempre infinitamente lontano. Di contro a questo ideale assoluto di perfezione sta quello relativo, l'ideale del perfetto uomo umano, dell'uomo del meglio possibile, della vita nella «migliore» coscienza per lui ogni volta possibile – un ideale che sempre reca ancora in sé il marchio dell'infinitesimale» (Husserl, 1989, pp. 33-34; trad. it., p. 40).

differenti modalità relative allo sviluppo della ragione umana, abbia spinto la storia alla realizzazione di una teleologia, limita l'urgenza di una risposta univoca⁴³. D'altra parte, lo stesso Husserl, pur non escludendo affatto la teologia dalle sue ricerche, tuttavia ribadisce che la sua vuole essere una "filosofia autonoma", che «come quella aristotelica era e rimane un'esigenza eterna, che arriva necessariamente a una teleologia filosofica e a una teologia – come una via non-confessionale a Dio»⁴⁴.

Da questa prospettiva, con la sua doppia valenza, da un lato, di un «assoluto in un senso totalmente diverso dall'assoluto della coscienza»⁴⁵ e, dall'altro, di ideale regolativo di una "ragione assoluta", l'*idea di Dio* ha reso possibile la formazione e lo sviluppo di tale forza motrice della storia⁴⁶. L'entelechia appare così come un elemento co-implicato nello sviluppo storico con un particolare carattere, quello cioè di un'idea guida (di un Assoluto) con un *unico nucleo di senso* («l'idea di una verità onnicomprensiva»)⁴⁷, e una molteplicità di significati che variano continuamente. È precisamente la ricerca dell'assolutamente vero, ossia la domanda su ciò che vale universalmente, a muovere tutto il processo di creazione e mutazione continua dell'entelechia. In ogni epoca la ricerca di ciò "che significa per tutti", del fondamento che sta alla base del significare o, primordialmente, nelle prime civiltà, di ciò che consente a tutti di comprendere gli accadimenti come dotati di possibile spiegazione e, dunque, di senso, è stato il motore della formazione delle idee.

L'entelechia assume così le sembianze di un dispositivo che, risultato dalla attività ideale della ragione che cerca il *vero essere*, produce una teleologia nella storia caratterizzata e spinta continuamente verso il senso del vivere (*Lebensinn*). Essa è la continua evoluzione di un rispondere alla richiesta incessante dell'umanità di capire, spiegare, comprendere. Tuttavia, questa risposta non ha mai una forma statica, in quanto si evolve insieme alle mentalità che, nei diversi popoli culturalmente differenti, producono differenti contenuti. È certamente presente in ogni epoca e in ogni civiltà, come ciò «che mai perde la sua validità»⁴⁸. Ma con strutture e caratteri differenti. Per questa ragione, l'entelechia per Husserl, pur continuando infinitamente a portare in sé il nucleo universale di quella richiesta di senso che essa assume dalla sua origine, rivela sempre nuovi contenuti, mutando continuamente struttura e direzione. Pur restando perennemente presente e fungente nel mondo-della-vita, essa si configura come un'attività in continua formazione e sempre soggetta a cambiamenti. «A guidare la storia, spiega Costa, è un'idea infinita che non può essere determinata contenutisticamente»⁴⁹.

4. Riattivare il *telos* per un autentico progresso dell'umanità. Attualità della teleologia husserliana

Ma se il *telos* «(il verso dove) è destinato a restare eternamente indeterminato»⁵⁰, perché è così importante, per Husserl, che i filosofi prendano in considerazione la storia del senso e, dunque, si assumano la responsabilità di riportare in luce la sua teleologia?

L'elemento di forte attualità che Husserl porta in luce chiedendo ai filosofi la responsabilità di divenire «funzionari dell'umanità»⁵¹ e quindi di tornare a riconsiderare il

⁴³ Non a caso, Husserl, riguardo alla "questione del fondamento", pur riconoscendo che la teleologia insita nella natura e nei fatti rimandi "al medesimo principio" se guidata da una "coscienza religiosa", non intende considerare il "senso totalmente diverso" dell'assoluto di Dio. Pur non negando la trascendenza di Dio né la possibilità di Dio stesso, ritiene che questo campo di ricerche non rientri nelle indagini della fenomenologia che, in effetti, della teleologia vuole recuperare il senso originario e renderla fungente per il vivere umano *nel* mondo e non superare il senso di trascendenza mondano per "saltare" *oltre* il mondo. Per tali ragioni, scrive, a questo trascendente «noi estendiamo naturalmente la riduzione fenomenologica» (Husserl, 1950, p. 111; trad. it., p. 145).

⁴⁴ Husserl (2013), p. 259.

⁴⁵ Husserl (1950), p. 111 (trad. it., p. 145).

⁴⁶ In questo senso, Dio stesso è "entelechia", *ἐντέλεια* (Husserl, 2013, p. 168).

⁴⁷ Ivi, p. 174.

⁴⁸ Husserl (2002), p. 420.

⁴⁹ Costa (2023), p. 14.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Husserl (1954), p. 72 (trad. it., p. 99).

vero essere, l'idea propulsiva (*Zweckidee*)⁵² che guida l'essere umano fin dalle origini, è precisamente il dato di fatto che, nella sua epoca come anche nella nostra, il contatto con la domanda sul senso e la questione del *telos* che spinge *dall'interno* l'umanità verso il suo progresso, si siano del tutto smarrite.

La teleologia, come auto-narrazione del *telos*, si diceva inizialmente, è la storia di quel “verso dove” che muove l'umanità nella direzione di un perfezionamento del suo esistere. Tale perfezionamento è guidato da una idea, dalla ragione che motiva questo progresso con lo scopo finale (*Zweckziel*) di generare un costante miglioramento dell'esistenza umana. È dunque certamente una finalità che non ha un termine o una scadenza, ma che ha la funzione di guida infinita costante, sempre presente. Il *telos* è espresso nella storia da una entelechia, una struttura di senso o ideale regolativo che Husserl, nelle modalità sopra descritte, delinea come *idea di Dio*. Ora, nell'imperante tecnicismo forse oggi ancora più temibile e insidioso di quanto immaginava Husserl negli anni Trenta, nella mente positivista che oggi più di allora governa il mondo-della-vita⁵³, l'entelechia sembra aver mutato i suoi connotati in relazione alle nuove determinazioni di significato. Ma, poiché tali determinazioni sono attualmente legate ad una nuova idea di progresso (quella della tecnologia), l'idea guida non è più l'idea di un perfezionamento della ragione umana, ma l'elemento quantitativo della tecnica⁵⁴. Così mentre il *telos*, il senso originario continua a valere, l'umanità non fa altro che allontanarsi progressivamente da esso, mortificando la vita stessa ad un processo di inconsapevole sudditanza al tecnicismo. Il progresso narrato dalla storia esprime così il progresso di un falso essere: non dell'essere inteso come infinito tendere al *Lebensinn*, ma di un essere tecnologico che è un mero prodotto dell'idea finale (la serie degli strumenti utili alla realizzazione di una vita migliore), ma *non* l'idea finale stessa (il miglioramento della vita). In altri termini, il progresso narrato dalla teleologia, da progresso dell'attività umana guidato dall'ideale regolativo dell'*idea di Dio* è divenuto il progresso della tecnica, unidirezionalmente rivolto ad una finalità che possiede sempre più caratteri non umani e che si allontana sempre di più dal rappresentare l'ideale regolativo del *Lebensinn*.

A partire dall'epoca moderna, scrive Husserl,

con la progressiva e sempre più perfetta capacità di conoscere il tutto, l'uomo consegue anche un dominio sempre più perfetto sul suo mondo pratico circostante, un dominio che si amplifica attraverso un progresso infinito. [...]. È tuttavia indubbio che il massimo progresso dell'ideale dell'universalità e della razionalità della conoscenza avviene nella sua sede originaria: nella matematica e nella fisica. Naturalmente ciò presuppone che [...], tutto ciò venga portato a una vera auto-comprensione e che venga liberato da qualsiasi travisamento di senso. Quale oggetto, nella storia del mondo, può suscitare lo

⁵² Tale *idea propulsiva* (*Zweckidee*) è precisamente quella «dello sviluppo della ragione dell'Io» (Husserl, 2013, p. 174).

⁵³ Secondo Fuchs stiamo assistendo ad un «rovesciamento del mondo della vita» il quale «rappresenta la logica intrinseca del programma scientifico iniziato nella prima età moderna, il cui principio fondamentale è il riduzionismo e il cui obiettivo è quello di pervenire a una concezione della natura che elimini tutte le proprietà qualitative e olistiche, cioè non numerabili in modo discreto, ritenendole semplici componenti soggettive o antropomorfe» (Fuchs, 2018, p. 13). Il suo esito, nella biologia contemporanea, è quello di considerare l'umano come un insieme di algoritmi. Da cui la nuova “religione dei dati”, prospettata in questi ultimi anni da alcuni pensatori, la quale evidenzia «che esattamente le stesse leggi matematiche si applicano sia agli algoritmi biochimici sia a quelli computerizzati. Inoltre, questa nuova visione abbatte il muro tra animali e macchine, e prevede che gli algoritmi computerizzati alla fine decifreranno e supereranno le prestazioni degli algoritmi biochimici» (Harari, 2019, p. 449).

⁵⁴ Avviene che, dall'epoca moderna «con l'umanità continua a progredire anche la tecnica, come del resto l'interesse per ciò che è tecnicamente raffinato; così l'ideale della perfezione si sposta sempre in avanti. E perciò abbiamo sempre di fronte a noi un orizzonte aperto, la possibilità di un miglioramento *pensabile* che va promosso oltre» (Husserl, 1954, pp. 22-23; trad. it., p. 55). Ma questo miglioramento deve essere guidato dalla domanda originaria (dalla filosofia) e pertanto restare aderente al progresso della scienza per l'essere umano, e non alla «scienza diventata tecnica» (ivi, p. 496; trad. it., p. 521). Quindi non al solo miglioramento dei metodi e degli strumenti fine a se stesso, ma alla *riconsiderazione storica* del senso originario, pre-scientifico del vivere dell'essere umano «che si distingue per lui dal progresso della scienza» (ivi, p. 491; trad. it., p. 516).

stupore filosofico se non la scoperta di verità-totalità infinite realizzabili puramente (nella matematica pura) o approssimativamente (nelle scienze naturali induttive) attraverso un progresso infinito? Tutto ciò che in quest'ambito risultò quale esito delle ricerche non è forse una specie di miracolo? Sono un miracolo le realizzazioni teoretico-tecniche, anche se esse costituiscono una trasformazione del senso della vera scienza. Una cosa completamente diversa è chiedersi fino a che punto l'esemplarità delle scienze fosse legittima e se quelle considerazioni filosofiche a cui spettava il merito della nuova concezione del mondo e della scienza del mondo non fossero per caso insufficienti.

Che lo fossero persino nei confronti della natura fu dimostrato (anche se soltanto in epoche più recenti) dal fatto che l'ovvietà con cui si riteneva che qualsiasi scienza naturale fosse in definitiva una fisica – che le scienze biologiche, come tutte le scienze naturali concrete dovessero venir riassorbite, lungo il progresso delle ricerche, dalla fisica – vacillò, e le scienze si videro costrette a riforme metodiche. Tuttavia ciò non avvenne attraverso una revisione di principio di quelle concezioni che avevano fondato originariamente la scienza naturale moderna e che poi avevano subito uno svuotamento di senso trasformandosi in metodi⁵⁵.

La confusione tra metodo della scienza e scienza, e l'estensione del metodo al fine, conduce ad una “trasformazione” del senso originario “della vera scienza”. La scienza non persegue più l'obiettivo dello spirito umano, della sua *ratio* di rispondere alle questioni della vita. Non è più guidata dal *telos* del progresso umano. Al contrario, essa è tutta intenta a perfezionare il suo metodo e ad affinare i suoi strumenti per renderli sempre più perfetti. Da qui, secondo Husserl, “la nuova concezione del mondo e della scienza del mondo” che progressivamente allontana l'umanità dal suo *telos*. Ma questo è un grave pericolo per l'umanità. Attraverso l'idealizzazione della matematica e di tutte le scienze umane, l'entelechia iscritta nella storia rischia di virare pericolosamente verso un *telos* che potrebbe escludere proprio l'uomo e il suo originario domandare circa il senso.

L'entelechia è l'idea di perfezione che guida l'essere umano verso la realizzazione del *telos*, ovvero verso il suo infinito perfezionamento etico e verso quello della sua consapevolezza e conoscenza. Tuttavia, se l'essere umano ricerca la perfezione non di questi suoi aspetti ma di un suo prodotto, di ciò che con la scienza ha creato come strumento per auto-migliorarsi, allora l'entelechia non è più l'idea di perfezione assoluta di un *vero essere*, di un fine ideale. Piuttosto essa si configura come una volontà di far progredire e rendere autonomo quello strumento che tuttavia non è né umano né tantomeno consapevole, cadendo così «in una penosa *contraddizione esistenziale*»⁵⁶. Piuttosto che lasciarsi guidare dalla ragione, dalla domanda filosofica, l'essere umano giunge così a creare una ragione artificiale che, sulla base di algoritmi e dati di ogni natura, possa sempre di più calcolare al suo posto soluzioni e divenire la sua nuova guida assoluta, il suo nuovo vero essere⁵⁷. Il *telos* originario si viene dunque smarrendo e l'entelechia, l'idea guida si trasforma da ideale regolativo per il progresso umano, in ideale regolativo per il progresso di una intelligenza artificiale, figlia di una «cattiva razionalità della “ragione pigra”, che si *sottrae* alla lotta per il chiarimento dei dati ultimi [...]»⁵⁸.

⁵⁵ Ivi, pp. 67-68 (trad. it., pp. 94-95).

⁵⁶ Ivi, p. 15 (trad. it., p. 46). La contraddizione sta per l'appunto proprio nel finire per attribuire un'esistenza e, dunque, spirito, vitalità (un *Leib*), ad uno strumento (ad un *Körper*) che, pur essendo utile e funzionale, manca di consapevolezza.

⁵⁷ Questa è una crisi innanzitutto della ragione che non trova il giusto rapporto con il *telos*, con l'idea infinita e indefinita e che, a tale indeterminatezza, preferisce la irreale stabilità di un suo prodotto. La crisi per Husserl, riguarda «il rapporto della ragione con la totalità, il rapporto tra la scienza e l'Assoluto, dunque il rapporto tra la verità degli enti e la verità dell'essere» (Costa, 2023, p. 26).

⁵⁸ Husserl (1954), p. 14 (trad. it., p. 45). Le conseguenze di questo atteggiamento sono anche il depotenziamento di una facoltà quale quella del senso comune, al quale, per la sua non perfetta capacità di prevedere o di dare risposte definitive e valide, preferiamo la esattezza delle macchine e dei loro calcoli oggettivi. In tale depotenziamento delle nostre facoltà più antiche e più legate al senso originario, perdiamo tuttavia il nostro mondo e, con esso, anche la nostra imperfetta umanità. «La nostra capacità di trasformare l'intera attività umana con la tecnica, osserva lo studioso di Vico, sostituisce il *sensus communis* quale base della vita

Con la sostituzione dell'idea guida che dall'originario mirare al perfezionamento della conoscenza e consapevolezza si trasforma in perfezionamento della tecnologia, anche la storia finisce per perdere il suo ruolo fondamentale. Lo scienziato non guarda più ad essa come luogo dell'esplicitazione del senso che dovrebbe guidare e dare significato alle sue ricerche. Anzi, egli preferisce rivolgere l'attenzione esclusivamente al futuro e alle sue ulteriori miracolose possibilità, lasciando da parte il lento cammino che la ragione ha compiuto, narrando la teleologia del senso, il *telos* del *vero essere*, proprio nella storia. Ma questo non è progredire, non è ciò per cui la scienza è nata e non è affatto la sua vocazione né il suo senso. Il progresso dell'umano e lo scopo della scienza sono nati insieme e sono tali rispetto alla consapevolezza di tale fine, e non nei confronti di un miglioramento dei suoi metodi o delle sue invenzioni, affinché possano sostituirsi all'essere umano e creare un nuovo mondo o una nuova vita oltre l'umano. Ricorda infatti Husserl che «l'evidenza del metodo teorico, quella che svolge un ruolo fondante nella scienza diventata tecnica, ha dietro di sé un'altra evidenza, e la ricerca su di essa sta al di fuori del campo di visuale dello scienziato specializzato (*Fachwissenschaftlers*)»⁵⁹. Solo la filosofia, con il suo esercizio di discernimento e mediante una riconsiderazione storica, può assumersi di nuovo il compito di *riattivare* tale evidenza, quel *telos* originario e «portare la ragione latente all'auto-comprensione, alla comprensione delle proprie possibilità»⁶⁰.

Noi siamo dunque – e come potremmo dimenticarlo? – nel nostro filosofare, funzionari dell'umanità. La nostra responsabilità personale per il nostro *vero essere* di filosofi, nella nostra vocazione interiore personale, include anche la responsabilità per il *vero essere* dell'umanità, che è tale soltanto in quanto orientato verso un *telos*, e che se può essere realizzato, lo può soltanto attraverso la filosofia⁶¹.

Bibliografia

- Ales Bello, A. (1972), *Edmund Husserl e la storia*, Nuovi Quaderni, Parma.
- Bancalari, S. (2003), *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Cedam, Padova.
- Costa, V. (2023), *L'assoluto e la storia. L'Europa a venire*, Morcelliana, Brescia.
- Fuchs, Th. (2018), *Ecologia del cervello*, trad. it. a cura di S. Mezzalana, Astrolabio, Roma.
- Ghigi, N. (2006), "History as the Unveiling of the Telos. The Husserlian Critique of the *Weltanschauungen*", *Analecta Husserliana*, n. XC, pp. 79-90.
- Ghigi, N. (2017), *Storia del telos e telos della storia*, in E. Husserl, *L'univocità del senso nella storia dell'umanità. Tre scritti sulla storia della filosofia*, ed. it. a cura di N. Ghigi, Città Nuova, Roma.
- Harari, Y.N. (2019), *Homo Deus. Breve storia del futuro*, trad. it. a cura di M. Piani, Bompiani, Milano.
- Hart, J.G. (1986), *A Précis of an Husserlian Philosophical Theology*, in S. Laycock and J.G. Hart (a cura di), *Essays in Phenomenological Theology*, SUNY Press, Albany, pp. 89-168.
- Hart, J.G. (1992), "Entelechy in Transcendental Phenomenology: a Sketch of the Foundations of Husserlian Metaphysics", *American Catholic Philosophical Quarterly*, n. 66, pp. 189-212.
- Husserl, E. (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), *Husserliana*, Bd. III/1, a cura di W. Biemel; III/2 ried. a cura di K. Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag 1976; ed. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Introduzione alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.

sociale», comportando di conseguenza la perdita e il "tramonto" della sapienza *dell'uomo*, per l'uomo (Verene, 1981, p. 206).

⁵⁹ Husserl (1954), p. 496; trad. it., pp. 521-522.

⁶⁰ Ivi, p. 13; trad. it., p. 44.

⁶¹ Ivi, p. 15; trad. it., p. 46 (corsivo mio).

- Husserl, E. (1954), *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana, Bd. VI, a cura di W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag; trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987.
- Husserl, E. (1966), *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, Husserliana, Bd. XI, a cura di M. Fleischer, M. Nijhoff, Den Haag; trad. it. a cura di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016.
- Husserl, E. (1970), *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, Husserliana, Bd. XII, a cura di L. Eley, M. Nijhoff, Den Haag; trad. it. a cura di G. Leghissa, *La filosofia dell'aritmetica. Ricerche logiche e psicologiche*, Bompiani, Milano 2001.
- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana, Bd. XV, a cura di I. Kern, M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1974), *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana, Bd. XVII, a cura di P. Janssen, M. Nijhoff, Den Haag; trad. it. a cura di G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966.
- Husserl, E. (1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, Husserliana, Bd. XXVIII, a cura di U. Melle, Kluwer, Den Haag.
- Husserl, E. (1989), *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Husserliana, Bd. XXVII, a cura di T. Nenon und H.-R. Sepp, Kluwer, Dordrecht; trad. it. a cura di C. Sinigaglia, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Raffaello Cortina, Milano 1999.
- Husserl, E. (1993), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Husserliana, Bd. XXIX, a cura di R.N Smid, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London; trad. it. a cura di N. Ghigi, *La storia della filosofia nella connessione di scienza storica e cultura*, in *L'univocità del senso nella storia dell'umanità. Tre scritti sulla storia della filosofia*, Città Nuova, Roma.
- Husserl, E. (1994), *Briefwechsel, "Husserliana Dokumente" 3/IX, Familienbriefe*, a cura di K. Schuhmann, Kluwer, Den Haag.
- Husserl, E. (2002), *Über den Seinssinn der an sich seienden Welt*, in *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Husserliana, Bd. XXXIV, a cura di S. Luft, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Husserliana, Bd. XLII, a cura di R. Sowa e T. Vongheer, Springer, Dordrecht.
- Husserl, E., Klein, J. (2023), *Fenomenologia e metodo storico. Traduzioni e saggi introduttivi*, trad. it. e cura di D. De Santis e D. Manca, ETS, Pisa.
- Nam-In, Lee (1993), *Edmund Husserl- Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Dordrecht.
- Piana, G. (1989), *Presentazione a E. Husserl, Storia critica delle idee*, trad. it. a cura di G. Piana, Guerini e Associati, Milano.
- Sowa, R. (2016), *Einleitung a E. Husserl, Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit.
- Stein, E. (2003), *Potenza e Atto*, trad. it. a cura di A. Caputo, Città Nuova, Roma.
- Verene, D.P. (1981), *Vico. La scienza della fantasia*, ed. it. a cura di F. Voltaggio, Armando, Roma.

Abstract: *Husserl, Cohen and Cassirer*

In this essay, I will discuss the concept of historical teleology in Husserl, Cohen and Cassirer. I will distinguish between a “strong” and a “weak” teleology to define two paths that seem to enliven transcendental philosophy. On the one hand, the strong option is underpinned by more general hypotheses on the relationship concerning “consciousness” and “reality”, “thought” and “being”, as well as it gives rise to an “archaeo-teleology”; on the other hand, the weak option tones down the substantial unity of this framework and enables a comparative approach. Therefore, I will show that the most important difference between strong and weak teleology revolves around the emphasis respectively put on the *terminus a quo* and the *terminus ad quem*, but I will also draw attention to the intertwining of these two strategies.

Keywords: Culture, Origin, Science, Teleology, *Weltgeschichte*

1. Introduzione

Nel presente contributo, analizzerò l’approccio di Cohen, Cassirer e Husserl al problema della storia della scienza e della filosofia e a quello della storia in genere. L’analisi dovrebbe mettere in evidenza due correnti di fondo. In prima istanza, cercherò di dimostrare l’esistenza di un’opzione teleologica “forte” che recepisce e riformula l’approccio storiografico della «*Weltgeschichte*» filosofica. In questo caso, osserveremo la presenza di narrazioni storiche in cui il rapporto fra *terminus a quo* e *terminus ad quem* è molto stretto e in genere orientato verso la “scoperta” del *terminus a quo*. Nel caso della teleologia “debole”, invece, vedremo che l’attenzione si sposta verso il *terminus ad quem* e, benché la narrazione sia spesso altrettanto omogenea, essa offre una prospettiva multifocale e comparativa¹.

Quanto alla struttura dell’articolo, mi occuperò di esporre nel secondo paragrafo i capisaldi del metodo ricostruttivo coheniano². Nel terzo paragrafo, mi soffermerò brevemente su Cassirer. Nel quarto paragrafo, mi dedicherò a Husserl e in particolare allo scritto sull’origine della geometria. Infine, nel quinto paragrafo, amplierò la base testuale del confronto fra Husserl e Cassirer.

2. Il metodo marburghese tra ricostruzione dei «facta» e «Ursprung»

In un articolo abbastanza recente, Marco Giovanelli³ ha ricostruito le vicende legate alla pubblicazione e alla ricezione di *Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* di Cohen, mettendo in evidenza la peculiare parabola di questo libro «senza successo».

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ Le due definizioni corrispondono quindi grossomodo all’«archeo-teleologia» classica e a una versione più “liberale” in cui il *terminus ad quem* rappresenta un “atto” che non ha un solo *terminus a quo* come “potenza”. Cfr. Costa (2023), p. 10 *et passim*. Per quanto riguarda Cassirer, il comparativismo traduce il principio secondo cui «il mito e l’arte, il linguaggio e la scienza sono [...] impronte che tendono a realizzare l’essere», cfr. *PSF1*, p. 41 (50), mentre la loro unità dipende dalla «funzione del significare», *ivi*, p. 40 (49). Su questo fornirò naturalmente ulteriori dettagli nel prosieguo.

² *Excusatio non petita, accusatio manifesta*. So che l’omissione della psicologia ricostruttiva natorpiana è criticabile, ma ritengo l’influenza di Natorp un dato acclarato, riconosciuto dallo stesso Cassirer, cfr. *PSF3*, pp. 56-65 (67-75). Meno diffusa è stata invece la triangolazione Cohen-Cassirer-Husserl, motivo che spero basti a giustificare la mia scelta. Per quanto concerne il percorso classico, tuttavia, rimando a Imperato (2022), le cui argomentazioni condivido e sviluppo in questo saggio.

³ Giovanelli (2016).

Nonostante l'opera fosse stata infatti sottoposta a critiche veementi, per esempio da parte di Leonard Nelson e Bertrand Russell⁴, essa rappresentò una pietra miliare, poiché plasmò la metodologia storica dei filosofi marburghesi. Due sono, a riguardo, le assunzioni di base. In primo luogo, occorre tenere presente che la «conoscenza» non è una «una modalità della coscienza», bensì «un *factum* che trova nella scienza la sua compiuta realizzazione»⁵. Ciò per Cohen significava strappare l'analisi trascendentale alla sua vocazione descrittiva dal punto di vista psicologico. L'«*Erkenntniskritik*» si appoggiava, dunque, a un *positivismo storico* che mirava non tanto «al processo e all'apparato della conoscenza, ma al suo stesso risultato: la scienza»⁶. In secondo luogo, però, l'«equivalenza» di «*critica della conoscenza*» e «*logica trascendentale*», se consente allo storico della filosofia di tagliare i ponti con l'idealismo di matrice speculativa che «risolve le cose in fenomeni e idee»⁷, determina comunque una vena «*weltgeschichtlich*» nella ricerca, poiché quest'ultima è rivolta alla scoperta dei «fondamenti latenti» della matematica e, più in generale, dei «*principi sintetici* [...] del conoscere su cui si costruisce la scienza e dalla cui validità essa dipende»⁸.

Questo stato di cose dimostra, pertanto, che c'è un'ambiguità di fondo nel programma coheniano. Se «il *trascendentale* si riferisce [...] alla possibilità di una conoscenza cui spetti il valore di validità *apriorica* o *scientifica*»⁹, la storia dovrà contenere delle ipotesi sulla *struttura della ragione*. Allo stesso tempo, però, se dobbiamo ammettere l'identificazione della «storia della filosofia» con la «storia della scienza»¹⁰, osserveremo che tale struttura va esposta tramite una «*Weltgeschichte*» concettuale¹¹. Il primo punto è esemplificato da passi di questo genere:

Proprio per il fatto che il differenziale è chiamato a superare ogni grandezza misurabile, l'inizio *generatore* stesso indica il punto-sorgente da cui sgorga tutta la realtà, vale a dire la coscienza. Ma alla coscienza appartiene qualunque cosa venga assunta come elemento critico-conoscitivo, dunque anche l'intuizione. Se quindi l'intuizione deve essere superata, allora non basta mettere al suo posto la coscienza. Bisogna piuttosto presupporre un elemento della coscienza che, come tale, si aggiunge autonomamente all'elemento dell'intuizione, in vista di quello scopo per il quale l'intuizione non è sufficiente, vale a dire per la fondazione della *realtà* comunque basata nella coscienza¹².

Il secondo punto fa invece capo alla creazione di un «modello» storico, attraverso il quale si può seguire la scoperta del concetto di «funzione» come autentico *leitmotiv* della storia della scienza¹³.

Abbiamo però ora davanti una miscela esplosiva, che obbliga Cohen a identificare un *terminus a quo*. Semplificando un po' i termini, l'analisi storica ci dimostra che il «pensiero scientifico» comincia con il «concetto di *Ursprung*», che in prima approssimazione traduce nient'altro che l'*arché* presocratica¹⁴. Ben presto, però, la ricerca sulle cause dei fenomeni muta d'accento, subendo una «*Vergeistigung*»¹⁵. Di conseguenza, viene dipinta

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 18 ss.

⁵ *PIM*, § 7, p. 5 (trad. it., p. 51).

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. *ivi*, § 9, pp. 6-7 (trad. it., p. 52).

⁸ *Ivi*, p. 7 (trad. it., p. 52).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Nella terza edizione della *Kants Theorie der Erfahrung* si legge: «La storia della scienza è il fondamento ed il terreno nel quale si radica, come nella storia della ragione, anche la storia della filosofia. Attraverso la forza di questo radicamento nella scienza, la filosofia viene fondata come ragione, come la ragione scientifica», *KTE*, C10. Cassirer stesso aveva notato che «si intende correttamente Cohen soltanto se lo si considera da un punto di vista storico e non soltanto come teorico della conoscenza», cit. in Heidegger (2006), p. 220.

¹¹ Cfr. Gigliotti (1989), pp. 46-51, p. 86 (nota n. 108).

¹² *PIM*, § 103, p. 149 (trad. it., pp. 186-187).

¹³ Cfr. *PIM*, § 45, p. 41 (trad. it., pp. 82-83).

¹⁴ Cfr. *LRE*, p. 79.

¹⁵ *Ivi*, p. 80 (si veda anche p. 35).

giustappunto una *storia teleologica* che dalla «sensazione» porta al «pensiero puro», il cui centro è fissato nelle indagini sull'«infinitamente piccolo»¹⁶. Cohen scrive:

Il moderno concetto di movimento, per come Galileo lo ha determinato, aveva come presupposto la permanenza (*Beharrung*); ma questa è e rimane la permanenza del movimento; non è né più né meno di un correlato. Il suo presupposto è proprio la realtà infinitesimale. *E si dovrà infine decidere di fondare l'essere, che manca quindi alla sostanza, in quella.* Il passaggio alla scienza esige questa coesione di *sostanza e realtà* (*Realität*); scienza che non è sempre pienamente consapevole nel suo impulso oscuro della retta via, che nondimeno percorre con sicurezza non appena compie la sua *storia* (*Geschichte*)¹⁷.

L'orientamento dei fatti, in una certa misura, suggerisce il modo in cui ricostruirli; ciò però implica che il loro svolgersi viene da qualche parte. Argentieri, che ha curato la traduzione italiana di *Das Princip*, ha colto bene il senso dell'operazione di Cohen. Il suo concetto di storia «non è [...] semplicemente la storia concettuale di uno strumento tecnico della matematica, ma una “storia filosofica”, una storia di senso finalizzata a un progetto analitico di fondazione e caratterizzata da un sottile, complesso intreccio di archeologia e teleologia»¹⁸. E così accade che «*tutte le conoscenze pure devono essere variazioni del principio dello Ursprung. [...] In tutte le conoscenze pure, che la logica dello Ursprung convalida come principi, deve vigere sempre (durchwalten) il principio dell'origine*»¹⁹.

Pertanto, l'analisi dei *posita* deve sì attendere che l'infinitesimale venga definito da Newton o da Leibniz, ma esso contiene, altresì, un'ipotesi ben determinata sul “fatto” che la realtà venga *da sempre* «generata» *matematicamente* nella coscienza²⁰. Tale ricerca dà automaticamente luogo a una narrazione in cui *terminus a quo* e *terminus ad quem* collimano, poiché «non potrebbe trovarsi nell'essere nessun problema per la cui soluzione non fosse già delineata una predisposizione (*Anlage*) nel pensiero»²¹.

Il Cohen storico e storiografo della filosofia sembra ereditare queste movenze. Nell'introduzione alla seconda edizione della *Kants Theorie der Erfahrung* (1885), il filosofo neokantiano rivendica la necessità di non confondere la «storia della filosofia» con la «storia filologica della (sua) letteratura» (*philologische Literärgeschichte*) e, piuttosto, esige che essa si presenti «come l'ideale di una conoscenza, il quale porta a compimento (*mitvollzieht*) la filosofia rispetto a sé stessa»²². In questo modo, la storia della filosofia non si limita a inquadrare i rapporti di un filosofo con gli autori a lui coevi, ma ci consente di tracciare la parabola di una «comunità» (*Gemeinschaft*) più vasta. Questo fenomeno di “diffrazione” è ineliminabile quando si fa storia e la sua «riflessione» in un ideale di storia universale è altrettanto ovvio:

L'errore di Hegel non risiede nella gittata del pensiero, bensì nella determinazione dello stesso, e conformemente a ciò nell'attuazione del metodo. Le figure storiche non vengono spinte dalla potenza mitica dell'idea filosofica, ma ogni individuo di un complesso viene messo in ordine secondo il nostro ideale, condizionato dalla nostra filosofia, della conoscenza storica di tali figure [...]. Pertanto, gli individui devono essere descritti e messi a fuoco antitutto come persone autonome e agenti in modo cosciente. Ma quando tutte le

¹⁶ Ivi, pp. 134-135 *et passim*.

¹⁷ Ivi, p. 589.

¹⁸ Argentieri (2011), p. 39.

¹⁹ *LRE*, p. 36.

²⁰ Cfr. Giovanelli (2011), pp. 157 ss.

²¹ Ivi, p. 588. Questo fa il paio col principio secondo cui «l'attività» del pensiero «è il contenuto» (ivi, p. 60). Cfr. Holzhey (1986), pp. 178-180. Si veda pure *SF*, p. VII (37). Per scongiurare il pericolo di questa corsa al *terminus a quo*, che farebbe capo a un'opzione “coscienzialista” – lo stesso Cohen parlava di «coscienza scientifica» –, Natorp, in una recensione rimasta inedita della *Logik*, aveva proposto di aggiungere allo «*Ursprung*» almeno «*Position*» e «*Negation*». In questo modo, sarebbe stato possibile *dialettizzare* Cohen, cfr. Natorp (1986), pp. 24-25.

²² *KTE*, p. B5.

fonti sono state esplorate a fondo, quando tutte le connessioni indicate sono state dedotte con cura e ogni sentiero laterale percorso in maniera avveduta, – allora il nesso storico non è tuttavia prodotto fino a che quell'ideale complesso della storia, che riposa nella nostra immagine della filosofia, non è divenuto evidente²³.

Non senza qualche ambiguità, Cohen ha dunque tracciato l'ideale secondo cui un positivismo "affamato" di fatti si fonda comunque su un'idea del senso della storia contenuta *a priori* nella filosofia. Egli ha però anche messo in chiaro che la teleologia forte non può in ogni caso essere "metafisica", poiché non concerne l'autosviluppo dell'«Idea» nel senso hegeliano del termine. Tale autosviluppo è sostituito, in primo luogo, dal riferimento allo «spirito oggettivo» fatto poc'anzi²⁴; in secondo luogo, la produzione trascendentale del senso storico sembra essere autorizzata solo una volta che sono stati indagati *tutti* i fatti. Come vedremo, si tratta dei grandi temi su cui si scontreranno Husserl e Cassirer, rispetto ai quali Cohen può essere collocato a metà del guado. Prima di occuparci di tale confronto, diamo però un'occhiata alla versione debole della teleologia ricostruttiva proposta da Cassirer.

3. Cassirer storico della scienza e della cultura: la teleologia "debole"

Cominciamo da un passo di *Erkenntnisproblem I*, in cui leggiamo che:

Il concetto stesso di *storia della scienza* contiene già l'idea del *mantenimento di una generale struttura logica* in ogni successione di particolare sistema di concetti. Se il precedente contenuto del pensiero non fosse infatti collegato a quello che a sua volta lo precede da una qualche *identità*, nulla ci autorizzerebbe a collegare in *una* serie di avvenimenti i frammenti logici dispersi che noi a nostra volta abbiamo davanti. Ogni catena storica di sviluppo ha bisogno di un «soggetto» che ne stia alla base, che si rappresenti e si esprima in essa. L'errore della filosofia metafisica della storia non consiste nel fatto che essa, in generale, postula un tale soggetto, ma nel fatto che essa lo *oggettiva* parlando di un autosviluppo dell'«Idea», di un progresso dello «spirito del mondo» e così via. Dobbiamo rinunciare a ogni *portatore* oggettivo di tal genere, che stia dietro il movimento storico; la formula metafisica deve mutarsi per noi in una formula *metodica*. Invece di un sostrato comune, noi cerchiamo e postuliamo la *continuità* del pensiero nelle singole fasi del divenire: solo di questo abbiamo bisogno per parlare dell'*unità* del processo. Ma anche l'idea di una continuità interna non è altro che un'ipotesi, che però [...] è nello stesso tempo condizione necessaria per l'*inizio* della conoscenza storica. Bisogna attenerci a questo riconoscimento dell'«a priori» puro della storia se ci si vuol realmente difendere dalla falsa *costruzione* aprioristica dei singoli fatti²⁵.

Come si vede, è inevitabile che lo storico appronti una teleologia ricostruendo il «filo conduttore» dei fatti; deve però essere chiaro che l'*unificazione* del racconto è soltanto regolativa: «*Die metaphysische Formel muss sich uns in eine methodische wandeln*». Lo storico, perciò, non può in alcun modo afferrare un *terminus a quo* che spiegherebbe «geneticamente» i «fatti», ma solo formulare «ipotesi» sui loro nessi. Vediamo di chiarire questo punto.

Potrebbe sembrare che il concetto di funzione come *telos* della storia della scienza corrisponda a una teleologia forte²⁶. Tuttavia, Cassirer non cede mai alla tentazione di additare una precisa origine cronologica del concetto di funzione. Esso riappare varie volte nel corso della storia, dalla filosofia platonica a Keplero, da Leonardo a Galileo, da Leibniz alla nuova matematica. Insomma, non vi è una vera e propria *linearità storica* che riconduca a un *terminus a quo*, ma solo una *tendenza*, che certo la narrazione fa apparire inevitabile, verso un *terminus ad quem*.

²³ Ivi, p. B6.

²⁴ Cfr. Gigliotti (1989), pp. 48 ss.

²⁵ *EP1*, pp. 17-18 (trad. it., p. 33).

²⁶ Cfr. *SF*, pp. 3 ss. (trad. it., p. 41 ss.).

Filosofia delle forme simboliche cavalca e radicalizza questo approccio. Qui l'estensione del piano dell'indagine comporta una proliferazione delle modalità conoscitive e dunque dei loro oggetti, dei *termini ad quos*. Nella prefazione al terzo volume, Cassirer afferma:

Parlando di una *fenomenologia della conoscenza* non mi ricollego al moderno uso linguistico, ma risalgo a quel fondamentale significato di "fenomenologia" che Hegel ha fissato e che è stato da lui motivato e giustificato dal punto di vista sistematico. Per Hegel la fenomenologia diventa il presupposto fondamentale della conoscenza filosofica, poiché attribuisce a quest'ultima l'esigenza di abbracciare la totalità delle forme spirituali e poiché questa totalità secondo lui non può diventar visibile se non nel passaggio da una forma all'altra. La verità è il «tutto», ma questo tutto non può essere dato in una volta sola; deve invece essere progressivamente sviluppato dal pensiero nel suo movimento proprio e conformemente al ritmo di questo movimento²⁷.

L'idea di vedere come la "cosa si fa da sé"²⁸, ovverosia di scrutare come la ragione si concretizzi nella storia, non può che appoggiarsi, quindi, a uno stile di analisi che dà il la a uno «storicismo problematico»²⁹ e, come vedremo, anti-husserliano. Ne consegue che, quando va a ritroso, lo storico, o meglio, il "fenomenologo della conoscenza" non può presupporre il rovesciamento "genetico" che dal *terminus a quo* porta al *terminus ad quem*. L'intento di Cassirer di comprendere la scienza sulla base delle «mediazioni di pensiero»³⁰ ad essa preliminari è dunque solo in apparenza assimilabile alla proposta fenomenologica che nel frattempo era stata avanzata da Husserl³¹.

Questo vale però solo in prima approssimazione: come vedremo nel quinto paragrafo, il quadro è più complesso. Per il momento, però, tanto bastava prima di studiare il metodo storico in fenomenologia. Vediamo come esso si applica alla geometria.

4. Husserl e l'origine della geometria

Il testo di Husserl sull'origine della geometria fu pubblicato da Eugen Fink nel 1939 sulla *Revue Internationale de philosophie* con il titolo *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem* – la sua redazione rimonta però al 1936. L'edizione critica che riporta le annotazioni e le cancellature dal dattiloscritto originale di Fink è contenuta nel sesto volume della *Husserliana*, assieme al *corpus* di conferenze, scritti preparatori e aggiunte alla *Crisi*³².

Come noto, *Der Ursprung* costituisce la terza appendice al sottoparagrafo 9a, intitolato *La «geometria pura»*, a sua volta contenuto nel paragrafo 9, *La matematizzazione galileiana della natura*, che ha come oggetto l'analisi trascendentale della nascita della scienza moderna. Evidentemente, già un obiettivo del genere ci dice qualcosa sul tipo di metodo storico che Husserl ha in mente: si devono comprendere le condizioni di possibilità che consentirono a Galileo di affermare che la natura è scritta in lingua matematica. Per questo la storia fenomenologica della scienza non può accontentarsi dei fatti e deve piuttosto cimentarsi col problema della costituzione di un campo di forme pure e, pertanto, con la classica questione «dello statuto degli oggetti ideali della scienza»³³. La posta in palio è espressa in modo chiaro da questa citazione in apertura:

²⁷ PSF3, p. VIII (vol. I, XII).

²⁸ Cfr. Gigliotti (1989), pp. 49 ss.

²⁹ Cfr. Cacciatore (1993), pp. 319-340.

³⁰ PSF3, p. VIII (vol. I, XII).

³¹ Il problema della *genesis* in Husserl è ovviamente molto vasto, ma si può vedere in generale lo studio delle strutture ante-predicative del giudizio in *EU*, e in particolare i tre capitoli della prima sezione, pp. 73-230 (trad. it., pp. 157-471). Si veda anche almeno l'ottava parte del manoscritto B III 10 – cfr. Hua XI, pp. 336-345 (trad. it., pp. 53-63). Approfondirò comunque la questione nei prossimi paragrafi.

³² Il testo originale della *Revue* e quello poi apparso nella *Husserliana* non sempre coincidono. Dal momento, tuttavia, che le differenze non inficiano il tenore del nostro discorso, mi permetto qui di soprassedere e rimandare a Manca (2023) per una discussione più approfondita.

³³ Cfr. Derrida (1987), pp. 71 ss.

Per il platonismo il reale aveva una metessi più o meno perfetta all'ideale. Ciò fornì alla geometria antica la possibilità di una rudimentale applicazione alla realtà. Nella *matematizzazione galileiana della natura questa stessa realtà (Realität)* viene idealizzata sotto la guida della nuova matematica; in termini moderni: essa diventa a sua volta una molteplicità matematica³⁴.

Il ragionamento di Husserl segue qui due assunzioni preliminari e ha almeno una conseguenza rilevante. In primo luogo, 1) la matematizzazione antica è diversa da quella moderna, perché la metessi presuppone una maggiore eterogeneità delle sfere coinvolte, in modo tale che essa può realizzarsi solo in modo imperfetto. In secondo luogo, 2) anche se *Galileo* non è «ancora un fisico nel senso odierno e pregnante della parola»³⁵, si può invece dire che la scienza moderna potenzia di grado l'idealizzazione platonica, sottraendole l'impostazione dualistica (e persino triadica, stando al *Timeo*³⁶). Infatti, con la modernità, la molteplicità sensibile non è più eterogenea rispetto a quella matematica, ma è essa stessa matematizzata³⁷. In questo modo, occorre ponderare bene il peso di un *differimento* costitutivo all'origine della scienza; vale a dire che la scienza che noi oggi conosciamo e che pure identifichiamo come «la» stessa scienza che è nata da qualche parte nel tempo³⁸, è allo stesso tempo differente da quella *originaria*.

Siffatta differenza è però riscattata dall'idea che gli oggetti matematici vengano creati come «sovrastutture» del «*mondo della vita*». Il ruolo più importante in proposito è svolto dal concetto di «*misurazione*», che prepara il passaggio dallo stato prescientifico alle «idealità» oggettive della geometria, e dunque all'«*esattezza*». Husserl sembra in tal modo sposare un approccio empirista, persino paragonabile a quello di von Helmholtz, secondo cui la ripetizione delle misurazioni e lo stabilirsi di «certe forme fondamentali empiriche» crea la nozione di «*misura*»³⁹. Si passa così da rapporti elementari fra punti e corpi del «mondo della vita», alla pretesa che tali rapporti possano essere sottoposti al vaglio di procedure intersoggettive attraverso un metodo di fissazione di «*forme limite*»⁴⁰. In poche parole, tanto più misuriamo quanto più questa procedura deve essere perfezionata e con essa il suo risultato: è per questo che forme dal contorno incerto cominciano a trasformarsi in oggetti ideali, che possiamo richiamare alla mente senza più bisogno di un supporto sensibile⁴¹.

Tuttavia, questa spinta empiristica, che passa attraverso la formazione di «tipi» capaci di rendere conto delle generalizzazioni empiriche che facciamo⁴², è controbilanciata dal richiamo alla componente cartesiana della fenomenologia⁴³. In effetti, già nel testo della *Crisi*, Husserl annota che gli oggetti della matematica devono essere costantemente presenti e *riconoscibili* per i geometri:

³⁴ Hua VI, p. 20 (trad. it., p. 53).

³⁵ Ivi, p. 21 (trad. it., p. 53).

³⁶ Nel *Timeo*, Platone ammette l'esistenza di tre generi: 1) «ciò che è sempre»; 2) «ciò che diviene sempre» e la 3) *χώρα*, lo spazio-materia-movimento che è alla base della fisica platonica. Sulla fisica del *Timeo* e sul suo impianto teorico, cfr. Brisson-Meyerstein (1995).

³⁷ La lettura husserliana del platonismo è però molto limitata. Platone ritiene che la matematizzazione della natura produca uno *εἰκὼς λόγος*, espressione generalmente tradotta con «discorso verosimile». In linea di massima, si è così sottolineato che si tratta di un «discorso» che si situa a metà fra l'«opinione» e la «scienza». Tuttavia, la fisica platonica è un tentativo di «geometrizzazione» dell'universo, che offre un «modello» per i fenomeni naturali non troppo diverso dal nostro – cfr. Russo (2003), il quale però nega lo statuto di «scienza» alla filosofia dell'età classica. Sarebbe meglio, allora, tradurre il sintagma con «discorso che mette in immagine», riflettendo meglio sulla questione della «sostituzione» già in ambito antico. Cfr. Laino (2015).

³⁸ Hua VI, p. 365 (trad. it., p. 380).

³⁹ Von Helmholtz (2011). Nondimeno, occorre considerare le critiche husserliane al concetto di numero così come definito da von Helmholtz – cfr. Biagioli (2016), pp. 104-105.

⁴⁰ Hua VI, p. 23 (trad. it., pp. 55-56). Cfr. Masi (2012).

⁴¹ Hua VI, pp. 383-385 (trad. it., pp. 402-403).

⁴² Cfr. Masi (2023).

⁴³ Si veda la critica degli empiristi in: Hua VI, app. 13, pp. 435 ss. (trad. it., p. 457 ss.); ivi, app. 14, pp. 449-450 (trad. it., p. 473).

È però possibile – ed è stata questa la *scoperta da cui è nata la geometria* – costruire grazie ad esse – le «singole forme» (rette, cerchi ecc.) –, che sono generalmente disponibili, forme elementari privilegiate e non soltanto, mediante operazioni attuabili con esse, sempre nuove forme univocamente e intersoggettivamente determinate grazie al metodo che le genera. Perché infine si dischiuse la possibilità di costruire tutte le forme ideali pensabili in generale mediante un metodo a priori onnicomprensivo e sistematico⁴⁴.

La presenza delle forme oggettive come *termini a quibus* non è però da intendersi nel senso di un mondo platonico separato dalla realtà – e ciò sia detto semplificando in modo barbaro il pensiero del Platone storico. Né tantomeno, ovviamente, nel senso della genesi psicologica, già rifiutata da Cohen. Per Husserl, la facoltà produttiva della coscienza ha infatti una forma specificamente culturale: «Ogni scienza è in riferimento con una catena di generazioni di studiosi che lavorano e hanno lavorato in comune, l'uno per l'altro, una catena di indagatori noti o ignoti che *costituiscono la soggettività produttiva* della scienza vivente nel suo complesso»⁴⁵.

Ciò si sostanzia nella tesi secondo cui la formazione di un sapere ideale come quello geometrico dipende direttamente dalle modalità attraverso cui viene trasmesso, in particolare dalla *scrittura*⁴⁶. Eppure, gli oggetti matematici non sono semplici *oggetti culturali*, poiché proprio il passaggio attraverso la scrittura rende la trasmissione del sapere indipendente dal linguaggio – un'equazione rimane la stessa a prescindere dalla lingua che si usa per spiegarla. In questo modo, matrice culturale e universale possono coesistere; anzi, è in realtà la loro compresenza a spiegare perché e come un sapere originario viene «differito» attraverso dei segni e delle proposizioni, e come e perché la sua fruizione, inizialmente passiva, debba innescare una «*Reaktivierung*»⁴⁷. Tale riattivazione può infatti avere successo solo se già le prime asserzioni sono formulate in modo che il loro contenuto valga «una volta per sempre»⁴⁸.

Schematicamente, possiamo anche metterla così. (1) Le comunità storiche hanno creato il sapere matematico astraendolo gradualmente dall'esperienza. (2) Le regolarità empiriche sono state proiettate verso forme limite ideali, la cui esistenza è stata garantita dal perfezionamento del linguaggio che ne ha espresso le caratteristiche. Infine, (3) il sapere matematico e la sua origine sono divenuti accessibili alle generazioni future proprio attraverso la scrittura, perché gli oggetti di quel sapere dovettero assumere una forma riconoscibilmente extra-linguistica, oltretutto «universale», per sopravvivere allo scorrere del tempo. Solo in questo modo la passività empirica poté trasformarsi nell'attività tipica delle scienze deduttive e del loro sapere, che consta nella produzione concatenata e continua delle proposizioni⁴⁹.

Più nel dettaglio, si può vedere come lo sviluppo storico dia adito alla «riattivazione» e perciò, secondo Husserl, all'apriorità trascendentale di (2). Per esempio, in questo passo è chiaro che i «fatti» neokantiani vengono prodotti solo se esiste già il tipo di sapere a cui essi appartengono: «Deve essersi prodotta una continuità da persona a persona, da tempo a tempo. È chiaro che il metodo di produrre le idealità originarie a partire dai dati prescientifici del mondo culturale dev'essere stato registrato e fissato in proposizioni ben definite prima dell'esistenza della geometria»⁵⁰. La «*Reaktivierung*» viene così realizzata in

⁴⁴ Ivi, p. 24 (trad. it., pp. 56-57).

⁴⁵ Ivi, p. 367 (trad. it., p. 382), c.v.o mio.

⁴⁶ Cfr. Derrida (1987), pp. 141 ss. e Di Martino (1987). Il «farsi corpo» della scrittura, per riprendere l'espressione di Klein (1940), p. 85, costituisce perciò l'autentica linea di demarcazione fra il semplice «movimento storico» e la scienza. Su tutt'altro piano, ne aveva discusso Schiavone a proposito dell'apprendistato militare dei Romani, che non veniva decodificato in una «trattatistica» e rimaneva «pensiero in azione» – cfr. Schiavone (2016), p. 21. In maniera così non poco significativa, Lucio Russo identificava nell'apparizione dei «manuali» uno dei segnali più evidenti della nascita della scienza, cfr. Russo (2003), pp. 34-35.

⁴⁷ Hua VI, p. 371 (trad. it., p. 388).

⁴⁸ Ivi, p. 373 (trad. it., p. 389).

⁴⁹ Ivi, pp. 374-375 (trad. it., pp. 391-392).

⁵⁰ Ivi, p. 375 (trad. it., pp. 392-393).

un presente storico, dal momento che ogni comunità ne ha uno, ma è solo ipotizzando l'esistenza di un «*a priori* assoluto» che l'intuizione dell'«evidenza» legata all'origine diviene possibile. *Quello che il ricercatore ricostruisce deve essere già esistito, altrimenti non potrà essere "ridotto"*. In poche parole, se non vi fosse un *terminus a quo*, non potremmo riconoscere di cosa il «fatto» rappresenta il *terminus ad quem*. Ecco un altro passo indicativo, anche se non limpidissimo, che appare barrato nel dattiloscritto di Fink dopo la dichiarata esigenza di postulare un «*a priori* invariante o assoluto»⁵¹:

Dobbiamo ancora aggiungere che al contenuto apodittico di questo *a priori* di tutta la storia (*Historie*) in genere appartiene anche la facoltà della riflessione del pensiero che elabora questo *a priori* storico e i suoi pensieri scientifici, e perciò in una sola parola la conoscenza che questo pensiero e capacità di pensiero che subentra «nella» storia e la sua trasmissibilità infinita appartiene, è sempre appartenuta e sempre apparterrà all'essenza *a priori* dell'uomo e dell'umanità come la sua possibilità «latente»⁵².

In questa cornice va allora inquadrata anche l'osservazione, rivolta contro l'«*Erkenntnistheorie*»⁵³, secondo cui «tutta la storiografia di fatti rimane nell'incomprensione, perché, traendo le sue conclusioni ingenuamente e direttamente dai fatti, non tematizza mai il terreno di senso su cui si fondano queste conclusioni nel loro complesso»⁵⁴.

Ciononostante, la questione non è chiusa e merita un approfondimento.

5. Cassirer e Husserl a confronto

Qualche anno fa, Christian Möckel⁵⁵ aveva fatto notare che lo studio comparato Cassirer-Husserl nasconde delle insidie. In effetti, a fronte del rapporto, se non fitto, comunque continuo fra i due autori nel corso del tempo, e delle affinità fra i rispettivi approcci, che naturalmente vanno ascritti più all'influenza di Husserl su Cassirer che non viceversa⁵⁶, è difficile cogliere giudizi espliciti dell'uno sull'altro. In ogni caso, ritengo si possa individuare una differenza importante fra i due autori per quanto attiene alla *struttura* della teleologia storico-filosofica e scientifica, ovverosia la convinzione, da parte di Cassirer, che una filosofia della soggettività pura sia frutto di un malinteso. Vediamo di capirne il perché, procedendo inizialmente a ritroso.

Sappiamo, da una lettera dell'11 marzo 1937, che Husserl spedì le due parti edite della *Crisi* a Cassirer. Egli però si augurava pure che il secondo articolo, e quindi la terza parte⁵⁷, avrebbe potuto incontrare l'approvazione del suo interlocutore. Si trattava di capire se Cassirer fosse d'accordo con l'idea, espressa nel § 26 e sviluppata appunto nella terza parte, che attraverso il trascendentale fenomenologico si potesse «ritornare (*Rückfragen*) alle fonti ultime di tutte le formazioni conoscitive», e quindi alla «riflessione da parte del soggetto conoscitivo su sé stesso e sulla sua vita conoscitiva»⁵⁸. Non meno importanti risultano poi altre due osservazioni. In primo luogo, riflettendo su *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, che gli era arrivato il giorno prima, Husserl realizzava di trovarsi al cospetto di «un'opera che mi ha stimolato molto e con cui avverto una parentela, ma, in fondo, anche qualcosa di estraneo»⁵⁹; in secondo luogo, egli dichiarava di non aver compreso «correttamente», in passato, il suo «radicale contrasto con la filosofia

⁵¹ Ivi, p. 385 (trad. it., p. 404).

⁵² Ivi, p. 553.

⁵³ Ivi, p. 379 (trad. it., p. 396).

⁵⁴ Ivi, p. 380 (trad. it., p. 398).

⁵⁵ Cfr. Möckel (2002).

⁵⁶ Vi è però naturalmente l'influsso per così dire «retroattivo» di Natorp su Husserl, che potrebbe quindi aver favorito il sotterraneo «accordo» fra Cassirer e Husserl. Oltre a Möckel, si vedano sul punto almeno Luft (2010) e Ferrari (2011).

⁵⁷ Landgrebe riporta che Husserl ne conservò il manoscritto fino alla malattia, sopraggiunta nell'agosto del 1937, cfr. Hua VI, p. XIV (trad. it., p. 22).

⁵⁸ Hua VI, p. 100 (trad. it., p. 125, mod.).

⁵⁹ Hua *Dok III/5*, p. 8.

di Kant (secondo l'impostazione e il metodo)⁶⁰. In soldoni, Husserl non si nasconde, ma si dimostra prudente nel giudizio e persino bisognoso di conforto. Prima dell'isolamento degli ultimi anni, però, il suo atteggiamento era stato diverso.

Mi riferisco in particolare alla lettera del 3 aprile 1925. Il contesto è il seguente: Husserl aveva letto il secondo volume di *Filosofia delle forme simboliche*, ovverosia *Il pensiero mitico*, in cui veniva citato in una lunga nota a piè di pagina, il cui testo recitava così:

Nella via che Husserl stesso ha percorso dalle *Logische Untersuchungen* alle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* risulta sempre più chiaro che il compito della fenomenologia, come egli la intende, non si esaurisce nell'analisi della conoscenza, ma che in essa debbono essere studiate le strutture di campi completamente diversi di oggetti, secondo il loro puro "significato" e senza che si tenga conto della "realtà" dei loro oggetti. Una ricerca di tal genere si dovrebbe estendere anche al mondo mitico, non già per dedurne il peculiare contenuto mediante l'induzione partendo dalla varietà dell'esperienza offerta dall'etnologia e dalla psicologia dei popoli, ma per intenderlo in un'analisi puramente "ideante". Tuttavia, per quanto vedo, un tentativo del genere non è stato finora intrapreso né da parte della fenomenologia, né da parte della concreta indagine del mito [...]⁶¹.

Il passo che ora leggeremo è dunque una *riposta* a quest'annotazione. Eccolo:

Il suo libro, come lei stesso sa, lascia aperti problemi immani, a prescindere dal fatto che esso poteva essere soltanto un primo tentativo. Anzitutto: l'idea e la forma di una comprensione mitica del mondo, e di ogni altra intenzionalità universale di un'umanità comunitarizzata che vive in quest'intenzionalità, la quale si lega nell'unità di una comprensione complessiva, costituisce dapprima una creazione storicamente fattuale. La genesi storica (*Historische Genesis*) ricade però sotto leggi essenziali. Si tratta di rendere comprensibili, a partire dall'"ABC" delle strutture trascendentali e sotto quelle della genesi della vita trascendentale, i gradi necessari di una tipologia dello sviluppo (*Entwicklungstypik*) di un'umanità in generale: la tipologia dello sviluppo delle intuizioni essenziali valide e tuttavia non definitive, così come la tipologia di tutte le parvenze universali e le deviazioni nel grado della ragione già desta⁶².

Poco importa, dunque, che la fenomenologia avesse «arricchito» il neokantismo di Marburgo grazie a Cassirer, perché è evidente che qui abbiamo incontrato una dichiarazione programmatica. L'uso del termine «*Entwicklungstypik*» è a riguardo molto istruttivo. Nel saggio di Husserl del 1911, *La filosofia come scienza rigorosa*, compariva già la requisitoria contro la «*Typik*» con riferimento a Dilthey e alla sua analisi della specificità delle forme culturali⁶³. Come noto, Husserl si pronunciò sull'insufficienza del metodo di Dilthey, il quale, pur avendo il merito di penetrare l'intenzionalità delle singole forme culturali (l'arte, la religione e così via), cioè la loro intrinseca «motivazione» – termine che ricorrerà anche in Cassirer –, non permette di rendere conto dell'unicità della formazione di senso di saperi come scienza e filosofia e rimaneva, pertanto, una dottrina della «vita empirica dello spirito»⁶⁴. La sostituzione di «*Typik*» con «*Entwicklungstypik*» sembra dunque corrispondere alla volontà non solo di abbracciare intuitivamente le «essenze» di quei saperi, ma anche di descriverne la *genesì*, in modo tale che il metodo che permettesse di farlo, ossia la «fenomenologia pura», diventerebbe «nient'altro che la scienza del trascendentale, dapprima eidetica e poi empirica, applicata radicalmente a partire dall'ABC e poi da applicarsi all'infinito»⁶⁵. In buona sostanza, Husserl stava ribadendo quello che aveva scritto a Natorp il 18 marzo 1909:

⁶⁰ Ivi, p. 9.

⁶¹ PSF2, p. 14, nota n. 12 (trad. it., pp. 18-19, nota n. 1, mod.).

⁶² WB, p. 85.

⁶³ Cfr. Dilthey (1922), p. 34 *et passim*. Ottime ricostruzioni della polemica con Dilthey si trovano in Cacciatore (1993), pp. 249-287, e Ferrari (2023), pp. 636 ss.

⁶⁴ Hua XXV, pp. 48 ss. (trad. it., p. 71 ss.).

⁶⁵ WB, p. 86.

Non si può studiare, tuttavia, l'essenza della coscienza nei suoi molteplici «fenomeni» senza avere davanti agli occhi, allo stesso tempo, la sua unità e l'unità dell'oggettività (*Gegenständlichkeit*) che si costituisce da sé e, quindi, esperire allora dolorosamente l'enigma di questa costituzione, i problemi di ciò che è significato (*Gemeinheit*) e dato (*Gegebenheit*). La scuola di Marburgo ha dapprincipio un altro problema e un altro metodo. Essa ha elaborato per sé formulazioni stabili di questioni gnoseologiche superiori, che rappresentano il *prius* e verso cui tutto il lavoro ulteriore si orienta [...]. Noi di Gottinga lavoriamo con tutt'altra impostazione e, sebbene sinceri idealisti, lo siamo per così dire dal basso⁶⁶.

Tuttavia, in alcune pagine del *Nachlass* su cui mi soffermerò anche in seguito, Cassirer vedrà nella filosofia dello spirito di Dilthey esattamente un tentativo di costruzione «dal basso» del mondo della storia!⁶⁷ Ma con un'importante specificazione: a Dilthey non interessa una psicologia fondazionale, che torna al soggetto tramite un «mero passivo *rivivere*»⁶⁸, ma lo spirito oggettivo⁶⁹. Due sono le conseguenze di questa mossa, che Cassirer sembra riprendere. Per un verso, lo «*Erleben*» è «*Miterleben*», cioè creazione attiva e partecipativa che si sostanzia nell'«opera», la quale precede, pertanto, la coscienza fenomenologica e di cui bisogna studiare le condizioni di possibilità⁷⁰. Per l'altro, se lo spirito si oggettiva occorrerà per forza farne la *storia*, non solo ricostruirne l'impalcatura⁷¹.

Per tornare, però, a un'esposizione storicamente più ragionata dei fatti, è probabile che, a giudicare dalla risposta della settimana seguente (10 aprile 1925), Cassirer doveva aver pensato di non essere troppo lontano dalla fenomenologia. Anzitutto, Cassirer dice che «sin dalla pubblicazione del primo volume delle *Ricerche logiche*» gli era apparsa chiaramente la «convinzione [...] che fra i compiti che la fenomenologia si pone e le prospettive fondamentali della filosofia critica sussiste una profonda comunanza»⁷², che non a caso riassume citando la formula della lettera husserliana sul trascendentale come «scienza da applicarsi all'infinito». La «*Entwicklungstypik*» della lettera del 3 aprile riguardava, in effetti, «*geltende und doch nicht endgültige Weltanschauungen*»⁷³, che Husserl stesso concepiva alla stregua di «una metodologia ampliata del postulato kantiano», la quale, «come tutto ciò che è kantiano, è solo una scoperta, che abbisogna massimamente di una formazione, fondazione e delimitazione scientifica definitiva»⁷⁴. Con un po' di azzardo, si potrebbe quindi dire che Cassirer, interpretando la fenomenologia come una forma di «neokantismo» per definizione aperta, vedeva in Husserl qualcosa di non troppo diverso da quello che era stato fatto a Marburgo e che si continuava a fare anche fuori dal circolo. Questo tenendo presente che Husserl aveva comunque ribadito a Cassirer di «non poter divenire un neokantiano della forma e del metodo marburghese»⁷⁵.

In merito alla stessa «*Entwicklungstypik*», Cassirer rimanda al suo scritto del 1922 *Die Begriffsform im mythischen Denken* e al terzo volume di *Filosofia delle forme simboliche*⁷⁶.

⁶⁶ Hua *Dok.* III/5, p. 110.

⁶⁷ *MSF*, p. 159 (trad. it., p. 194, sebbene Raio traduca «*von unten*» con «*dal fondamento*», facendo perdere la possibile correlazione).

⁶⁸ Ivi, p. 161 (trad. it., p. 195).

⁶⁹ Cfr. Cacciatore (1993), pp. 105-126.

⁷⁰ Cfr. *PSF3*, p. 63 (trad. it., p. 75). Sul concetto di «opera», cfr. Raio (2005). Per converso, Husserl era convinto che proprio attraverso Dilthey non si riuscisse a fondare l'intersoggettività e il concetto di vita comunitaria. In *Ideen III*, inoltre, Husserl dice che la nascita della scienza dipende dal passaggio dalla coscienza psicofisica alle «*personalità spirituali*», Hua V, p. 21 (trad. it., 397), cfr. Derrida (1987), p. 107. Mi pare significativo che per lo spirito oggettivo, e non solo qui – si veda pure Hua XXIX, pp. 238 ss. (trad. it., p. 41 ss.) –, Husserl riadatti la terminologia della prima persona e muova da questa prospettiva.

⁷¹ Ma, significativamente, contro Dilthey, Cassirer rivendica il portato *fenomenologico* della filosofia delle forme simboliche, la quale ha il compito di fornire le «essenze» del linguaggio, dell'arte, della scienza e così via. La storia è qui solo il «*terminus a quo*», non quello «*ad quem*». Cfr. *MSF*, pp. 164-165 (trad. it., pp. 198-199).

⁷² *WB*, p. 86.

⁷³ Ivi, p. 85.

⁷⁴ Ivi, p. 86.

⁷⁵ Ivi, p. 85.

⁷⁶ Ivi, p. 87.

Il primo è un saggio peculiare, in cui in effetti fenomenologia e “tipica” si mescolano. Si veda ad esempio questo passo:

La riflessione sulla forma e la specificità della conoscenza storica non determina come tale nulla del contenuto di questa conoscenza – il tipo e la direzione della comprensione e descrizione storiche lasciano l’oggetto di questa comprensione totalmente indeterminato. Per determinarlo, dobbiamo ritornare (*zurückgehen*) di nuovo dalla forma della conoscenza storica al contenuto e all’essenza (*Wesen*) di ciò che subentra nello sviluppo storico. Ogni storia ha, come storia concreta, un soggetto determinato: essa è storia dello stato o del diritto, del linguaggio o dell’arte, della religione o della scienza⁷⁷.

L’uso di «*Wesen*» e del verbo «*zurückgehen*» non sembra casuale, con il metodo storico e il suo oggetto a giocare il ruolo rispettivamente della *noesi* e del *noema*⁷⁸. D’altronde, quando il noema è determinato, il pluralismo è inevitabile, persino all’interno della stessa forma simbolica. A riguardo, sono significative le parole sul linguaggio e sull’idea di grammatica universale:

Tanto più, in questa considerazione, l’individualità del linguaggio e delle lingue (*Individualität der Sprache und der Sprachen*) è venuta fuori, individualità che proibisce ogni riconduzione (*Rückführung*) a un tipo (*Typus*) logico uniforme, quanto più chiaramente si mostra, d’altro canto, che proprio questa individualità della «forma linguistica interna» non solo è fondata in una certa direzione del sentimento e della fantasia, bensì in una caratteristica legalità *del pensiero*⁷⁹.

Visto che l’attività unificante della noesi non depauperava la molteplicità delle forme, non stupisce, dunque, che Cassirer concluda il suo saggio in questo modo:

[...] Il mondo ha per noi la forma che gli ha dato lo spirito. E poiché esso nella sua unità non è qualcosa di semplice, bensì racchiude in sé una molteplicità concreta di diverse direzioni e attività, proprio per questo motivo anche l’essere e le sue classi, i suoi rapporti e le sue differenze devono apparire come qualcosa di diverso, a seconda che esso venga visto attraverso diversi mezzi spirituali⁸⁰.

A questo punto, però, la contrapposizione fra fenomenologia e filosofia neokantiana non potrebbe essere più profonda, e tutto sommato coerente. Basti pensare al lungo commento ai testi sulla dottrina delle monadi contenuto nel secondo volume delle *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* di Leibniz, in cui Cassirer aveva già scritto: «La realtà [*Wirklichkeit*] si scompone [...] in una immensa molteplicità di gruppi separati e sequenze di rappresentazioni [*Abfolgen von Vorstellungen*]: in luogo di una natura è posta una infinità di autosussistenti e differenti mondi della coscienza [*Bewußtseinswelten*]»⁸¹. Ed eravamo nel 1906⁸².

Le ragioni di questa divergenza si fanno palesi in *Filosofia delle forme simboliche* e nello sviluppo della lettura della fenomenologia portato avanti nel manoscritto *Über Basisphänomene* (c.ca 1940). Nell’opera edita, compare una discussione della natura relazionale dell’«intenzionalità», nella quale Cassirer afferma che solo il passaggio da

⁷⁷ BMD, p. 7.

⁷⁸ È lo stesso Cassirer a segnalare nella lettera di aver trovato importanti affinità con *Ideen I* su questo punto, cfr. WB, p. 87.

⁷⁹ BMD, p. 9.

⁸⁰ Ivi, pp. 60-61.

⁸¹ EHGP, p. 569. Ferrari aveva messo già in luce che occorre ricercare nelle *Einleitungen* la sorgente teorica del concetto di forma simbolica, cfr. Ferrari (1988), pp. 248 ss.

⁸² Sulla “monadologia” husserliana e sulla sua opzione “coscienzialista”, cfr. Hua IV, § 26, pp. 107-108 (trad. it., pp. 112-113); Altobrando (2010). Va anche detto che la fenomenologia prende pure la direzione del «*Leib*», cosa che cambierebbe per certi versi il giudizio che qui stiamo fornendo, cfr. Imperato (2022), pp. 177 ss.

Brentano a Husserl ha giustificato il disimpegno ontologico circa l'«inesistenza» dell'oggetto intenzionale⁸³. Inoltre, Cassirer è convinto che l'atto intenzionale descritto dalla fenomenologia husserliana comporti anche la rinuncia al concetto di «un reale soggetto psichico», che viene piuttosto sostituito da «un atto di conferimento del senso⁸⁴». Si tratta naturalmente delle celebri pagine sulla «pregnanza simbolica», la cui funzione Cassirer condensa nell'icastica formula della «vita “nel” senso⁸⁵». In altre parole, il filosofo neokantiano contesta la divisione residua fra “forma” e “materia” che in fenomenologia si riscontra a proposito di «*ἔλη* sensibile» e «*μορφή* intenzionale», come attestato dal § 85 di *Ideen I*. Qui l'intenzionalità appariva sì come un «medium universale che include ultimamente in sé tutti i vissuti⁸⁶», ma l'«animazione» di questi ultimi era ancora concepita come una prestazione che si applicava *dal di fuori* «all'elemento sensoriale, che in sé non ha alcuna intenzionalità⁸⁷». Questo “fuori” era naturalmente la «coscienza»⁸⁸, a cui Cassirer opponeva, in toni che però non sembrano mai veramente polemici, giustappunto la pregnanza simbolica che permea il dato, articolandolo spiritualmente *dall'interno*⁸⁹.

Per quanto riguarda il testo degli anni Quaranta, Cassirer, nel discutere i fenomeni di base, si riferisce alle «intenzioni “originariamente offerenti” nel senso di Husserl⁹⁰», ma è chiaro che si tratti qui piuttosto della “sua” fenomenologia. Occorre, infatti, studiare il modo in cui la realtà diventa “fenomeno” secondo uno schema che non è ancora quello della coscienza a cui si manifesti qualcosa e che sia piuttosto manifestazione per sé stessa⁹¹ o l'«apparire stesso»⁹².

Dopo questo non brevissimo excursus, occupiamoci di capire cosa abbia a che fare tutto questo con la storia e il mondo della vita. Partiamo dal secondo punto, sebbene, come vedremo, sia difficile usare il bisturi.

In fenomenologia c'è un *terminus a quo*, l'«io», per cui risulta ovvio concentrarsi su come le forme superiori della conoscenza originino dalle strutture del mondo della vita. D'altra parte, è anche il «mondo circostante umano» a essere unico e comune, come testimoniato dallo *explicit* di *Der Ursprung*⁹³. Sembra sia questa la doppia assunzione che giustifica la pretesa che l'origine della geometria faccia parte di una «teleologia universale della ragione»⁹⁴. È per questo motivo che Husserl ha per gli “etnomatematici” parole affilate: «[...] Quello storicismo che intende spiegare l'essenza storica, cioè gnoseologica, della matematica in base alla condizione magica o ad altri modi appercettivi di un'umanità vincolata a un certo tempo, è di principio errato»⁹⁵. In definitiva, Husserl considera questo tipo di spiegazioni «storicamente fattuali», ma non «intimamente storiche»⁹⁶.

Perché, però, Husserl usa questi toni? Occorre considerare che, nel terzo volume di *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer aveva scritto, al solito in una nota a piè di pagina, una lunga confutazione dell'approccio fenomenologico, il cui destinatario esplicito era

⁸³ Cfr. *PSF3*, p. 224 (trad. it., I, p. 262). Come noto, Husserl aveva parlato anche di «*Weltvernichtung*» come correlato della riduzione, cfr. *Hua III.1*, §§ 49-50, pp. 91-95 (trad. it., pp. 119-125).

⁸⁴ *PSF3*, p. 224 (trad. it., I, p. 263).

⁸⁵ Ivi, pp. 226 ss. (trad. it., I, p. 264 ss.). L'espressione è a p. 231 (trad. it., I, p. 270).

⁸⁶ *Hua III.1*, § 85, p. 171 (trad. it., p. 213).

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Ivi, p. 174 (trad. it., p. 215).

⁸⁹ Cfr. *PSF3*, p. 231 (trad. it., p. 270).

⁹⁰ Cfr. *MSF*, p. 132 (trad. it., p. 168).

⁹¹ Cfr. *Ibidem*.

⁹² *ZWW*, p. 3.

⁹³ *Hua VI*, p. 386 (trad. it., p. 405). Si vedano pure ivi, pp. 271-272 (trad. it., p. 286), e: app. 25, p. 500 (trad. it., p. 536). Peraltro, sotto questo aspetto, Cassirer fu sottoposto a un fuoco incrociato. Infatti, in *Essere e tempo*, Heidegger avrebbe parimenti difeso la tesi secondo cui nessuna analisi retrospettiva d'ispirazione etno-antropologica avrebbe potuto gettare luce sulla struttura fenomenologica della «quotidianità» dell'«esserci». Cfr. Laino (2019). Non casualmente, è intorno ai poli del *terminus a quo* e del *terminus ad quem* che si giocò la partita di Davos, cfr. Heidegger (2006), p. 221 *et passim*.

⁹⁴ *Hua VI*, p. 386 (trad. it., p. 405).

⁹⁵ Ivi, pp. 385-386 (trad. it., p. 404).

⁹⁶ Ivi, p. 386 (trad. it., p. 405).

Oskar Becker⁹⁷, benché fosse chiaro che il bersaglio grosso fosse Husserl. In effetti, Cassirer temeva che, se si fossero seguiti gli sviluppi della fenomenologia, la comprensione degli oggetti matematici sarebbe andata distrutta in un «antropologismo» che avrebbe mescolato surrettiziamente il concetto psicologico di tempo con quello logico di ordine⁹⁸, dacché il suo merito principale era stato esattamente l'opposto. La differenza di «tipo» fra il mondo della vita e quello della scienza è invece enorme e sarebbe vano pensare che i fatti della scienza possano sorgere dalle strutture dell'esperienza comune⁹⁹.

Nel *Nachlass* Cassirer amplia le sue critiche alla versione monadistico-soggettiva della fenomenologia husserliana¹⁰⁰. In un lungo passo che appare barrato nel manoscritto di *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis* – siamo negli anni Trenta –, Cassirer dice che le filosofie dell'«io» offrono soltanto un punto di vista statico sull'«inizio». Per lui, invece, «se l'inizio è un vero inizio, deve essere trovato un principio che lo oltrepassa»¹⁰¹. A ciò, come ha spiegato chiaramente Möckel, servono i fenomeni di base, che ci consentono di passare dall'intuizione alla «contemplazione» delle forme oggettive dello spirito¹⁰². Così, se la fenomenologia ci permette di «intuire» i fatti partendo dall'analisi trascendentale e dalla riduzione all'io puro¹⁰³, la soggettività cassireriana non è assoluta e il suo «peso» dipende dal «bilanciamento» che essa raggiunge con gli altri fenomeni di base – l'«agire» e l'«opera», il «tu» e l'«es» – all'interno delle forme culturali¹⁰⁴. I fenomeni di base non rappresentano, pertanto, «livelli all'interno di una realtà assoluta», ma solo vettori di significato, propedeutici all'«articolazione della conoscenza e delle relazioni che in essa vigono»¹⁰⁵. È chiaro che una tale soggettività per così dire «spuria» non possa avere la funzione di *terminus a quo*. Passiamo ora all'impatto che queste posizioni hanno sul metodo storico.

Comincio col dire che anche qui ci sono delle deviazioni, visto che, in uno degli abbozzi in cui tenta di proseguire le ricerche della *Crisi*, Husserl sembra prendere una direzione differente da quella che abbiamo tracciato. In primo luogo, egli è consapevole che nella «storiografia» (*Historie*) non vi è nulla di «oggettivo» nel senso delle scienze esatte, e che in generale non può esservi una storia che descrive positivisticamente *come le cose sono veramente andate*. Per Husserl, inoltre, la formazione dell'intenzionalità collettiva che sostanzia la comunità è il risultato dell'interazione delle diverse coscienze, e più nello specifico di una stratificata costruzione intersoggettiva della «storia» (*Geschichte*), che parte dal «ricordo» e giunge all'«osservazione professionale» dello storico¹⁰⁶. Solo a questo punto diviene disponibile un «orizzonte storico universale»¹⁰⁷, che però come tale «rimane sempre e solamente un'approssimazione all'idea del vero passato storico con i suoi ampi orizzonti di incolmabile vuoto»¹⁰⁸. Esso è perciò soltanto «un'idea necessaria»¹⁰⁹ che viene «continuamente ridestata come un *“plus ultra”*»¹¹⁰. Situandosi così a metà strada fra «una forma di puro oggettivismo» e un «puro costruttivismo»¹¹¹, Husserl crede che lo storico

⁹⁷ Cfr. Becker (1927) e Becker (1929). Sul rapporto Cassirer-Becker, ma con Heidegger e non Husserl sullo sfondo, cfr. Giugliano (2005).

⁹⁸ Cfr. Becker (1927), pp. 637 ss; *PSF3*, pp. 466-467, nota n. 158 (trad. it., II, pp. 168-170, nota n. 3).

⁹⁹ Siccome, inoltre, non vi è un «mondo della vita» dal quale le forme sgorgino unitariamente, non vi sono nemmeno oggettivazioni a-simboliche. Cfr. Borbone (2019).

¹⁰⁰ Si veda pure *MSF*, pp. 171-174 (trad. it., pp. 205-208).

¹⁰¹ *ZWW*, p. 16.

¹⁰² Cfr. Möckel (2002).

¹⁰³ Cfr. Hua XXV, pp. 61-62 (trad. it., pp. 105-106).

¹⁰⁴ Mi limito, per il momento, alla formulazione teorica. Più avanti, ne offrirò una spiegazione «pratica», concentrandomi sulla differenza fra mito e storia.

¹⁰⁵ *ZWW*, p. 12.

¹⁰⁶ Hua XXIX, pp. 233 ss. (trad. it., p. 35 ss.).

¹⁰⁷ Ivi, p. 235 (trad. it., p. 37).

¹⁰⁸ Ivi, p. 233 (trad. it., p. 36).

¹⁰⁹ Ivi, p. 234 (trad. it., p. 36).

¹¹⁰ Ivi, p. 235 (trad. it., p. 37).

¹¹¹ Cfr. De Santis (2023), p. 21.

ritrovi fattori «invarianti» nei processi storici¹¹² e scovi «le “idee” nella storia»¹¹³, in un’opera senza posa¹¹⁴.

È stato così fatto notare che nella teleologia husserliana non c’è un «assoluto» che si automanifesta, ragion per cui se il compito della sua scoperta è sempre *differito* non solo in avanti, ma soprattutto all’indietro, «non c’è proprio nulla da portare a termine»¹¹⁵. Tutto questo è, *ça va sans dire*, molto neokantiano, ma sarebbe troppo dire che la «storia poteva anche non cominciare»¹¹⁶. Anzi, il punto è che, se si traspone il problema dalla storia alla filosofia, la quale ha il compito di fornire «una scienza universale del mondo»¹¹⁷, si trova che, se «esiste una forma finale», essa è pure «una forma iniziale (*Anfangsgestalt*), di un’infinità e di una relatività di nuovo genere»¹¹⁸. Di conseguenza, nel caso di Husserl, la «storicità» non si dispiega,

ma è già implicata in ogni presente, nella sua fattualità, in quanto nascosta eredità spirituale, in quanto è quel passato che la persona attuale ha formato e che, in quanto sua formazione, è implicato in essa intenzionalmente. [...] Questo *mondo circostante*, che risale fino alla fondazione originaria della filosofia e della generatività filosofica, è il suo presente vivente¹¹⁹.

Naturalmente, si può pensare che la formazione del senso collettivo ad opera delle singole personalità non segua un piano prestabilito e dipenda proprio da quelle personalità che attuano la riduzione, ma una volta che quest’ultima è effettuata, non si può tornare indietro facilmente¹²⁰. La filosofia abbozza, infatti, «il logos del mondo, un logos che è già dato» storicamente nel «mondo mitico pre-scientifico»¹²¹. Il logos che si scopre nella scienza, insomma, è lo stesso che aveva plasmato il mito, perché, come ho detto, uno il mondo, una la coscienza, una la storia. Ed è proprio per questa ragione che non possiamo fare a meno di pensare che il legame fra *terminus a quo* e *terminus ad quem* sia comunque ciò che definisce la «storicità» (*Historizität*) come «modo d’essere correlativo dell’umanità e del mondo culturale»¹²². La storicità, pertanto, essendo *riattivata*, unifica passato, presente e futuro.

La ricostruzione che effettua la storia non è quindi basata «su ciò che viene dopo», il che darebbe così «la misura di ciò che viene prima»¹²³, bensì dal trasferimento di senso che dal prima va verso il dopo. Come annota Husserl, se «dobbiamo riuscire a intravedere ciò che sta costantemente prima e al di sotto del logos, ciò che è pre-teoretico, non abbiamo bisogno di compiere una riconsiderazione storica retrospettiva»¹²⁴. Per questo, la direzione «storico-teleologica», come notava Derrida, è molto più che una possibilità narrativa: essa è «l’eidetica della storia», nella misura in cui è il terreno in cui il “logos” si svela proiettandosi in avanti, “differendosi”, come abbiamo spiegato, in un *terminus ad quem* tramite la scrittura e innescando la ricerca spasmodica del *terminus a quo*¹²⁵.

La concezione che Cassirer ha del metodo storico è pluralista, ma nondimeno legata alla questione della soggettività. Nella sua prolusione come rettore ad Amburgo, difatti, Cassirer scrive: «L’individualità dello spirito formante non è un fattore meramente

¹¹² Hua XXIX, p. 241 (trad. it., pp. 44-45).

¹¹³ Ivi, p. 243 (trad. it., p. 46).

¹¹⁴ È proprio questo aspetto a conferire il carattere di storicità alla «*Lebenswelt*», cfr. Weidtmann (2016), pp. 79-80.

¹¹⁵ Costa (2023), p. 108.

¹¹⁶ Ivi, p. 154.

¹¹⁷ Hua VI, p. 269 (trad. it., p. 284).

¹¹⁸ Ivi, p. 274 (trad. it., p. 288).

¹¹⁹ Ivi, app. 24, pp. 488-489 (trad. it., pp. 513-514).

¹²⁰ Cfr. Hua III.1, § 57, pp. 109-110 (trad. it., pp. 143-144).

¹²¹ Hua VI, app. 25, p. 491 (trad. it., p. 515).

¹²² Ivi, app. 2, p. 378 (trad. it., p. 396).

¹²³ Ivi, app. 25, p. 491 (trad. it., p. 516).

¹²⁴ Ivi, p. 498 (trad. it., p. 524).

¹²⁵ Cfr. Derrida (2002), pp. 214 ss.; Derrida (1987), p. 155.

contingente, bensì un fattore necessario e veramente costitutivo di ogni intuizione storica complessiva autenticamente concreta»¹²⁶. E più avanti, a proposito del positivismo di Ranke che egli criticava al pari di Husserl, aggiunge: «La vera universalità della visione storica complessiva non deriva dalla disattivazione dell'individualità, bensì dal suo rafforzamento, approfondimento e intensificazione»¹²⁷. Qualche anno più tardi, nel *Saggio sull'uomo* (1944), Cassirer delinea persino una sequenza assimilabile a quella che abbiamo trovato in Husserl. L'oggettività dei «fatti storici» non è quella dei fatti empirici della fisica: all'oggettività storica si accede tramite il «ricordo» e la «ricostruzione ideale» che esso ci consente di fare¹²⁸.

A ogni modo, lo storico cassireriano non è soggettività irriducibile. Il puro io come fenomeno di base è grossomodo rappresentato dal mito: solo la coscienza mitica può produrre un mondo a sua immagine e somiglianza¹²⁹. Lo storico vive invece nella rappresentazione e i fatti gli resistono.

Approfondendo questo tema, due testi possono esserci utili. Il primo raccoglie due lezioni sulla filosofia della storia che Cassirer tenne a Yale nel 1942 ed è stato pubblicato nel volume *Symbol, Myth, and Culture*. Prendendo posizione contro lo «storicismo spiritualistico astratto»¹³⁰, Cassirer coniava lì la categoria di «causalità individuale»¹³¹. Quest'ultima si situa a metà strada fra il mito e le scienze della natura, cioè fra la pura espressione e il mondo impersonale, disantropomorfizzato della fisica. In quest'ultimo ambito, infatti, i particolari devono *ripetersi* esattamente come prescritto dalle leggi. Viceversa, la causalità storica contempla un elemento di contingenza, legato alla «motivazione»¹³²: soltanto per il *singolo* storico le azioni degli individui sono conseguenze più o meno «necessarie» di *una stessa* ricostruzione – la *sua*. Lo Spartaco di Marx non è lo Spartaco di Le Bohec o Schiavone e le sue gesta appaiono affatto diverse, quantunque si riferiscano allo stesso individuo. L'analisi dello storico deve sì ricondurre i fatti alle idee, ma questi non può fare a meno di pensare che le cose sarebbero potute andare diversamente: «Ogni singolo fenomeno può cambiare da un momento all'altro»¹³³ e la storia non è un «letto di Procuste»¹³⁴ a cui inchiodare a forza i fatti. Certamente, però, in questo processo, il senso di marcia della «civilizzazione umana» è *fenomenologicamente* invertito: non si tratta più di produrre nuove forme di vita, ma di riportare queste ultime alla loro origine. È così che i fatti «rivivono»¹³⁵.

Il secondo testo a cui mi riferivo è il capitolo sulla storia nel *Saggio sull'uomo*. Anche qui lo schema è analogo: si segue una via diversa e poi si fa una concessione importante alla fenomenologia. In generale, l'obiettivo dello storico è ricercare «la materializzazione dello spirito di un'età passata»¹³⁶, così come *suo* è il merito di vivificare gli oggetti storici (documenti, leggi, cerimonie religiose e così via), riunificandoli in un quadro unitario¹³⁷; ma chi volesse scoprire il *vero* Platone non potrebbe fare a meno di riscontrare che la sua personalità ideale si espandeva in varie direzioni¹³⁸. Ciò dipende dal fatto che le «passioni» dello storico – e presumibilmente, dunque, anche di quello della filosofia – orientano la sua ricostruzione, sebbene non nel senso che egli si lasci dominare dai suoi istinti. Lo storico è piuttosto un «giudice istruttore»¹³⁹ che raccoglie i «fatti» e li sottopone come «prove» al

¹²⁶ FFPW, pp. 351-352.

¹²⁷ Ivi, p. 352.

¹²⁸ EM, p. 221 (trad. it., p. 254). Va però detto che qui il riferimento è Burckhardt, cfr. ivi, p. 259 (trad. it., p. 296).

¹²⁹ PSF2, p. 48 (trad. it., p. 58).

¹³⁰ PH, p. 132.

¹³¹ Ivi, p. 129.

¹³² Cfr. ivi, p. 128.

¹³³ Ivi, p. 137.

¹³⁴ Ivi, p. 132.

¹³⁵ Cfr. ivi, p. 139.

¹³⁶ EM, p. 225 (trad. it., p. 257).

¹³⁷ Ibidem (trad. it., p. 258).

¹³⁸ Ivi, pp. 227-228 (trad. it., pp. 261-262).

¹³⁹ Ivi, p. 239 (trad. it., p. 274).

«tribunale» della «storia del mondo»¹⁴⁰, da cui però aspetta un verdetto. Questo dimostra che «la vita», come scrive Cassirer, «può essere definita e interpretata solo dopo essere stata vissuta», senza ricorrere *prima* a «un’astratta formula generale»¹⁴¹, quale pure la “coscienza” appunto sarebbe¹⁴². Ne consegue che la soggettività storica non può essere definita in termini fenomenologici: essa si rispecchia in un «antropomorfismo oggettivo»¹⁴³, in un mondo della coscienza che non è il frutto della fantasia e che si affianca ai mondi oggettivi degli altri storici.

Tuttavia, a dispetto di questo pluralismo, Cassirer scriveva: «Nessuno potrebbe tentare di scrivere una storia della matematica o della filosofia senza avere una chiara visione dei problemi sistematici delle due scienze»¹⁴⁴. E menzionava addirittura il detto di Eraclito a lui tanto caro: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή*¹⁴⁵. È difficile comprendere se si tratti di un *endorsement* dell’approccio husserliano¹⁴⁶, ma certo lo stesso Husserl aveva scritto che il filosofo ha un’intuizione anzitutto «poetica» della «storicità scientifica» della filosofia¹⁴⁷, oltretutto *sa cos’è* prima di scomporla storicamente.

Mi pare che questa tensione di fondo sia ineliminabile, al netto dei contrasti di natura sistematica che pure abbiamo sottolineato. Peraltro, nemmeno la più solerte storiografia contemporanea della scienza è riuscita a farne a meno, come dimostra la seguente citazione di Lucio Russo: «Non si può [...] affrontare il problema [...] del “metodo scientifico” senza conoscere la scienza che è stata di fatto prodotta nella storia [...]. D’altra parte è ovvio che non è possibile alcuna storia della scienza che non sia basata su una definizione [...] di “scienza”»¹⁴⁸.

Bibliografia

Sigle

Opere di Cassirer

- BMD* *Die Begriffsform im mythischen Denken* (1922), in E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Bd. 16, hrsg. von J. Clemens, Meiner, Hamburg 2013, pp. 3-73.
- EHGP* *Vorrede und Einleitungen zu: G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* (1904-6; 1924), in E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von M. Simon, Meiner, Hamburg 2001, pp. 515-598.
- EM* *An Essay on Man* (1944), Doubleday, New York 1956; trad. it. a cura di L. Pavolini, *Saggio sull’uomo*, Longanesi, Milano 1948.
- EP1* *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bruno Cassirer, Berlin 1906; trad. it. a cura di A. Pasquinelli, *Storia della filosofia*, vol. 1, Einaudi, Torino 1954.

¹⁴⁰ *Ibidem* (trad. it., p. 273).

¹⁴¹ *Ivi* p. 253 (trad. it., p. 289).

¹⁴² Cfr. Avogadro (2024), pp. 251-252.

¹⁴³ *EM*, p. 242 (trad. it., p. 276).

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 227 (trad. it., pp. 260-261).

¹⁴⁵ DK 22 B60.

¹⁴⁶ L’ultimo saggio di Cassirer, *Structuralism in Modern Linguistics*, contiene un altro riferimento a Husserl. Alla fenomenologia viene riconosciuto il merito di aver combattuto contro lo psicologismo, ma Cassirer obietta sorprendentemente che essa ha allo stesso tempo tagliato i ponti fra logica e psicologia, pregiudicando la comprensione di forme culturali come il linguaggio, cfr. *SML*, p. 103. A tale tentativo, Cassirer oppone la sua «morfologia» d’ispirazione goetheana e con ciò l’idea di fissare “tipi” e “varianti” interne ai tipi stessi. Krois (1987) aveva parlato a riguardo di prospettiva «centrifuga», mentre Ferrari (1994) pensava che tale approccio avrebbe condotto a una ripresa della filosofia di Cassirer, cosa rispetto a cui i fatti mi sembrano avergli dato ragione.

¹⁴⁷ Hua VI, p. 513 (trad. it., p. 541).

¹⁴⁸ Russo (2003), p. 33.

- FFPW *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs* (1929), in E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Bd. 17, hrsg. von T. Berben, Meiner, Hamburg 2004, pp. 342-359.
- PH *The Philosophy of History* (1942), in E. Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture*, Yale, New Haven and London 1979, pp. 121-141.
- PSF1 *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Band: Die Sprache* (1923), Meiner, Hamburg 2010; trad. it. a cura di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 1961.
- PSF2 *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Band: Das mythische Denken* (1925), Meiner, Hamburg 2010; trad. it. a cura di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964.
- PSF3 *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Band: Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Meiner, Hamburg 2010; trad. it. a cura di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1966.
- MSF *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1, hrsg. von J. M. Krois, Meiner, Hamburg 1995; trad. it. a cura di G. Raio, Sansoni, *Metafisica delle forme simboliche*, Milano 2003.
- SF *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Bruno Cassirer, Berlin 1910; trad. it. a cura di R. Pettoello, *Sostanza e funzione*, Eutimia, Napoli 2024.
- SML "Structuralism in Modern Linguistics" (1945), *Word* 1:2, pp. 99-120.
- WB *Ausgewählter Wissenschaftlicher Briefwechsel*, in E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 18, hrsg. von J. M. Krois, Meiner, Hamburg 2009.
- ZWW *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, in E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 2, hrsg. von K. C. Köhnke, J. M. Krois, Meiner, Hamburg 1999.

Opere di Cohen

- LRE *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1922³.
- KTE *Kants Theorie der Erfahrung*, in H. Cohen, *Werke*, Bd. 1, Teil 1.1, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1987.
- PIM *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Dümmler, Berlin 1883; trad. it. a cura di N. Argentieri, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia*, Le Lettere, Firenze 2011.

Opere di Husserl

- EU *Erfahrung und Urteil*, Meiner, Hamburg 1999; trad. it. a cura di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 2007.
- Hua Dok III/5 *Briefwechsel. Band V: Die Neukantianer*, hrsg. von K. Schuhmann, Kluwer, Den Haag 1994.
- Hua III.1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage, hrsg. von K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 1, Einaudi, Torino 2002.
- Hua IV *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1952; trad. it. a cura di E. Filippini e V. Costa,

- Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, voll. 2-3, Einaudi, Torino 2002, pp. 7-376.
- Hua V *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von M. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1971; trad. it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., pp. 379-524.
- Hua VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von M. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. a cura di E. Filppini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2002.
- Hua XI *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag 1966, in part. *Statische und genetische phänomenologische Methode*, pp. 336-345; ed. it. a cura di M. Vergani, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, il Saggiatore, Milano 2003, pp. 53-63.
- Hua XXV *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*, hrsg. von T. Nenon, H. R. Sepp, Nijhoff, Den Haag 1987, in part. *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 3-62; trad. it. a cura di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Hua XXVI *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, hrsg. von U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1987; trad. it. a cura di A. Caputo, *La teoria del significato*, Bompiani, Milano 2008.
- Hua XXIX *Zur Methode der Geschichtsbetrachtung: Einlage zur geplanten Fortsetzung der Krisis*, in E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, hrsg. von R. N. Smid, Kluwer, Dordrecht et al. 1992, pp. 227-244; trad. it. a cura di D. De Santis, *Sul metodo da adottare nella considerazione della storia*, in E. Husserl, J. Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, a cura di D. De Santis e D. Manca, ETS, Pisa 2023, pp. 29-47.
- Altobrando, A. (2010), *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino.
- Argentieri, N. (2011), Non nel cielo sono date le stelle. *L'anticipazione matematica della realtà nell'idealismo scientifico di Hermann Cohen*, introduzione a H. Cohen, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia*, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 5-41.
- Avogadro, F. (2024), *Ernst Cassirer, l'ultimo illuminista*, Carocci, Roma.
- Becker, O. (1927), "Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, n. 8, pp. 439-809.
- Becker, O. (1929), "Über den sogenannten 'Anthropologismus' in der Philosophie der Mathematik (Eine Erwiderung in Sachen der 'Mathematischen Existenz')", *Philosophischer Anzeiger*, n. 3/3, pp. 369-387.
- Biagioli, F. (2016), *Space, Number, and Geometry from Helmholtz to Cassirer*, Springer, Cham.
- Borbone, G. (2019), *Pensieri al limite. Sostanza, funzione e idealizzazione in Cassirer e Husserl*, Diogene, Napoli.
- Brisson, L., Meyerstein, F.W. (1995), *Inventing the Universe*, State University of New York Press, Albany.
- Cacciato, G. (1993), *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Napoli.
- Costa, V. (2023), *L'Assoluto e la storia. L'Europa a venire, a partire da Husserl*, Morcelliana, Brescia.
- De Santis, D. (2023), *Il «mestiere» dello storico. Husserl e la fondazione fenomenologica della storiografia*, in E. Husserl, J. Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, a cura di D. De Santis e D. Manca, ETS, Pisa 2023, pp. 11-25.

- Derrida, J. (1987), *Introduzione a Husserl: L'origine della geometria* (1962), ed. it. a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2002), «Genesi e struttura» e la fenomenologia, in *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino, pp. 199-218.
- Derrida, J. (2016), *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* (1990), ed. it. a cura di V. Costa, Jaca Book, Milano.
- Dilthey, W. (1922), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von B. Groethuysen, Bd. 1, Teubner, Leipzig-Berlin.
- Di Martino, C. (1987), *Derrida all'origine*, in J. Derrida, *Introduzione a Husserl*, cit., pp. 11-68.
- Ferrari, M. (1988), *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano.
- Ferrari, M. (1994), «La 'Cassirer-Renaissance' in Europa», *Studi Kantiani*, n. 7, pp. 111-139.
- Ferrari, M. (2011), *Natorp fra Kant e Husserl. Il neokantismo di Marburgo di fronte alla fenomenologia*, in P. Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, ed. it. a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze, pp. 5-68.
- Ferrari, M. (2023), «Is Philosophy a Rigorous Science? Bolzano, Brentano, Husserl», *Rivista di filosofia*, n. 3, pp. 615-650.
- Gigliotti, G. (1989), *Avventure e disavventure del trascendentale*, Guida, Napoli.
- Giovanelli, M. (2011), *Reality and Negation – Kant's Principle of Anticipations of Perception: An Investigation of its Impact on the Post-Kantian Debate*, Springer, Cham.
- Giovanelli, M. (2016), «Hermann Cohen's *Das Princip der Infinitesimal-Methode*: The History of An Unsuccessful Book», *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 58, pp. 9-23.
- Giugliano, A. (2005), *La fenomenologia fra «esistenza matematica» e «forma simbolica». Sul confronto critico di Becker e Cassirer intorno ai fondamenti filosofici della matematica*, in G. Gembillo (a cura di), *Filosofia e Scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. 4, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 297-318.
- Heidegger, M. (2006^s), *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. a cura di M.E. Reina, V. Verra, Laterza, Roma-Bari.
- Von Helmholtz, L. (2011), *Sull'origine e il significato degli assiomi geometrici*, in A. Einstein, *Relatività. Esposizione divulgativa*, trad. it. a cura di V. Geymonat, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 211-249.
- Holzhey, H. (1986), *Cohen und Natorp. Band I: Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule“ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Schwabe&Co., Basel-Stuttgart.
- Imperato, L. (2022), *Il trascendentale e la possibilità di una scienza filosofica dell'uomo. Note su neokantismo e fenomenologia*, in D. Calabrò, D. Giugliano, R. Peluso, A.P. Ruoppo, L. Scafoglio (a cura di), *Humanity. Tra paradigmi perduti e nuove traiettorie*, InSciboloth, Roma, vol. II, pp. 163-181.
- Klein, J. (1940), *Fenomenologia e storia della scienza*, trad. it. a cura di D. Manca, in E. Husserl, J. Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, a cura di D. De Santis e D. Manca, ETS, Pisa 2023, pp. 73-94.
- Krois, J. M. (1987), *Cassirer, Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven and London.
- Laino, L. (2015), *Salvare i fenomeni. Saggio sulla fisica greca e sui presupposti della matematizzazione della natura*, Mimesis, Milano-Udine.
- Laino, L. (2019), *L'analitica esistenziale e il complesso della cultura: note su Heidegger e Cassirer*, in A. P. Ruoppo (a cura di), *Essere e tempo novanta anni dopo. Atti del convegno*, Fedoa Press, Napoli, pp. 19-36.
- Luft, S. (2010), *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity*, in R. A. Makkreel, S. Luft (ed.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 59-91.

- Manca, D. (2023), *Un'intenzionalità da vero storico? Jacob Klein e la storia come problema fondamentale della fenomenologia di Husserl*, in E. Husserl, J. Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, a cura di D. De Santis e D. Manca, ETS, Pisa 2023, pp. 51-70.
- Masi, F. (2012), *L'arte della misura. Contributi su fenomenologia e conoscenza naturale*, Giannini, Napoli.
- Masi, F. (2023), *Fenomenologia dal punto di vista empirico. Formazione di esempi e analisi di concetti*, Morcelliana, Brescia.
- Möckel, C. (2002), *La teoria dei fenomeni di base di Cassirer e il suo rapporto con Husserl e Natorp*, in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (ed.), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata, pp. 149-172.
- Natorp, P. (1986), *Zu Cohens Logik*, in H. Holzhey (ed.), *Cohen und Natorp. Band II: Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart, pp. 6-40.
- Raio, G. (2005), *L'io, il tu e l'Es. Saggio sulla Metafisica delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, Quodlibet, Macerata.
- Russo, L. (2003), *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano.
- Schiavone, A. (2016), *Spartaco. Le armi e l'uomo*, Einaudi, Torino.
- Weidtmann, N. (2016), *Philosophie als strenge Wissenschaft oder Wissenschaft auf dem Boden der Philosophie? Anmerkungen zu Husserls Krisis-Schrift*, in M. Neuber (ed.), *Husserl, Cassirer, Schlick. „Wissenschaftliche Philosophie“ im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus*, Springer, Cham, pp. 69-82.

A. N. R.,
a Starman waiting in the sky

Abstract: *Husserl and the History of Logic*

The essay aims to examine the role that the history of logic, in its different versions, has played in Husserlian thought. The essay consists of five paragraphs. In the first, I will go back over some preparatory material to the 1890-91 review of Schröder, in which the role of Viète and his specious algebra is mentioned for the first time, and the 1895 lectures on the history of contemporary logic. In the second, I will go back to the 1887-88 manuscripts on the history and philosophy of mathematics (in which Kant and, above all, Hume are discussed), then follow their development in 1896, when logic as a theoretical discipline is included, and in 1908, where an early reference to the Stoic theory of *lektôn* appears. In the third section, I will address the connection between the 1913 reduction of logic with the historical-critical analysis of the apophantic-formal analytic of 1923-24 and the distinction between rationalisation, comprehension and logification of the same years, through which the problem of the ideal genesis of the idea of rigorous science is posed. In section four, however, I will address the brief history of logic that Husserl composes in 1929, within *Formal and Transcendental Logic*, in which the link between Stoics and Viète, i.e. between symbolic knowledge and algebra, is now explicit, and in which the historical problem of logic is intimately connected to that of rationality as a praxis of responsibility and control, and the link between the documentation of the sciences and the creation of communities professionally concerned with truth is evident. Finally, in the conclusions, I will try to show how and why, in *Crisis*, the order of historical prominence goes from physical geometry to modern logic, and not vice versa.

Keywords: Algebra of Logic, History of Logic, Mathematical Logic, Phenomenological Logic

È una sorta di luogo comune che la fenomenologia husserliana abbia promosso una propria storia della scienza. Come quasi tutti i luoghi comuni anche questo contiene un fondo di verità e merita un supplemento d'indagine. A ben guardare il nostro luogo comune è composto da almeno tre constatazioni:

- 1) Alcuni tra i maggiori storici della scienza del Novecento hanno avuto una formazione fenomenologica, in senso stretto o ampio; si vedano Alexandre Koyré, Oskar Becker e Jacob Klein¹;
- 2) Husserl ha realizzato una peculiare storia della fisica moderna e della geometria antica;
- 3) La storia della scienza è un'applicazione della fenomenologia e non una delle sue fonti.

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ Si vedano Koyré (1922) e (1935-1939), Becker (1931), (1933a), (1933b), (1936a), (1936b), (1936c), (1936d), (1938), Klein (1931-2018). Sulla differenza tra l'idea kleiniana di storia della scienza e quella husserliana, si veda Klein (1940-2023) e Manca (2023). Come si vedrà, il principale punto di convergenza e di divergenza storiografico, e non più generalmente metodologico o filosofico, è rappresentato da Viète, che sia Husserl che Klein vedono come l'autore decisivo nella storia dell'algebra moderna e nella vicenda della formalizzazione, generalizzazione e simbolizzazione del concetto di numero, ma di cui Klein sottolinea l'istanza di recupero, di rinnovamento e quasi di restaurazione della tradizione antica, basandosi, senza dubbio sul fatto che lo stesso Viète si presenti come un Diofanto *redivivus*, ma anche sulla peculiare concezione kleiniana della modernità e della *querelle des anciens et des modernes*.

Poiché le ultime due mi sembrano legate, e per ciò stesso saranno affrontate in seguito, conviene intrattenersi sulla prima constatazione, per precisare che nessuno degli autori citati ebbe un rapporto lineare con Husserl. Per cominciare, tutti e tre iniziarono a fare storia della scienza prima della pubblicazione, e in certi casi, anche prima della scrittura dei contributi husserliani in merito: Koyré nel 1922 e poi nel 1935-39, Klein e Becker nel 1931. A Gottinga, come è noto, Koyré fu più vicino a Reinach che a Husserl, né con quest'ultimo mancarono profondi disaccordi teorici. Jacob Klein, al di là di alcune affinità epocali e ambientali, ebbe una formazione marburghese del tutto diversa e arrivò a una concezione di storia della scienza differente e critica rispetto all'impianto husserliano. Su Becker il discorso sarebbe di certo più complesso, visto che i moventi delle sue ricerche storiche sono da ricercare anche nelle analisi sulla formazione dei concetti geometrici e fisici che egli andava facendo sin dal 1923 e in stretta aderenza con la linea tracciata da Husserl nelle lezioni del 1907. Ciononostante, i cinque studi su Eudosso del 1931 trovano la loro ragione nel tentativo che Becker fa di trovare una radice storico-metafisica all'intuizionismo logico-matematico, così come i successivi studi su Diodoro Crono sono motivati dall'esigenza di giustificare una precisa scelta in semantica modale. Certo, di entrambe le linee di ricerca, quella di storia della matematica e quella di storia della logica, si potrebbero indicare ascendenze husserliane (la primogenitura dell'intuizionismo nel principio di accessibilità o della logica modale nella analisi sulle modalizzazioni dell'esperienza e dei giudizi), o heideggeriane, ovvero più generalmente fenomenologiche, come emerge chiaramente dallo scambio epistolare con Mahnke e Weyl sulle implicazioni intenzionali e sulla realizzazione dei costrutti scientifici. Ma resterebbe un errore di prospettiva attribuire un carattere husserliano al tipo di storia della scienza che fa Becker².

Non v'è dubbio però che anche la correttezza delle considerazioni appena fatte sulla terza constatazione dipendano, in tutto o in parte, dalle due precedenti. Se la storia husserliana della scienza è quella del § 9 della *Crisi* su Galilei e dell'Appendice III sull'origine della geometria e non quella delineata già nei §§40-41 e 52 di *Ideen I*, in cui una rudimentale storia della fisica – o sarebbe ancor meglio dire del linguaggio fisicalista – supporta la critica al realismo segnico delle moderne scienze della natura, che ripristinerebbero il mito di una vera cosa in sé di cui apparenze e misure sarebbero segni, e se una tale storia della scienza ha un andamento specifico e autonomo dai precedenti di Whewell e Mach, che pure ne sono indubbiamente le fonti, allora le precisazioni fatte sopra sono difficilmente contestabili. Diversamente, se si riconoscessero i caratteri che la storia husserliana della scienza ha in comune con altri tentativi, post-humeani e post-kantiani, di storia naturale della conoscenza scientifica, allora, per esempio, anche i lavori di Koyré potrebbero esser letti altrimenti, visto che in essi confluiscono prospettive che di questa più ampia cornice fanno parte e anzitutto l'epistemologia storica di Meyerson e Duhem. E ancora differente sarebbe il panorama se si percorresse a ritroso il filo che lega la prima e la seconda parte delle lezioni husserliane del 1923-24 (ovvero: storia critica delle idee e filosofia prima) e l'accorta messa tra parentesi della logica come *mathesis universalis* del § 59 di *Ideen I*. Ma se si facesse così la terza delle nostre constatazioni si troverebbe a malpartito, poiché si potrebbe dimostrare che è invece la storia della scienze, e in particolare, come si vedrà, di una scienza, ovvero che l'analisi critica dello sviluppo storico di una scienza, a partire da un suo determinato problema, ad aver alimentato la riflessione husserliana e la sua idea di storia e di storia della razionalità.

Ed è proprio questo il compito che mi riprometto di assolvere in questo saggio: vedere se, e come, la logica (è questa la scienza a cui mi riferivo poco fa), e la sua storia abbiamo rappresentato una delle principali molle del pensiero husserliano e, ciò che qui più conta, della sua idea di storia. Il saggio è composto da cinque paragrafi. Nel primo, riprenderò alcuni materiali preparatori alla recensione a Schröder del 1890-91, in cui per la prima volta si fa riferimento al ruolo di Viète e alla sua algebra speciosa che poi riemergerà solo indirettamente nel § 60 dei *Prolegomena*, e le lezioni di storia di logica contemporanea,

² Per le forti critiche che Neugebauer fece al modo beckeriano di fare storia della matematica, e per il loro risvolto politico-culturale, si veda Siegmund-Schultze (2016).

ovvero sulla nascente algebra della logica, che Husserl tenne nel 1895, prendendo per lo più materiali da Liard. Nel secondo, risalirò ai manoscritti del 1887-88 sulla storia e la filosofia della matematica (in cui si discutono essenzialmente Kant e, soprattutto, Hume), seguendo poi il loro sviluppo nel 1896, quando si inserisce la logica come disciplina teorica, e nel 1908, dove compare un primo richiamo alla teoria stoica del *lektòn*, assente nelle lezioni del 1902-03 (dove invece compare cursoriamente Galeno) e ancora nel 1917. Nel terzo paragrafo, affronterò il legame, a cui accennavo prima, tra la riduzione della logica del 1913 con l'analisi storico-critica dell'analitica apofantico-formale del 1923-24 (in cui la posizione della logica stoica è ormai chiara) e la distinzione tra razionalizzazione, comprensione e logificazione degli stessi anni, mediante la quale si pone il problema della genesi ideale dell'idea di scienza rigorosa. Nel paragrafo quarto, invece, affronterò la breve storia della logica che Husserl compone nel 1929, all'interno di *Logica formale e trascendentale*, nella quale è ormai esplicito il legame tra stoici e Vieté, ovvero tra conoscenza simbolica e algebra, e in cui il problema storico della logica è intimamente connesso a quello della razionalità come prassi di responsabilità e controllo, ed è evidente il legame tra documentazione delle scienze e creazione di comunità professionalmente interessate alla verità. Conviene aggiungere che nel 1929, la storia della logica assolve in grande stile a mezzo di correzione del presunto errore di Kant di non aver sottoposta a critica la logica formale, prendendo però implicitamente a bersaglio la storia della logica che era nata da quell'errore (o meglio, per giustificare il giudizio kantiano sulla logica post-aristotelica), ovvero i quattro volumi di Prantl in cui c'era poco o punto spazio per gli stoici e tantomeno per la rinascita secentesca dell'algebra. Infine, nelle conclusioni, proverò a mostrare come, e perché, nella *Crisi*, l'ordine di prominenza storica vada dalla geometria fisica alla logica moderne, e non viceversa, rintracciando in questo anche le principali ragioni del luogo comune da cui sono partito. C'è però un fatto che scatena questa serie storica e un problema che, così mi sembra, la tiene insieme: il fatto è il trattamento logico-filosofico del calcolo, che sarebbe dovuto essere il tema del secondo volume della *Filosofia dell'aritmetica*, e in cui confluivano le questioni circa l'allargamento di una teoria matematica a seguito dell'introduzione, per esempio, dei numeri immaginari, e quelle che ponevano alla logica le algebre di Boole e Schröder; il problema è invece quello della conoscenza simbolica, non a caso la lacuna principale delle *Ricerche logiche*, ovvero di quella conoscenza che non ammette di essere riportata a una comprensione evidente e che a un certo punto, presentandosi come conoscenza tecnica o ingegneristica, diventa un ostacolo insormontabile per la fenomenologia della ragione logica.

1.

Per i suoi corsi di fine Ottocento, Husserl non disponeva di una complessiva storia della logica (con l'eccezione di Prantl, che egli però non consulta), ma di un'opera sui recenti sviluppi della logica inglese, da Hamilton a Jevons, scritta da Laird, e due storie della matematica, composte rispettivamente da Moritz Cantor e Hankel, la seconda delle quali sembra avere avuto maggiore influenza, avendo isolato distintamente l'algebra moderna, e Viète, in particolare, dallo sfondo geometrico³. La pubblicazione del primo volume della *Filosofia dell'aritmetica* aveva rafforzato in Husserl una convinzione del resto diffusa in quell'epoca, ovvero che «in mancanza di una logica dei vari tipi di numeri, era impossibile vedere se [...] l'algebra ordinaria fosse soltanto un'aritmetica generalizzata» o se possedesse invece una propria logica⁴. Di ciò, la lettura delle *Vorlesungen* di Schröder e i lavori preparatori per la loro recensione erano un'ulteriore conferma. La situazione in cui Husserl riteneva si trovasse il rapporto tra logica e algebra potrebbe riassumersi così:

³ Husserl acquista nel 1890 il testo di Henkel, di cui aveva seguito le lezioni a Lipsia; cfr. Schuhmann (1977), p. 27. Sul trattamento di Viète si veda Hankel (1874), p. 376.

⁴ Kline (1999), II, pp. 900-901.

- a) L'algebra è priva di una sua logica e di una giustificazione che non sia psicologica né economica o applicativa⁵;
- b) L'applicazione dell'algebra alla logica delle asserzioni categoriche ha restituito a quest'ultima il carattere di «una disciplina puramente deduttiva che procede con un metodo computazionale di tipo aritmetico»⁶;
- c) Non c'è alcuna ragione per limitare il calcolo all'aritmetica e per ritenere *univoce* l'aritmetica una scienza⁷;
- d) L'algebra delle classi è un'applicazione parziale dell'algebra a una serie numerica formata solo da 0 e da 1, e così tanto il calcolo logico quanto l'algebra numerica sono parti di un'algebra universale⁸;
- e) Che cos'è però quest'algebra universale che comprende l'algebra ordinaria, ovvero la scienza delle deduzioni numeriche, e quella delle classi, ovvero la scienza delle deduzioni logiche? È una scienza delle deduzioni nel senso più ampio, oppure è un linguaggio non interpretato corredato da regole di calcolo⁹? Se nel primo caso è chiaro che l'algebra universale non avrebbe alcun bisogno di una giustificazione o di una logica, è proprio certo che nel secondo caso varrebbe il contrario?

L'argomento in apparenza paradossale che, dall'algebrizzazione della logica, ovvero dalla sua riformulazione computazionale, fa discendere prima l'idea di una logica deduttiva come ambito ristretto di una scienza del calcolo e poi restituisce a quest'ultima un rango logico, è esattamente quello che spinse Husserl a tenere nel 1895 delle lezioni di storia della logica contemporanea, il cui centro era occupato da Boole e quindi il valore da riconoscere al pensiero simbolico, indiretto, fatto di applicazioni di regole e procedimenti meccanici. Questo stesso argomento consente inoltre di definire la specifica posizione che Husserl aveva in quegli anni sul rapporto tra logica e matematica, ma anche tra logica e calcolo, distinguendolo sia dal nascente logicismo¹⁰ che dall'opinione diffusa nella logica tedesca di fine Ottocento.

In virtù di una tale impostazione, i maggiori scostamenti da Liard, che pure offre a Husserl la base testuale, le principali riflessioni e le esemplificazioni degli schemi argomentativi, riguardano l'esclusione del trattamento dell'induzione, che compare solo nell'introduzione nelle vesti di *enfant terrible* della logica¹¹, Bentham che occupa il § 2 del terzo capitolo di Liard e soprattutto il quinto capitolo su Jevons, di cui Liard era stato discepolo e da cui si derivava la decisiva introduzione della somma logica, non prevista da Boole, ovvero della disgiunzione inclusiva, poi adottata anche da Schröder. Occorre notare inoltre che Husserl si prende maggiore libertà dalle fonti nell'introduzione generale a queste lezioni così come in quella alla sola parte dedicata a Boole, dove si mette a tema l'idea di logica formale, di scienza dimostrativa o deduttiva, di calcolo, di algoritmo e di logica pratica, e in quelle parti in cui si affrontano le diverse, e non sempre chiare declinazioni del lemma “leggi del pensiero”, inteso in senso kantiano da Hamilton, come leggi delle attività di pensiero o delle relazioni tra la mente e le cose da de Morgan e dei processi mentali o dell'intelletto umano da Boole.

L'attestazione da cui Husserl muove è il riconoscimento del ruolo dell'algebrizzazione della logica nella riscoperta della logica come scienza puramente dimostrativa, dopo che il sogno di Leibniz – rivelato però solo dall'edizione di Erdmann del 1840 – era carsicamente riapparso in Lambert, Plouquet e Holland¹². Lasciando da parte la giustificazione di una

⁵ Hua, Mat. 1, 311.

⁶ Hua, Mat. 1, p. 276.

⁷ Hua, Mat. 1, p. 312.

⁸ Hua, Mat. 1, p. 322.

⁹ Hua, Mat. 1, p. 273.

¹⁰ Merita ricordare che Ziehen (1913), pp. 422 e ss. definisce Husserl logicista.

¹¹ Hua, Mat. 1, p. 274.

¹² Hua, Mat. 1, p. 268, 276. Per un'ampia ricognizione sulla ripresa settecentesca dell'idea leibniziana di logica nei medesimi autori che menziona Husserl, si veda Peckhaus (1997), pp. 82-110. Della lettura

tale estensione (ovvero restrizione) dell'algebra, che costituisce senza dubbio il tema teorico prevalente, i principali problemi per così dire interni che si presentano sono la realizzazione di una teoria algebrica di concetti e stati di cose e l'inclusione nella logica della nozione di pluralità e quindi di una «teoria del tutto a priori degli insiemi»¹³, che presto prederà l'assetto di una teoria delle varietà, in cui la nozione di varietà però alterna un significato cantoriano a uno riemanniano. In quest'ottica quel che di Hamilton più rileva non è tanto la doppia quantificazione di soggetto e predicato (che pure Husserl esamina e che qualche anno dopo riconoscerà sulla scia di de Morgan e Mill come superflua, in quanto riconducibile alle inferenze dirette di conversione e contrapposizione), quanto i concetti di forma e materia, la concezione di a priori, la coerenza nella trattazione delle classi e la sostenibilità della tesi secondo cui “tutto ciò che è implicito nel pensiero, deve essere esplicito nella logica”, tesi che per Husserl è essenziale per distinguere tra equivalenza e sinonimia¹⁴. Inoltre, dall'analisi della negazione toto-totale (ovvero: “nessun triangolo è nessun quadrato”) Husserl deriva una nozione di incompatibilità come negazione dell'equivalenza e quindi facilmente riducibile alla contraddittorietà¹⁵. Da ciò si ricava un peculiare trattamento di *any* e *some*, che certo sono distinguibili nel modo in cui Hamilton li distingue grazie a risorse puramente linguistiche o grammaticali, e non logiche (tale per cui la negazione citata poco prima andrebbe resa con “nessun triangolo è alcun quadrato”, ovvero “no triangle is any square”), ma che hanno nondimeno un enorme impatto sulla concezione della quantificazione e sulla chiara distinzione tra interpretazione collettiva o distributiva delle universale e quindi delle classi.

La possibilità di quantificare su soggetto e predicato introduce in fondo surrettiziamente la quantificazione sia sull'estensione che sull'intensione e compromette la coerenza di Hamilton circa il punto di vista delle classi, ovvero sull'interpretazione estensionale. Se fosse stato coerente, nota Husserl, egli avrebbe dovuto riconoscere che «ogni giudizio che non sia, fin dall'inizio, un giudizio su classi, è riducibile a un equivalente giudizio su classi»¹⁶ e, pertanto, essendo solo cinque le relazioni tra classi possibili (giusto Venn), avrebbe dovuto rinunciare alla doppia quantificazione.

Questo tema però si tira dietro, secondo Husserl, anche quello circa i limiti dell'esplicitazione che sarebbe compito della logica e quindi quello della distinzione tra forma e materia. L'idea di Hamilton sarebbe che la logica deve esplicitare le relazioni formali implicite nel linguaggio ordinario, il quale sarebbe esclusivamente interessato alla materia del discorso, e che tali esplicitazioni possono avvenire producendo nuovi enunciati equivalenti però a quelli di partenza. A questo riguardo, tra gli esempi proposti da Husserl ce n'è almeno uno che si ritrova in molte sue opere successive, fino a *Esperienza e giudizio*; ovvero che “ α è a destra di β ” sia equivalente a “ β è a sinistra di α ” significa anche che i due enunciati siano identici, ovvero sinonimi e che chi pronuncia il primo intenda implicitamente anche il secondo¹⁷? Husserl crede di no, così come crede che la distinzione hamiltoniana tra forma e materia sia imprecisa, oscillando tra metafisica e psicologia, giacché ascrive la prima all'intelletto, al necessariamente valido e all'a priori, e la seconda all'attività rappresentativa, al contingente, all'a posteriori¹⁸, e non riconosce invece che forma è un concetto di classe, è una categoria logica¹⁹.

A leggere invece quanto Husserl scrive di de Morgan, si comprende bene come la sua funzione sia innanzitutto polemica verso un peculiare neoaristotelismo logico, come quello di Sigwart, dovendosi soprattutto a de Morgan il riconoscimento del fatto che la logica non può essere ridotta alla sola sillogistica ovvero del fatto che sillogismi e deduzioni vanno

husserliana di Plouquet potrebbe essere prova ancora la classificazione della quantità dei giudizi in omnes, quiddam, nullus in Hua 30, pp. 133 e ss.

¹³ Hua, Mat. 1, pp. 271-272.

¹⁴ Hua, Mat. 1, pp. 279, 286, 292.

¹⁵ Hua, Mat. 1, pp. 282, 288, 291; cfr. Liard (1878-1907), p. 52.

¹⁶ Hua, Mat. 1, p. 292.

¹⁷ Hua, Mat. 1, p. 288.

¹⁸ Hua, Mat. 1, p. 279.

¹⁹ Hua, Mat. 1, p. 281.

rigorosamente distinti e che, nell'aritmetica in cui dominano le inferenze di uguaglianza, i sillogismi hanno un ruolo del tutto marginale²⁰.

Esemplare a questo riguardo è l'uso del *modus ponens* come schema o, meglio, regola argomentativa e la conseguente trasformazione del *dictum de omni*, che è un argomento che di frequente Husserl adopera nelle considerazioni sull'algebra così come sull'accettabilità dell'introduzione dei numeri immaginari. Come è ammissibile, infatti, che questi siano considerati numeri, ma che per essi non valgano leggi o operazioni che valgono per tutti gli altri? E lo stesso si potrà dire in seguito dell'introduzione della legge booleana degli indici, ovvero dell'idempotenza di congiunzione e disgiunzione, secondo la quale la somma o il prodotto di una variabile per se stessa dà come la risultato la medesima variabile (ovvero: $a+a=a$ e $a.a=a$)²¹.

Merito di de Morgan sarebbe stato di aver compreso che non si può costruire una scienza deduttiva solo sui principi di identità, non-contraddittorietà e terzo escluso e che precedenti a questi vi sono le leggi di transitività, commutatività e di distributività, ma anche di aver trasformato la logica formale in una logica generale delle relazioni²². In questo modo però si ottengono alcuni risultati e si pongono al contempo questioni nuove. Da un lato, secondo Husserl, con de Morgan si avvia la liberazione della logica non solo dalla metafisica ma anche dalla prassi scientifica, ossia da ogni suo possibile significato reale, e si delimita nettamente il tema di «quali sono le operazioni che sono pensabili nell'ambito dei concetti in quanto tali», ovvero di quali giudizi sono conseguenze necessarie di giudizi dati²³. Dall'altro però si solleva la domanda su quale sia la più elementare delle relazioni tra giudizi e quindi anche dell'accettabilità delle relazioni inverse²⁴. Da qui nasce secondo Husserl anche l'errore principale di de Morgan, quello cioè di credere che ogni predicazione e ogni deduzione sia riducibile a una relazione d'identità, senza rendersi conto che «tutte le inferenze decisive per lo sviluppo del pensiero scientifico si basano su determinazioni relazionali, le quali, appartenendo alla materia del predicato, non rientrano nell'ambito della concezione formale e quindi non possono essere designate col simbolo generale P »²⁵. Husserl tornerà negli anni seguenti più volte sul tema della forma elementare dei giudizi, modificando più volte la sua opinione sino a stabilizzarla proprio sulle posizioni di de Morgan o, meglio, di Jevons. La generalizzazione dei predicati relazionali sarà poi funzionale a una specifica concezione degli stati di cose e alla loro distinzione dagli stati di fatto. La principale questione che però sopravvive di questa critica a de Morgan riguarda lo statuto da assegnare alla materia, al contenuto del giudizio e quindi l'idea, confortata poi da Bolzano, che il concatenamento deduttivo comporti un accrescimento di contenuto. Solo se letta in questo modo inoltre l'obiezione husserliana non cozza con il riconoscimento fatto a de Morgan di aver affrancato la logica formale dalla sua applicazione metodologico-scientifica e risulta coerente anche con le precedenti riflessioni sulla nozione hamiltoniana di forma.

Non a caso, la trattazione che Husserl dedica a Boole – che, come già detto, costituisce il centro delle sue lezioni sulla logica contemporanea – inizia con due affermazioni: «con Boole ci troviamo in un mondo nuovo» e «l'analisi passa in secondo piano rispetto alla sintesi»²⁶. L'argomento centrale del confronto preliminare di Husserl con Boole è la convergenza paradossale tra la costituzione logica dell'aritmetica²⁷ e il concetto di numero formale quale semplice concetto di qualcosa, ovvero tra logicizzazione dell'aritmetica e algebrizzazione della logica²⁸. Lo stesso argomento era stato chiaramente sollevato già da Liard il quale sosteneva che Boole non aveva semplicemente applicato l'algebra alla logica,

²⁰ Hua, Mat 1, p. 299.

²¹ Hua, Mat. 1, p. 299.

²² Hua, Mat. 1, p. 300.

²³ Hua, Mat. 1, pp. 304-305.

²⁴ Hua, Mat. 1, pp. 298-299.

²⁵ Hua, Mat. 1, p. 297.

²⁶ Hua, Mat. 1, p. 305; cfr. Liard (1878-1907), p. 113.

²⁷ Hua, Mat. 1, p. 311.

²⁸ Hua, Mat. 1, p. 315.

né aveva ridotto la seconda alla prima, ma, desumendo dall'algebra la possibilità di un linguaggio non interpretato, aveva affermato la sua validità ristretta anche sul calcolo delle inferenze logiche. Pertanto, non si sarebbe potuto scoprire a priori, ma solo a posteriori, «una corrispondenza tra i simboli dell'algebra ordinaria e quelli dell'algebra logica»²⁹.

Ciò che invece Husserl non riprende da Liard è il paragone, del resto dichiaratamente impreciso, tra Cartesio e Boole, tra il Cartesio che estende, ovvero interpreta l'algebra sulla geometria, e il Boole che farebbe lo stesso sulla logica. E questo è molto significativo per intendere l'idea husserliana di sviluppo storico della logica, ma anche della matematica. Come verrà notato da Kline, in Cartesio infatti l'introduzione nelle *Regulae* di un linguaggio simbolico non interpretato è condizionato dal presupposto della corrispondenza tra l'oggetto matematico designato e l'oggetto della vera fisica, da cui emerge il valore determinante di mediazione svolto dalla geometria³⁰.

Il tratto saliente dell'opera di Boole consiste per Husserl piuttosto nella generalizzazione della nozione di algoritmo, un tema che la *Filosofia dell'aritmetica* quasi non affronta, se si esclude il riferimento cursorio a Mill, a Delboeuf e soprattutto alla storia di Hankel³¹, e che essa lascia in eredità al secondo volume che avrebbe dovuto contenere «una ricerca logica sull'algoritmo aritmetico – inteso pur sempre come aritmetica del numero cardinale – e la giustificazione dell'utilizzo computazionale dei quasi-numeri derivanti dalle operazioni inverse: i numeri negativi, immaginari, frazionari e irrazionali»³². In questo proposito vi è però una polarità che Husserl non tarda a esplicitare tra aritmetica di un tipo di numero e aritmetica del numero senza specificazioni, l'aritmetica universale, quell'*ambito concettuale* in cui nessuna singola specie di numero consenta l'applicazione delle altre. Ora però la generalizzazione dell'algoritmo deriva dall'assunto che «se ogni ambito concettuale è fatto in modo tale che i suoi concetti fondamentali possano essere designati da simboli fondamentali, e i suoi concetti di collegamento da simboli di collegamento – dicendo così già che nell'ambito alle regole fondamentali corrispondono leggi fondamentali – allora tutte le deduzioni sono soggette all'algoritmo»³³.

In questo modo d'intendere il ruolo di Boole, si pongono due problemi di giustificazione (ovvero: l'introduzione dei simboli o la definizione del linguaggio simbolico, e la derivazione delle leggi dalle regole), ma anche il movente per la ricerca di un precedente storico, che qui viene sempre più distintamente identificato nella nascita dell'aritmetica universale e del concetto di numero formale. Già qualche anno prima, Husserl propone di distinguere lo sviluppo storico e psicologico dei simboli da quello del sistema. Infatti, «i simboli artificiali (inventati), facendosi carico del pensiero naturale, possono svilupparsi in sistemi simbolici e in strutture così ricche e così finemente strutturate, che la successiva riflessione pensa a tutto ma non all'idea che quelle cose siano sorte dalla cieca interazione di leggi naturali»³⁴. Tanto con la naturalità del pensiero quanto quella del medesimo sviluppo dei sistemi simbolico-algoritmici, Husserl qui vuol dire – come del resto sarà ribadito nella recensione a Schröder – che le operazioni di calcolo sono effettivamente eseguibili e, al contempo, che i calcoli sono dei surrogati, dei sostituti, dei segnaposti per le effettive operazioni corrispondenti. Ora, visto che tanto nel calcolo aritmetico, quanto in quello algebrico è dei simboli e delle regole di collegamento che ci si preoccupa, e che il significato delle regole di manipolazione dei simboli non è, neanche nel caso dell'aritmetica, nei numeri, ma nelle regole del gioco³⁵, allora «le leggi non sono derivate dal concetto dato, ma il concetto viene costruito solo nella riflessione sulla forma della legge»³⁶.

²⁹ Liard (1878-1907), p. 113.

³⁰ Kline (1999), p. 202.

³¹ Hua, 12, p. 275. Sulla rilevanza della lettura di Delboeuf (1876) anche per l'adozione di una specifica nozione di algoritmo, si veda Peckhaus (1997), pp. 148-149.

³² Hua, 12, p. 7.

³³ Hua, Mat. 1, p. 214.

³⁴ Hua, 12, p. 367.

³⁵ Hua, Mat. 1, p. 309.

³⁶ Hua, Mat. 1, p. 315.

La concezione di calcolo che Husserl matura in questi anni, e rispetto a cui il *Doppelvortrag* del 1901 rappresenta una frattura, non è solo quella di un'operazione che coincide solo in parte con la deduzione o la dimostrazione e l'eliminazione, ma anche quella di un possibile procedimento di estensione del dominio di un linguaggio, il cui precedente andrebbe trovato in Cauchy, e che, in alcuni manoscritti del 1890-1892, viene distinto dalla giustificazione puramente signitiva offerta da Boole³⁷. Husserl mette Cauchy e Kroneker, insieme a Stoltz e Molk, sul fronte dello scetticismo aritmetico. Egli distingue due punti di vista generali sull'introduzione di teorie valide, quattro tipi di teorie valide (che però possono essere ridotti a uno solo) e tre giustificazioni possibili. I punti di vista generali sono «1) la giustificazione a partire dalla natura della tecnica aritmetica e 2) la giustificazione a partire dalla natura formale delle relazioni aritmetiche o meglio dalle caratteristiche formali dei giudizi aritmetici fondamentali e dai principi deduttivi»³⁸; le teorie valide invece comprendono «1) il calcolo con fasci di numeri, 2) la giustificazione mediante costruzione logica della tecnica aritmetica, 3) la giustificazione a partire dalla relazione dell'algoritmo aritmetico con uno più ampio, che in altro ambito ha dimostrato la sua consistenza e 4) la giustificazione per piena analogia dei concetti e della trama dei giudizi aritmetici con parti limitate di altri ambiti»³⁹. Benché, secondo Husserl, queste quattro tipologie si riducano tutte alla quarta, è nella terza che emerge significativamente il riferimento alla dimostrazione della consistenza, con cui si cattura una delle opzioni sulla giustificazione, ovvero quella non evidente, ma dimostrabile, distinta da quella in sé stessa evidente.

Convieni collocare quindi in questa cornice l'analisi che Husserl dedica al numero formale booleano, in quanto soluzione completamente signitiva, ma non operativa, al problema dell'estensione di una teoria logica, anche per capire come in quest'introduzione egli veda il punto di svolta verso una scienza puramente analitica che non deriva i concetti per astrazione, ma per "generalizzazione comparativa"⁴⁰. Eppure, lo stesso Husserl aveva definito il procedimento di Boole come sintetico e non analitico, così riprendendo e modificando il giudizio di Liard, secondo cui Boole avrebbe stabilito a posteriori e non a priori la corrispondenza tra i simboli dell'algebra ordinaria e quelli dell'algebra logica⁴¹. Come si mettono però in fila giustificazione signitiva, derivazione analitica di leggi e procedimento sintetico? È possibile che le ragioni di quest'incoerenza vadano trovate nell'idea di forma, che Husserl aveva abbozzato nel suo confronto con de Morgan, e nella concezione di pensiero naturale, a cui si accennava prima?

In un manoscritto del 1890 sull'aritmetica generale, Husserl, muovendo come era per lui d'obbligo da Weierstrass, Kroneker e Dedekind, scriveva di voler provare a tirar fuori dall'oscurità, almeno a grandi linee, quello che fu chiamato il *mistero del calcolo* o la *metafisica del calcolo*, per usare l'espressione di D'Alembert, e che nella sua epoca non aveva più nulla di misterioso. Ora anche se è indubbio che l'impostazione ideologico-condillacchiana dei *philosophes*, e la loro ferma convinzione che la verità dei linguaggi matematici risiedesse nella loro applicazione alla meccanica, avessero infittito i misteri che volevano risolvere, e anche se è altrettanto indubbio che la seconda metà dell'Ottocento, e l'aritmetizzazione dell'analisi promossa dai suoi maestri berlinesi, avesse fatto come mai prima chiarezza al riguardo, Husserl resta convinto che la propria epoca segni un passo indietro riguardo all'esplicitazione logica. «Il nostro tempo – scrive – è così pieno di pseudo-chiarerza che abbiamo smesso di renderci conto delle difficoltà, per non parlare delle loro soluzioni»⁴². E le difficoltà investivano principalmente l'introduzione di simboli e la costruzione del loro sistema.

³⁷ Hua, 21, pp. 252-254.

³⁸ Hua 21, p. 254.

³⁹ Hua 21, p. 254.

⁴⁰ Hua, Mat. 1, p. 315.

⁴¹ Liard (1878-1907), p. 113.

⁴² Hua, 12, p. 377.

Nei lavori preparatori alla recensione su Schröder, che aveva messo ordine nelle idee di Boole (e Peirce) e le aveva rigorizzate sia nell'algebra della logica quanto nella logica delle relazioni, Husserl menziona Viète, discutendo delle relazioni tra linguaggio e calcolo. Essi corrispondono alle due idee che sarebbero in qualche modo confuse nei progetti leibniziani di *characteristica universalis*, come dimostra il fatto che vi si trovano utilizzati anche i termini «*speciosa generalis*, un nome modellato sull'*aritmetica speciosa* di Viète, ma anche *mathesis generalis*, *calculus ratiocinator*, ecc., *lingua adamica*»⁴³. È questa la prima citazione significativa che Husserl fa di Viète in una ricostruzione storica della logica (o del calcolo o della logica matematica, se si preferisce), giacché l'unica precedente, per quanto ne sappiamo, risale a circa quattro anni prima e riguarda l'introduzione dei numeri negativi, accostando significativamente il procedimento algebrico di questi con quello geometrico di Cartesio⁴⁴. I due rimandi a Viète hanno del resto non solo ambiti, ma, verosimilmente, anche fonti diverse; se il secondo deriva dalla lettura della *Storia* di Hankel, il primo è una ripresa alla lettera, ancorché non esplicita, di un brano del saggio Trendelenburg del 1857 che Husserl ben conosceva⁴⁵.

Proprio tenendo d'occhio questi riferimenti a Viète, merita notare, benché possa sembrare un tema ininfluyente e marginale, che in questi anni Husserl si dichiara in disaccordo con la tradizionale definizione dell'aritmetica generale come calcolo con lettere, giacché nulla toglie che le cifre possano stare per numeri qualsiasi ovvero perché anche quello numerico è un linguaggio non interpretato⁴⁶. E giusto di questo è prova l'utilizzo che Boole fa delle cifre 1 e 0 per universo del discorso, o tautologia, e per classe vuota o contraddizione, e di conseguenza la costruzione dell'algebra logica come un reticolo chiuso dalla complementazione⁴⁷.

Nonostante le imprecisioni di Boole sull'accettabilità del suo metodo⁴⁸, così come sulla distinzione tra giudizi primari su oggetti e secondari su relazioni tra giudizi, il cui dominio sarebbe fornito da classi di punti temporali⁴⁹, o ancora sull'eliminazione e le inferenze dirette, Husserl ritiene che molte delle critiche che gli vengono rivolte dimostrano che non si ha «alcuna idea dell'essenza del procedimento computazionale né dei principi fondamentali della logica delle scienze deduttive»⁵⁰. La battuta con cui Husserl chiude questa digressione sulla cattiva accoglienza che Boole ricevette soprattutto in Germania non è però tanto un attestato di piena condivisione, quanto la posizione di una domanda: «Il metodo di Boole dovette sembrare così tanto un gioco di specchi, che sembrava un miracolo inspiegabile constatare che i calcoli booleani portavano sempre a risultati corretti; infatti, chiunque, affidandosi ai metodi booleani, avesse risolto un problema logico in modo puramente computazionale, trovava effettivamente una soluzione, mentre ci si sarebbe dovuti aspettare che un metodo insensato producesse risultati insensati o almeno falsi»⁵¹.

2.

Nel semestre invernale del 1887-88, Husserl tenne alcune lezioni di storia della filosofia della matematica, che in realtà discutevano criticamente, usando per lo più Kant e Hume, la nozione in essa ricorrente di evidenza. Qui il rapporto matematica-filosofia non è mediato dalla logica e il punto di partenza è segnato dal fatto che la filosofia moderna avrebbe cominciato da problemi filosofico-matematici⁵². «La filosofia della matematica è

⁴³ Hua 22, p. 390.

⁴⁴ Hua 21, p. 236.

⁴⁵ Hua 22, p. 9. Cfr. Trendelenburg (1857), p. 41: «In una lettera del 1714, [Leibniz] la chiama *spécieuse générale*, un nome che ricorda un'affinità con l'analisi geometrica, poiché questa si chiamava *analysis speciosa*, sin da quando Viète vi aveva introdotto le lettere come simboli generali di grandezza».

⁴⁶ Hua 12, p. 378.

⁴⁷ Hua, Mat. 1, p. 321-323.

⁴⁸ Hua, Mat. 1, p. 322. Qui il problema algebrico sarebbe come «le equazioni date si possano trasformare in ogni modo così che gli stessi simboli di classe rientrino in diverse posizioni e connessioni» (ivi, p. 325).

⁴⁹ Hua, Mat 1, pp. 323, 327.

⁵⁰ Hua, Mat. 1, p. 322. Si veda per esempio l'accurata nota in Lotze (1880-2010), pp. 541-567.

⁵¹ Hua, Mat. 1, p. 322.

⁵² Hua 21, p. 219.

l'autentico fondamento della filosofia kantiana, non meno che dello scetticismo humeano»⁵³. Mentre però in Germania l'eredità kantiana si sarebbe perduta nelle nebbie del successivo pensiero idealistico e mistico per poi riemergere in Fries e nella sua scuola, in Inghilterra il lascito di Hume sarebbe rivissuto nel conflitto tra intuizionisti ed empiristi, tra senso comune e induttivismo, rifluendo poi anche nelle più recenti tendenze della filosofia tedesca. Lo schizzo storico husserliano doveva servire a mostrare come quelle matematiche sono le principali questioni della teoria della scienza⁵⁴. Difatti il tentativo di fondare scientificamente la filosofia o, meglio, precisa Husserl, la metafisica, «conduce alla trattazione logica della matematica in quanto unica scienza sicura ed esatta»⁵⁵.

Un punto di svolta è qui segnato tanto dallo sviluppo della nuova logica come disciplina pratica e come metodologia delle scienze, che però così non può non presupporre le scienze a cui si rivolge, distinguendole nei tipi deduttivo-apriorico e induttivo-empirico⁵⁶, quanto da quello delle ricerche psicologiche sull'origine di concetti e principi matematici⁵⁷. Quello che in questo modo sta però descrivendo Husserl non è, o non è ancora, il conflitto tra logica e psicologia – giacché del resto la logica che viene chiamata in causa è una disciplina pratica – ma il fatto che la matematica è il campo di battaglia tra discipline diverse che, al contempo, guadagnano autonomia ed esemplificano irriducibili opzioni filosofiche. Sulla matematica, che non è riducibile a «un semplice meccanismo di derivazione di teoremi da principi dati», si definisce così quella rigida divisione del lavoro che è un male necessario, conseguenza inevitabile dei limiti della natura umana, con cui non smette di fare i conti «il ricercatore compiuto, che si sforza anche di essere un uomo compiuto»⁵⁸.

In chiusura, Husserl individua tre scoperte che hanno fatto della matematica moderna qualcosa di più di una rinascita o di una riscoperta di antichi resti: a) la lingua simbolica dell'algebra e quindi *l'arithmetic universalis*, b) la geometria analitica e c) il calcolo differenziale e integrale⁵⁹. In ciascuna di esse, il problema filosofico, ovvero sia logico che psicologico, è quello di stabilire i limiti di accettabilità delle operazioni che così s'introducono⁶⁰.

È ovvio che in questo quadro la storia della logica è solo una parte della più ampia storia della filosofia della matematica ovvero dei problemi filosofico-matematici. L'inversione di rotta si verifica solo otto anni dopo, quando l'introduzione del linguaggio algebrico diventa qualcosa di più di una delle scoperte della matematica moderna e, quasi di conseguenza, la logica diventa una disciplina teorica. Questo lemma viene introdotto ancora imprecisamente nel 1896, quando, in alcune righe poi espunte dalla versione finale del corso, Husserl definisce la logica «o dottrina della scienza come disciplina scientifica dei procedimenti metodici che appartengono essenzialmente al concetto di scienza in generale e inoltre dei procedimenti mediante i quali devono esser costruite le scienze con la struttura più compiuta, ossia le scienze che ci conducono all'obiettivo di arricchire ed estendere quanto più possibile la conoscenza»⁶¹. Qui dottrina della scienza è ancora – e, occorre dire, in maniera più fedele a Bolzano di quanto sarà poi la versione dei *Prolegomena* – sia teoria generale del metodo che metodologia applicata⁶², e solo in quanto teoria generale del metodo essa è anche una teoria deduttiva, ovvero una teoria che si occupa delle dimostrazioni e delle fondazioni che non hanno luogo in nessun'altra scienza se non nella medesima logica. Da un lato, quindi, la logica guadagna la sua autonomia e il suo carattere di scienza in virtù della sua autoriflessività, dall'altro questa stessa autoriflessività è il risultato di uno sviluppo storico durante il quale la logica ha funzionato

⁵³ Hua 21, p. 220.

⁵⁴ Hua 21, p. 226.

⁵⁵ Hua 21, p. 227.

⁵⁶ Hua 21, p. 229.

⁵⁷ Hua 21, p. 230.

⁵⁸ Hua 21, p. 231.

⁵⁹ Hua 21, p. 232.

⁶⁰ Hua 21, p. 233.

⁶¹ Hua, Mat. 1, p. 11.

⁶² Hua, Mat. 1, pp. 17-18, 26-27.

come una tecnica, come metodologia applicata e normativa, come canone delle diverse scienze⁶³. In base a questa nuova convinzione – che diverrà sempre più chiara, fino alla sua completa espressione tra il 1911 e il 1917, e poi nel 1929 – secondo cui la formalizzazione della logica deriva dalla riflessione sulla positivizzazione storica delle diverse logiche, anche la storia della logica acquisisce una diversa dignità, giacché si presta come la migliore via d'accesso alla sua formazione come disciplina teorica.

Nel corso del 1902, alla storia della logica Husserl però non dedica grande attenzione, nonostante si rimarchi fin dal principio la funzione storica dell'algebra logica di de Morgan, Boole, Schröder⁶⁴. Inoltre, nonostante si contesti il giudizio storico kantiano sulla logica post-aristotelica, Husserl menziona tra i logici antichi solo Aristotele e Galeno, con particolare riferimento alla differenza tra prima e quarta figura⁶⁵. Solo nel 1908 – e verosimilmente in conseguenza dei colloqui con von Arnim, suo vecchio collega a Halle, più che della lettura del saggio natorpiano sull'epistemologia antica⁶⁶ –, Husserl chiama in causa la teoria stoica del *lektôn*. Nel corso su *logica vecchia e nuova*, Husserl non solo afferma che dobbiamo storicamente la parola *logica* agli stoici e ai peripatetici più tardi, ma attribuisce agli stoici la distinzione tra coscienza psicologica del significato, significato logico e oggettualità, ovvero non solo tra *noema* e *pragma*, come sarebbe già valso in Aristotele, ma anche tra questi due e *lekton*⁶⁷. Con quest'ultimo termine, segnala Husserl, «s'intende "ciò che è detto" e corrisponde alla nostra locuzione "ciò che è asserito", confacendosi a pieno al nostro concetto di significato. In generale, gli stoici sono stati i primi ad aver pensato una pura logica formale, anche se non l'hanno sviluppata con la dovuta completezza. Non sembra però che nella modernità Bolzano e Herbart si siano ricollegati immediatamente alla Stoà»⁶⁸.

Tanto il primo quanto il secondo giudizio sembrano ineccepibili, per quanto Bolzano menzioni cursoriamente la logica stoica e Herbart inizi la sua trattazione dei sillogismi dagli schemi argomentativi dei *modi ponens* e *tollens*, formulati dagli stoici. Anche l'elenco dei significati di *logos* (parola-discorso, pensiero-significato, ragione-norma)⁶⁹ corrisponde con quello che comparirà all'inizio di *Logica formale e trascendentale*, ovvero del testo husserliano in cui la storia della logica è più sviluppata e ha maggiore rilievo teorico.

Ciononostante, nel 1908, Husserl non va molto più avanti con la storia della logica antica e occorrerà aspettare il 1917, ovvero il saggio *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, progettato per le *Kant-Studien* e mai pubblicato, per trovare un approfondimento dei motivi accennati undici anni prima. Merita notare che, ancora nel 1917, nelle tre lezioni su Fichte sono frequenti i rimandi agli stoici, ancorché per le loro teorie morali⁷⁰. Dopo aver sintetizzato lo sviluppo della logica dopo Platone lungo le tre direttrici della logica noetica, o teoria normativa della validità della conoscenza, della logica noematica, in quanto logica dei contenuti assertivi, dei concetti, proposizioni e prove, e di una rudimentale teoria formale degli oggetti (spesso confusa con la logica noematica), Husserl attribuisce agli stoici il merito di aver distinto tra teoria normativa degli atti di conoscenza dalla teoria della validità delle proposizioni conoscitive e di aver riconosciuto l'essenziale carattere noematico dell'analitica aristotelica, liberandola dalla commistione

⁶³ Hua, Mat. 1, p. 36.

⁶⁴ Hua, Mat. 2, pp. 34, 235, 248.

⁶⁵ Hua, Mat. 2, p. 221.

⁶⁶ In Natorp (1884-1989), pp. 138 e ss., per esempio, e cioè all'interno del capitolo dedicato alla teoria scettica, ovvero neoaccademica, dell'esperienza, l'analisi del *lektôn* viene inclusa in una più ampia teoria dei segni e la sua destinazione logica viene messa in secondo piano. Lo stesso Natorp è invece la fonte principale del corso heideggeriano del 1925-26, cfr. Heidegger (1976-1986), in part., p. 38, in cui, per la prima volta, viene usata la teoria stoica del *lektôn* per spiegare la concezione husserliana del significato, così come esposta nella *VI Ricerca logica*. In Heidegger (1976-1986), p. 5, si riconosce il debito con Natorp e, soprattutto, con il suo esame dello scetticismo.

⁶⁷ Hua, Mat. 6, p. 53.

⁶⁸ Hua, Mat. 6, pp. 53-54.

⁶⁹ Hua, Mat. 6, p. 7.

⁷⁰ Hua, 25, pp. 286-287.

con i residui elementi metafisici⁷¹. Tornando poi sul *lektòn*, oramai assunto come il concetto fondamentale della teoria della validità, ovvero della logica noematica, Husserl corregge la propria opinione su Herbart e Bolzano, ascrivendo loro una riscoperta del lascito stoico. È evidente però che questa correzione abbia più una ragione teorica che storica, ovvero serve a tracciare una genealogia della logica noematica e non a evidenziare le differenze storiche logica stoica, herbartiana e bolzaniana.

Il difetto di correttezza storica corrisponde a un eccesso di interesse teorico. E le ragioni di quest'eccesso vanno ritrovate nel § 59 di *Idee I*, in cui si stabilisce che tipo di riduzione dovrebbe riguardare la logica come *mathesis universalis* e si gettano al contempo le basi perché la storia della logica sia una strada alternativa alla riduzione trascendentale per una comprensione evidente delle idealizzazioni logiche e scientifiche.

3.

Ridurre significa anzitutto giustificare. E ridurre la logica pura significa non solo che anche le sue evidenze hanno bisogno di essere giustificate, ma che la fenomenologia trascendentale deve poter fare a meno delle forme logiche di collegamento e dimostrazione nel suo procedimento. Di questo incrocio pericoloso Husserl si avvede bene e cerca di mettersene al sicuro con più prudenza di quella che aveva usato nel paradossale esperimento mentale della nullificazione del mondo, avvertendo che a rischio c'è la medesima "possibilità di una scienza della coscienza pura".

La messa fuori circuito della logica pura appartiene alle riduzioni degli oggetti generali o essenze, ovvero di trascendenze molto peculiari⁷². Husserl aveva scoperto proprio nelle vecchie considerazioni sulla logica matematica e sul presupposto invalso nonostante Frege che la conseguente estensionalizzazione della logica comportasse l'assunzione dell'importo esistenziale, almeno (ma non era poco) delle proposizioni particolari affermative, che ogni linguaggio logico s'impegnava con una qualche ontologia, ovvero con un qualche dominio di oggetti. E questa convinzione comune non sembrava infranta, ma semmai rafforzata dall'introduzione del numero formale, inteso appunto come qualcosa in generale. La lettura di Bolzano e della parallelità tra verità e stati di cose, di cui Husserl fa professione di fede nei *Prolegomena*, ne fu una conferma. Quello che avveniva nella matematica e nella *mathesis universalis* era una dissociazione tra logica noetica, da un lato, e logica noematica e ontologia formale, dall'altro. Se si mette però fuori circuito la *mathesis universalis*, ovvero «anche l'ontologia formale sorgono seri dubbi che riguardano nello stesso tempo le possibilità di un'illimitata messa fuori circuito dell'eidetico»⁷³. Neanche il fenomenologo, infatti, può fare a meno di appellarsi alla logica formale e all'ontologia formale, giacché anche il puro vissuto ricade sotto il concetto di oggetto in generale, e ogni ragionamento che egli fa ricorre a concetti, proposizioni e nessi inferenziali.

Lo stratagemma che impiega Husserl è di equiparare logica formale, algebra, teoria dei numeri e teoria delle varietà, così che è anzitutto facile riconoscere che le morfologie deduttive sono dispensabili per una fenomenologia che sia in primo luogo puramente descrittiva⁷⁴. Difatti, la *mathesis* dei vissuti – che anche Carnap avrebbe ripreso nell'*Aufbau* – è un'alternativa deduttiva alla fenomenologia pura dei vissuti. Altrimenti stanno invece le cose con gli assiomi logici che anche il fenomenologo descrittivo non può evitare di continuare a usare. Ma perché anche la logica formale sia effettivamente ridotta, basta davvero che quegli stessi assiomi possano o debbano esser portati «a evidenza servendoci di esempi tratti dalle proprie datità»⁷⁵? In che termini si può dire che un assioma logico, come il principio di non contraddizione (se pure fosse corretto definirlo assioma), abbia degli esempi? Non troppo paradossalmente, se la logica formale non avesse esempi, ma solo applicazioni, essa non potrebbe essere ridotta al pari della sfera essenziale della

⁷¹ Hua 25, p. 127.

⁷² Hua 3/1, p. 126; Husserl (1965-2002), p. 146.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Hua 3/1, p. 127; Husserl (1965-2002), p. 147.

⁷⁵ *Ibidem*.

coscienza pura. Che tuttavia questo sia un esito inaccettabile per Husserl non è difficile da capire. Una via d'uscita potrebbe essere di far fare alla storia della logica quello che non può fare la sua riduzione.

È proprio questo quello che sembra accadere nel corso del 1923-1924 e che arriva a maturazione nel 1929. Fino al 1895 la storia della logica è una parte della storia della filosofia della matematica, fino al 1901 è storia della logica del calcolo e dopo il 1913 è sempre più una riduzione con altri mezzi. Così facendo però la storia della logica rientra nella teoria della ragione e diventa storia della razionalità.

Il punto di partenza è l'assunto che, sin dalle origini greche, «lo sviluppo della logica da un lato e quello delle scienze dall'altro procedessero di pari passo», così da definire un'idea di razionalità più ampia della prima e inevitabilmente più stretta della seconda⁷⁶. Merito degli stoici, ripete anche qui Husserl, fu quello di elaborare «con una certa purezza l'idea necessaria di una logica formale effettivamente rigorosa. A tutto ciò essa pose le basi attraverso la notevole teoria del *lektôn*, in seguito indubbiamente trascurata, e anzi caduta completamente in dimenticanza. In essa riceve una precisa elaborazione anzitutto l'idea della proposizione come ciò che è giudicato nel giudicare (giudizio nel senso noematico), e le leggi sillogistiche vengono riferite alle sue forme pure»⁷⁷. La novità di questa versione husserliana del ruolo degli stoici rispetto a quella del 1917 è che qui si precisa che questa logica non era una logica della verità, ma una logica della non contraddizione, della coerenza e della conseguenza. Ciò di cui neanche il fenomenologo descrittivo poteva fare a meno corrisponde all'insieme di questi livelli la cui indagine è stata privilegiata dalla tradizionale logica formale. Lo stesso privilegio è loro accordato anche dalla logica pura kantiana. Questo privilegio potrebbe trasformarsi in una miopia analitica qualora la logica della conseguenza e della consistenza – che l'algebra logica riprende e formalizza completamente mediante il linguaggio delle classi, delle relazioni di inclusione, esclusione, compatibilità e incompatibilità – non rientrasse anch'essa in una storia della razionalità. Qui però si apre un passaggio molto stretto per la storia della logica, ma anche per il confronto husserliano con Kant. Che cosa significa infatti rimproverare a Kant – come già qui inizia a fare Husserl per poi esprimersi più ampiamente nel 1929 – di non aver sottoposto a critica trascendentale la logica formale e addirittura ravvisare in questo la mancanza di radicalità della filosofia kantiana? Quale tipo di critica sarebbe stata necessaria affinché la logica formale, come tutte le altre scienze storicamente razionali, non avesse solo un orientamento ontico, ma anche epistemologico⁷⁸?

Una volta distinte evidenza della distinzione e evidenza della chiarezza, tra semplici giudizi e giudizi veri e propri, che pretendono d'esser veri ed esigono di esser valutati in quanto veri o non veri, restano due compiti ben distinti: quello di costruire una logica della verità, in cui il riconoscimento del vincolo con il mondo e la determinazione delle relazioni di accessibilità sono decisivi, e quello di riportare all'evidenza anche l'analitica formale, la morfologia dei giudizi e la logica della non-contraddizione e della consequenzialità. Quest'ultimo compito è eseguibile però in due modi: quelli dell'autoriflessione e della genealogia della logica, in cui si biforca la tarda fenomenologia husserliana della logica, e quello della critica storica. È chiaro però che la distinguibilità tra i primi due e il terzo dipende da come quest'ultimo interpreta la genesi ideale. E questo sembra essere un problema generale di come Husserl intenda la critica storica e di come la includa tra i compiti della fenomenologia, che però nel caso della storia della logica – per le ragioni che sono state esposte e soprattutto a partire dal § 59 di *Idee* – si mostra nel suo aspetto più nitido.

Prima di passare a esaminare l'abbozzo di storia critica della logica del 1929, conviene guardare a un'ulteriore spaccatura che si apre nell'idea di razionalità logica e che in qualche modo riflette il mutamento di collocazione della logica che Husserl effettua a partire dal periodo immediatamente successivo alla prima edizione delle *Ricerche logiche*,

⁷⁶ Hua 7, p. 18; Husserl (1989), p. 38.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Hua 7, p. 43; Husserl (1989), p. 63.

con un'accelerazione tra il 1907 e il 1917, quando il posto di filosofia prima inizia a essere occupato dalla teoria della conoscenza o meglio dalla noetica normativa⁷⁹. A fronte della necessità di sottoporre a valutazione critica la matematica, di considerare un ammanco teorico non tanto la manipolazione di linguaggi non interpretati – ovvero quello che spesso Husserl definisce “operare senza senso” e che andrebbe inteso come “operare senza interpretazione oggettiva”, senza possibilità di interpretare su un dominio, più che come “operare insensato” – ma l'incapacità di rispondere a quanto possa essere estesa quella manipolazione, Husserl irrigidisce la distinzione tra logica matematica e logica filosofica, da entrambi i lati⁸⁰. A partire dal 1907 almeno e fino al 1929, con logica matematica Husserl definisce criticamente l'intera logica formale, ovvero l'analitica apofantica, e non più tanto il modello leibniziano di logica simbolica (che era chiamata matematica per estensione del significato di *mathesis universalis*) quanto la sua ripresa nell'algebra logica, giacché con matematico egli intende una negligenza dell'analisi del versante noetico che il matematico di professione realizzerebbe con l'isolamento di un'ontologia formale e il logico con la predilezione per la validità noematica e per la pseudo-ontologia della tesi di estensionalità. Dall'altro lato, la logica filosofica viene identificata con «il lavoro critico-conoscitivo sul significato profondo» della logica matematica, per via prima riflessiva e poi genealogica o storico-critica⁸¹. Fino però al 1917 sussiste ancora la divisione del lavoro di cui Husserl aveva parlato prima delle *Ricerche logiche* e nelle loro pagine, così come si conserva la presa di distanza dal giudizio negativo dei logici tedeschi sull'algebra booleana⁸² e Husserl, forse pensando all'effetto che dovette fare la macchina di Jevons, arriva a ironizzare su coloro i quali si meravigliano dinanzi a quegli strani pianoforti che, attraverso un procedimento meccanico e in apparenza del tutto senza senso, riescono a risolvere fitte trame di sillogismi mediante addizioni, moltiplicazioni e divisioni⁸³.

Quando nel 1925, Husserl mette a tema la genesi ideale dell'idea di scienza rigorosa lo fa per distinguerla dalla genesi storica e muove dalla definizione di scienza come «elaborazione professionale di verità che valgono come eterni beni culturali spirituali, le quali, una volta messe in un'adeguata forma tecnica e potendo così essere ricomprese in ogni futuro nello stesso identico senso, possono anche essere di nuovo giustificate in virtù delle giustificazioni che hanno ricevuto, possono essere sempre comprese con evidenza ed essere attualizzate nella loro validità definitiva»⁸⁴. Ripercorrere così la genesi di un concetto significherebbe comprendere o rendere comprensibile la necessità che è stata nascostamente determinante nel suo sviluppo storico⁸⁵; ma se il concetto di cui fare la genesi ideale è quello di teoria, di teoria deduttiva (rispetto a cui i matematici e i logici matematici sono l'avanguardia), in gioco vi è di rendere comprensibile la stessa logicizzazione, o matematizzazione, ovvero scoprire la tacita necessità storica delle necessità ideali espresse dalla teoria.

Ancora nel 1924, Husserl distingue tra razionalità positiva e razionalità trascendentale; e ancora una volta ci si trova davanti a un bivio: se considerarle come due espressioni della razionalità (e quindi derivare la medesima nozione di razionalità a partire da queste due espressioni) o invece come due tipi di razionalità, l'una delle quali è tributaria all'altra⁸⁶. In un manoscritto legato a una delle lezioni del corso sulla *Filosofia prima*, in cui si affrontava il tema dell'evidenza e quello dell'inizio, e in cui significativamente la fenomenologia trascendentale veniva definita come «una “archeologia” che esamina il terreno originario ultimo»⁸⁷, ovvero come «scienza universale a partire da una

⁷⁹ Hua 24, pp. 157 ss.; Hua 30, pp. 311 ss.

⁸⁰ Hua 24, pp. 158-161.

⁸¹ Hua 24, p. 162.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Hua 30, pp. 269-273.

⁸⁴ Hua 7, pp. 295-296.

⁸⁵ Hua 7, p. 296.

⁸⁶ In merito, De Santis (2023).

⁸⁷ Hua 8, p. 29; Husserl (2007), p. 36.

giustificazione assoluta»⁸⁸, la scelta su quale delle due strade percorrere non è ancora definitivamente presa. Non vi è certo dubbio che le due razionalità, ovvero logicizzazione e comprensione, siano diverse, che abbiano finalità differenti, e che l'aspirazione a essere filosofia prima sia presa sul serio solo della seconda. Ciò che però non si dice è che la logicizzazione possa essere un ostacolo alla comprensione, come invece Husserl si era espresso nella quattordicesima lezione dello stesso anno, parlando della scienza naturale moderna come di un ostacolo storico, un pregiudizio che aveva impedito che si sviluppasse addirittura una scienza intuizionistica della coscienza⁸⁹. Ciò che si rileva è quindi che resti ancora una distinzione tra meccanica, geometria fisica ovvero matematizzazione dello spazio e del movimento naturali, e logica formale, logica matematica ovvero matematizzazione del pensiero. Una differenza questa che era radicata su una distinzione concettuale, ovvero sul diverso ricorso all'esperienza e sul diverso uso dell'esistenza, e ovviamente sull'indispensabilità di un'idea di teoria anche, o soprattutto, per una fenomenologia come filosofia prima, e da cui derivava un diverso trattamento storico.

Le questioni a tal riguardo rilevanti nel manoscritto citato sono almeno tre.

1) Anzitutto l'innesto della razionalità positiva viene posizionato nella generalizzazione formale o materiale che parte dalla variazione su individui reali o possibili, da cui deriva l'ontologia analitica e la *mathesis universalis*⁹⁰. A ciò segue poi la definizione degli ambiti, delle regioni, ovvero delle sfere secondo la terminologia della prima algebra della logica, in cui si applicano generalità e necessità matematiche per formare generalità materiali o ontologie materiali. «Mediante l'ontologia analitico-formale e materiale si ottiene la scienza "esatta" e "razionale" per tutti gli ambiti di fatto»⁹¹, ovvero per ogni scienza che si occupi di fatti ed è questa anche la demarcazione della "matematica empirica della natura".

2) Tuttavia, la formalizzazione analitica può realizzarsi anche sull'analisi della coscienza e può così produrre una "scienza razionale dell'esperienza razionale", una "scienza razionale del fatto del trascendentale"⁹², ovvero – uscendo da un lessico talvolta oscuro – della giustificazione di ultima istanza che dipende dalla relazione di accessibilità che intrattiene il fatto necessario di un io e della sua esperienza. Pertanto, e qui sta un problema che già compare in *Idee*, sotto forma di alternativa tra descrizione e deduzione delle esperienze vissute, tra fenomenologia e mathesis, «noi abbiamo un regno di esperienza razionale nel trascendentale e comprendiamo concretamente che ogni fatto si trova qui sotto leggi essenziali razionali, che possiamo mostrare descrittivamente e quindi – in maniera mediata – deduttivamente»⁹³.

3) A questo tipo di razionalizzazione (che non risparmia la stessa fenomenologia), si affianca quello della comprensione, tradizionale appannaggio delle scienze dello spirito e, nella classificazione fenomenologica delle scienze, della psicologia fenomenologica, che inevitabilmente s'imbatta contro il limite del non-comprensibile. Il recupero di questo scarto è possibile, secondo Husserl, solo per opera di una fenomenologia come scienza universale dello spirito che realizzi un'ancora più ampia razionalizzazione ripercorrendo motivazioni e implicazioni intenzionali⁹⁴.

Vi sarebbe molto da dire sulla fattibilità di questa scienza universale delle implicazioni intenzionali soprattutto nella sua applicazione alla storia delle scienze, per esempio riprendendo il confronto che a questo riguardo coinvolse Mahnke, Becker e Weyl e quindi anche la consapevolezza del fallimento di una certa storia fenomenologico-critica⁹⁵. In questo contesto, però, interessa da un lato appurare che anche questa fenomenologia sappia di appartenere alla storia di entrambe queste razionalità (sempre che siano espressioni e non tipi distinti), e dall'altro capire in che termini una storia critica della

⁸⁸ Hua 8, p. 30; Husserl (2007), p. 37.

⁸⁹ Hua 7, p. 93; Husserl (1989), p. 109.

⁹⁰ Hua 8, p. 359.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Hua 8, p. 360.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Hua 8, p. 361.

⁹⁵ In merito, si veda almeno Mancosu (2010), pp. 277-356.

logica possa essere uno strumento della razionalità della comprensione, della razionalità trascendentale.

4.

Due constatazioni iniziali sono utili a comprendere il valore della storia della logica in *Logica formale e trascendentale*: quella che riguarda l'evidenza delle scienze matematico-formali «che non hanno bisogno di alcuna intuizione concreta esemplare di oggetti o stati di cose»⁹⁶ (smentendo così di fatto quanto aveva sostenuto nel § 59 di *Idee I*), e quella dello slittamento post-platonico verso una logica positiva⁹⁷, in ragione del fatto che ogni scienza non possa fare a meno di documentarsi oggettivamente, ovvero di conservare i propri risultati in maniera duratura nell'archivio del mondo oggettivo della cultura⁹⁸. Sono queste due constatazioni che attengono a due dei possibili significati dell'oggettività della logica con altrettanti, e diversi, effetti cognitivi, per così dire: quello del pensiero indiretto o simbolico (ovvero di quel pensiero che non deve né può trovare conferma diretta o adeguata) e quello della tecnicizzazione, dell'automazione e della professionalizzazione⁹⁹. I due effetti appena menzionati scatenano riflessioni differenti, ma meritano di essere ricompresi in un'unica storia critica, che concorra alla «esplicitazione intenzionale del senso proprio della logica formale»¹⁰⁰ partendo dalla «vita operante» non tanto dei singoli scienziati, quanto delle loro comunità¹⁰¹. Sia le diverse riflessioni sulla logica formale, sia la sua storia critica condividono, negli intenti dello Husserl della fine degli anni Venti, hanno l'obiettivo comune di restituire all'umanità europea di quell'epoca la fiducia che si possa raggiungere una «vita davvero soddisfacente» attraverso l'auto-oggettivazione che la ragione trova nella scienza, ovvero nella logicità della conoscenza¹⁰².

Al di là del tono evidentemente neo-fichteano che ha l'appello a una vita *logicamente* beata, il quale negli anni successivi evolverà nel ricorso alla figura del *buon europeo*, se questo è l'obiettivo che Husserl riconosce alla storia della logica, allora essa deve giocare un duplice ruolo di critica interna ed esterna, che non è detto che sia un buon viatico per la riuscita dell'impresa. Restando però alla sola critica interna, i passaggi salienti della storia della logica elaborata in diverse parti di *Logica formale e trascendentale* sono:

1) L'intempestiva scoperta stoica del *lektôn*, ovvero della distinzione tra giudizio e significato, non ancora del tutto compiuta nella logica aristotelica anche in ragione del suo realismo empiristico¹⁰³;

2) L'estensione universale dell'algebra introdotta da Viète e ripresa da Leibniz, ovvero la separazione dell'analisi dalle altre discipline matematiche¹⁰⁴ e «la tecnicizzazione deduttiva dei numeri e delle grandezze»¹⁰⁵;

3) Le interpretazioni logico-estensionali di de Morgan e Boole, osteggiate dai logici orientati filosoficamente¹⁰⁶, e quindi la piena formalizzazione della sillogistica antica, non per via logica, ma matematica, con il conseguente legame tra logica della matematica e nuova logica matematica¹⁰⁷;

4) L'introduzione, nella teoria delle varietà deduttive, del segno + non per designare l'addizione tra numeri, ma una connessione in generale tra variabili¹⁰⁸ e l'idea di ontologia formale vagheggiata da Bolzano sin dal 1810¹⁰⁹.

⁹⁶ Hua 17, p. 16; Husserl (2009), p. 28.

⁹⁷ Hua 17, pp. 5-6; Husserl (2009), pp. 19-20.

⁹⁸ Hua 17, p. 31; Husserl (2009), p. 43.

⁹⁹ Hua 17, pp. 35-36; Husserl (2009), pp. 46-47.

¹⁰⁰ Hua 17, p. 14; Husserl (2009), p. 27.

¹⁰¹ Hua 17, pp. 19-20; Husserl (2009), p. 31.

¹⁰² Hua 17, p. 9; Husserl (2009), p. 22.

¹⁰³ Hua 17, p. 87; Husserl (2009), p. 96.

¹⁰⁴ Hua 17, p. 53; Husserl (2009), p. 65.

¹⁰⁵ Hua 17, p. 84; Husserl (2009), p. 94.

¹⁰⁶ Hua 17, p. 87; Husserl (2009), p. 96.

¹⁰⁷ Hua 17, p. 80; Husserl (2009), p. 90.

¹⁰⁸ Hua 17, p. 95; Husserl (2009), p. 104.

¹⁰⁹ Hua 17, pp. 88-89; Husserl (2009), pp. 97-98.

Dalla cronologia appena definita risulta evidente che, con la sola eccezione di 1), Husserl concepisce una storia della logica mettendo in fila le tappe della matematizzazione della logica o, meglio, i principali episodi di sconfinamento dei matematici nella logica. Merita notare inoltre che l'episodio da cui abbiamo visto che Husserl ha effettivamente preso le mosse per le sue riflessioni sulla logica, e la sua storia, è significativamente esposto sotto 3) e 4), ovvero nella sovrapposizione tra l'estensionalizzazione, come strumento per rendere computazionale e formale la sillogistica e la definizione dell'estensione logica in termini di ontologia formale. Questa sovrapposizione, il cui significato e la cui giustificazione era rimasto così oscuro agli algebristi, non meno che allo stesso Bolzano, diventerà poi il tema centrale non solo dell'idea di logica pura esposta nei *Prolegomena*, ma prima ancora uno dei moventi della peculiare definizione di intenzionalità, che Husserl iniziò a proporre attorno al 1896.

Vista da questo punto di vista – da quello, cioè del matrimonio molto poco giudizioso tra ontologia formale e intenzionalità – si capisce anche perché la storia husserliana della logica non possa fare a meno di includere anche un altro protagonista: ovvero quello che qui Husserl presenta come *umanismo logico*, invece che come psicologismo, e che riconduce a Mach, Vaihinger e, a ritroso, a Hume¹¹⁰. L'umanismo infatti è un mezzo di critica storica e non di giustificazione positivistico-psicologica della logica. Una volta distinte queste due funzioni, non v'è più bisogno dello spauracchio dello psicologismo¹¹¹. Anche la storia critica della logica è in fondo umanistica.

Husserl distingue tre critiche della logica: una critica matematica o analitica, una critica trascendentale o costitutiva e un'autocritica trascendentale¹¹². La prima si esercita mediante controlli di componibilità, compatibilità, consistenza e consequenzialità, si realizza su varietà deduttive e, pur esauendo quella sorta di sintassi logica che qui Husserl formula, produce un tipo di evidenza, quella della distinzione, che per ciò stesso ha un effetto fenomenologico e semantico. La critica trascendentale inizia con una riflessione su questi due effetti per estendersi all'altro genere di evidenza, quello della chiarezza, e per sottomettere a giustificazione i principi della logica tradizionale, nella loro generalità, e del terzo escluso, in particolare, in quanto punto di passaggio verso la logica della verità. Il tema proprio di questa critica è «se devono poter sussistere in generale delle scienze autentiche»¹¹³ e, in questo senso, la stessa teoria generale della scienza diventa la scienza di una tale critica. Non è questo il luogo per tornare sul peculiare impegno in termini di semantica modale che qui la domanda della critica trascendentale contrae – ovvero su quale sia il significato proprio di quel “dover potere” –, ma non si può fare a meno di rammentare che in esso si realizza il principio dell'idealismo trascendentale o di accessibilità¹¹⁴, che Husserl aveva già definito nel 1913 e che Becker riprenderà a partire dal 1923. Né conviene dimenticare che il principio di accessibilità è presentato da Husserl come la soluzione più avanzata al più risalente problema di giustificazione della tesi di estensionalità ovvero della nozione stessa di ontologia formale. Fatto sta che proprio la combinazione tra accessibilità, vincolo della logica con il mondo e positività della logica formale, scatena la terza critica che Husserl ritiene di aver abbozzato nei corsi del 1922-23, ovvero nelle lezioni in cui più chiaramente Husserl rivendica per la fenomenologia il nome di intuizionismo trascendentale¹¹⁵. Il riferimento all'intuizionismo non è per nulla estemporaneo, dacché Husserl cita con competenza Brouwer e Weyl, proprio per i loro contributi alla «riformulazione dei concetti fondamentali dell'analisi pura (insiemi, numero e continuo)», ma non si risolve in questo. L'intuizionismo fenomenologico-trascendentale è infatti anzitutto una teoria della ragione, ovvero il mezzo per realizzare l'idea concreta di

¹¹⁰ Hua 17, p. 174; Husserl (2009), p. 176.

¹¹¹ Hua 17, pp. 17 e 159; Husserl (2009), pp. 29 e 163.

¹¹² Hua 17, pp. 149, 179, 295; Husserl (2009), pp. 153, 180-181, 287.

¹¹³ Hua 17, p. 182; Husserl (2009), p. 182.

¹¹⁴ Cfr. Hua 17, p. 243; Husserl (2009), p. 243, in cui Husserl parla di *prinzipiell Erfahrungszugang* come di un carattere condiviso della esperienza comune del mondo, ma anche dell'esperienza che una comunità fa del mondo, sulla base dello scambio, dell'assenso e della critica reciproci.

¹¹⁵ Hua 35, pp. 288-291, 473-478.

una logica come teoria della scienza¹¹⁶, il cui fine è, ancora una volta, «di dare seguito alla volontà di una conoscenza sulla base di una coscienza assolutamente buona»¹¹⁷.

La storia della logica a cui Husserl pensa non può rispondere appieno a nessuna di queste tre critiche. Eppure, sembra che Husserl la intenda come preparazione alla terza e come presupposto testuale delle prime due. A differenza della seconda (che può anche essere condotta nella forma liberalizzata di una filosofia della logica o di una teoria logica), l'autocritica trascendentale della logica però è non solo normativa, ma anche revisionista. Deve separare il grano dal loglio e per questo le serve una storia della logica che sia una storia della razionalità come insieme di pratiche e di documenti. Le pratiche sono anzitutto quelle della responsabilità come messa in opera dell'identità (grammaticale e semantica) del giudizio, ovvero di ciò che si esprime con "ciò che ho detto, l'ho detto"¹¹⁸; poi quella del rendere conto, dell'esser conseguente, di sottoporsi al controllo e alla contestazione altrui, condividendo però con questi delle regole del gioco. Queste regole – queste norme stabilite che consentono di riconoscere quando e se una pratica discorsiva è razionale, nella misura in cui la catena delle sue motivazioni conserva consequenzialità – non solo corrispondono a uno dei tre significati di logos, da cui Husserl parte (gli altri due sono discorso e pensiero, ovvero asserzione e significato), e perciò restano implicite e sono date per scontate come patrimonio comune, ma vengono anche esplicitate all'interno di determinate comunità professionali e quindi riformulate. La definizione di tali comunità – che rappresentano una documentazione a parte della logica, accanto ai manuali e alle scuole – passa da quella di interesse, giacché le comunità scientifiche, ovvero logiche, sono comunità professionali d'interesse¹¹⁹. Tali comunità sono caratterizzate secondo Husserl da una "consequenzialità professionale" che organizza periodi di vita e compiti secondo un interesse professionale o abituale, mediante cui si realizzerebbero risultati razionali al contempo nuovi e conseguenti con la validità preservata di quelli vecchi. Così, grazie alla "consequenzialità professionale" Husserl traduce in termini di storia delle comunità il problema dell'estensione delle teorie da cui era partito.

Per come è fatta però la storia della logica in cui si uniscono la critica delle documentazioni e quella delle comunità d'interesse resta su un livello di riduzione molto inferiore di quello dell'autocritica trascendentale. Perché vi sia una storia della logica occorre che la logica stessa sia un possesso intersoggettivamente condiviso e che chiunque vi sia coinvolto accetti di giustificarsi, certo sempre a partire da se stesso, ma su asseriti che pretende valgano per tutti e una volta per sempre. Detto altrimenti, il massimo di riduzione che può ammettere la storia della logica (e forse bisognerebbe dire: la medesima idea di logica) è quello della *riduzione primordiale*, che riconduce a ciò che è proprio a ognuno, a ciò di cui ognuno è responsabile, a ciascuno preso nella sua solitudine rispetto alla comunità a cui appartiene, ma non in isolamento o senza di essa. La riduzione primordiale non è affatto universale. Ora, questo può non essere un ostacolo, qualora s'intenda la storia della logica solo come una preparazione all'autocritica trascendentale della logica, ma può diventarlo se si ascrive alla storia della logica l'ufficio di ripercorrere la sua genesi ideale, che può esser colta solo in sede di autocritica. Anche per questo la storia della logica è un'ottima cartina al tornasole dello sviluppo del pensiero husserliano perché, se c'è bisogno di una storia genetico-ideale, non è alla storia della logica che occorre rivolgersi, ma a una storia naturale dell'esperienza che muova dall'archeologia della geometria fisica moderna. In questo modo, però, le due espressioni di razionalità, che abbiamo incontrato, non possono che trasformarsi in un due tipi non solo distinti, ma anche opposti.

¹¹⁶ Hua 35, pp. 285 ss.

¹¹⁷ Hua 35, p. 288.

¹¹⁸ Hua 17, p. 193; Husserl (2009), p. 195.

¹¹⁹ Hua 17, pp. 129-130; Husserl (2009), pp. 135-136.

5.

Nell'epoca della *Crisi*, il problema nuovo non è tanto quello dell'ingenuità a cui resterebbe ferma la logica formale che si crede una scienza del tutto autonoma o così autonoma da pretendere, nella forma della logistica, di fungere da scienza universale, ma il fatto che per retrocedere dall'apriori logico-obiettivo a quello universale del mondo della vita¹²⁰, la storia della logica non serve neanche come viatico, come lavoro preparatorio, e anzi rischia di essere un ostacolo. L'ammanco di giustificazione è un motivo che accompagna sin dall'inizio la riflessione husserliana sull'algebra della logica e, più generalmente, sull'interpretazione estensionale. Abbiamo altresì già visto come sin dal 1913, e poi più decisamente nel 1924, venga messo a tema in quale misura la logica formale sia riducibile. Il problema nuovo è piuttosto che, una volta distinte le due forme di razionalità, la storia della logica non sembra più così utile. O meglio, non più utile, se presa nella sua singolarità.

L'ultimo riferimento che Husserl fa a Viète si ritrova significativamente nel §9, f) della *Crisi*, ovvero all'interno di un'analisi del senso delle formule nella fisica moderna, cioè del modo in cui la fisica moderna demarcherebbe il significato dei propri enunciati, espressi in formule matematico-simboliche, e del modo in cui così si delinerebbe il campo di una prassi specifica. Con un ardito accostamento tra Galilei e Viète, Husserl sostiene che quest'ultimo rappresenta un capitolo decisivo dell'arimetizzazione della geometria – e non più, si badi, della *mathesis universalis* – consistente nel passaggio dal calcolo meccanico al calcolo simbolico¹²¹. Il punto qui non è, ovviamente, che qui Husserl sia retrocesso a un'interpretazione di Viète pre-Hankel, che così venga perduta la ragione dell'interesse iniziale per Viète, predecessore di Leibniz, così come segnalato da Trendelenburg.

È noto che Whewell sia una delle fonti del trattamento husserliano di Galilei, benché non fosse di certo una lettura nuova¹²². L'influenza della *History of Inductive Sciences*, per quanto ci riguarda, andrebbe ristretta al bivio che Whewell individua nella fisica, immediatamente successiva a Galilei, tra una meccanica geometrica e una analitica, ossia tra la considerazione dello spazio a partire dall'esame diretto delle sue proprietà e quella che invece si basa su una loro rappresentazione simbolica. «La meccanica – scrive Whewell – in quanto matematica pura, può procedere da casi speciali per arrivare a problemi e metodi di estrema generalità; – può chiamare in soccorso le curiose e raffinate relazioni di

¹²⁰ Hua 6, p. 144; Husserl (1961-1997), p. 169. In un appunto del 1936, Husserl scrive che «il regno del calcolo, il regno della logica in senso tradizionalmente moderno (ossia come logistica) ha senso solo nei limiti di una mondanità e di un'umanità, che non conosce ancora la riduzione trascendentale». Hua 29, p. 207. Cfr. pp. 187, 406.

¹²¹ Hua 6, p. 46; Husserl (1961-1997), p. 75. Sull'analogia tra logica matematica e gioco degli scacchi o di carte, ibidem, ma anche cfr. p. 437. Per un'interpretazione concordante della parallelità tra introduzione dell'esperimento nella moderna scienza della natura e l'affermazione simbolismo operativo come tecnica di manipolazione e calcolo, in cui però si sostiene che l'esito di questo processo sia la liberazione razionalista (cartesiano-leibniziana) del linguaggio, o pensiero, da ogni riferimento oggettuale e non l'imposizione di un nuovo oggettivismo, si veda Krämer (1991).

¹²² Cfr. Hua 29, pp. XLIX-L. In Hua 19/1, p. 94, Husserl cita *Theorie der Typeneinteilungen* di Erdmann e poi *Method of Type* di Whewell. Nella recensione del 1897 a Erdmann, Husserl riconosce all'autore di aver introdotto il termine tipo nel suo significato logico per designare aree di oggetti non chiaramente separate, come l'articolazione dello spettro dei colori (Hua 22, p. 148). A sua volta, Erdmann fa riferimento a Whewell (1857), all'opposizione tra *Metodo della definizione* e *Metodo del tipo* e alla sua idea di gruppi naturali organizzati intorno a tipi, cioè esempi di una classe o di un genere, in cui i caratteri del genere sono molto pronunciati. Grazie ai tipi, i gruppi naturali sarebbero poco delimitati ma molto determinati (Erdmann, 1894, p. 16). Almeno limitatamente a questo uso, i tipi non sono modelli o norme, ma rappresentanti (Erdmann, 1894, p. 22). In questo caso, il tipo vale come rappresentante. Il riferimento, per quanto indiretto, a Whewell e l'uso in questo contesto di *representative* meriterebbero molta più attenzione di quella che posso dedicare loro. Recentemente, Dewalque (2022) ha mostrato come, nella disputa tra Mill e Whewell sulla classificazione dei generi naturali, Brentano fosse decisamente dalla parte del primo. Va ricordato che la triangolazione Mill, Whewell, Hamilton era ben presente nella mente di Husserl già a Hua 12. Infine, Spiegelberg (1959-1994, p. 8), nel ricostruire la storia degli usi non filosofici del termine "fenomenologia", cita Whewell (1857), la sua distinzione tra eziologia e fenomenologia e il fatto che attribuisca a quest'ultima il compito di individuare "i veri principi delle classi naturali, e [di selezionare] i segni attraverso i quali questi possono essere riconosciuti": due operazioni che richiedono "genio e fortuna" (Whewell, 1857, p. 103).

simmetria, con cui vengono semplificate le condizioni generali e complesse; – ma può diventare anche più potente con la scoperta di strumenti analitici più efficaci e può così persino estendere ulteriormente la generalità dei suoi principi, in quanto i simboli sono un linguaggio molto più generale delle parole»¹²³.

Questa biforcazione sembra sia poi ricompresa da Husserl in una storia unitaria del perfezionamento degli strumenti di misura, che promette di tenere insieme le figure tipiche della geometria ingenua e le idealità matematiche. Nella torsione a cui Husserl sottopone la storia di Whewell forse ha avuto un ruolo anche l'idea humeana del *perfezionamento senza standard*, che nelle pagine della *Crisi* corrisponde all'incirca al «processo storico infinito dell'approssimazione»¹²⁴. Quando un pianista sente di dover correggere la sua esecuzione, quando un algebrista comprende di dover rifare il suo calcolo, né l'uno né l'altro hanno un modello esterno cui adeguarsi e concentrano così il perfezionamento sugli strumenti di cui dispongono. E, in tal modo, si trova un analogo della riflessività che era propria della logica, ma su tutt'altra base. È un analogo che sembra più promettente, però, perché consente di recuperare l'a priori mondo-vitale e di generare così l'a priori logico-obiettivo, ovvero l'a priori della lingua simbolica che è stata costruita come una sorta di arci-strumento, come lo strumento che consente di assemblare ogni genere di strumento, per ogni genere di applicazione. Se è così, però, la logica formale, la teoria deduttiva e del calcolo, fanno parte di una più ampia storia della tecnica, in cui l'umanismo logico, che prima era stato cursoriamente introdotto, compie la sua vendetta.

Perciò, Husserl si convince che è meglio scegliersi un'altra storia. Meglio la storia di una di quelle scienze che egli aveva distinto da logica e matematica, poiché a differenza di queste potevano convalidarsi su esempi. Meglio, cioè la storia di una di quelle scienze in cui la convalida su esempi può generare contraddizioni e discontinuità storiche.

Se la premessa maggiore dell'argomento che tacitamente Husserl allestisce per privilegiare i casi della fisica galileiana e poi della cosiddetta origine della geometria euclidea è quello secondo cui la storia della logica rientra, proprio con la meccanica moderna, nella storia antropologica della tecnica, la premessa minore invece ruota attorno a un assunto che abbiamo già incontrato: ovvero che la matematica è ontologia formale. Di questo assunto abbiamo ricostruito la formazione all'interno dei diversi progetti husserliani di storia della logica. Ora proprio in quanto ontologia formale la matematica, e pertanto anche la logica matematizzata, dimostra storicamente che è possibile emancipare qualsiasi teoria degli oggetti (e anche qualsiasi teoria della validità noematica, deduttiva o induttiva) dall'analisi noetica. Ovvero:

- 1) se la storia della logica è parte della storia delle tecniche,
- 2) e se matematica e logica matematica rappresentano il fatto storico della denoeticizzazione dell'ontologia,
- 3) allora la denoeticizzazione dell'ontologia, ossia l'oggettivismo moderno, è l'esito di una lunga storia delle tecniche.

Per questa ragione, quella che, riflettendo su Galilei, Husserl chiama matematizzazione indiretta del mondo è piuttosto una matematizzazione diretta delle misurazioni, dei loro strumenti e delle loro tecniche, e un'oggettivazione indiretta dei risultati di quelle misurazioni¹²⁵.

Si potrebbe addirittura dire che il cambiamento di prospettiva che interviene nella concezione husserliana di storia e di storia della scienza, in particolare, tra la fine degli anni Venti e l'inizio dei Trenta del Novecento, riguardi anzitutto la posizione e il ruolo della storia della logica. Le evidenze principali di questo cambiamento sono la riduzione della storia della logica a un capitolo della storia delle tecniche e la ricomprensione della storia dell'algebra in quella della geometria analitica; andrebbero però rammentato come tali scostamenti abbiano determinato anche un diverso trattamento della storicità che

¹²³ Whewell (1857), pp. 71-72.

¹²⁴ Hua 6, p. 42; Husserl (1961-1997), p. 71.

¹²⁵ Hua 6, p. 40; Husserl (1961-1997), p. 70.

contrassegna le comunità scientifiche, non intese più come comunità d'interesse, ma come comunità di fini¹²⁶.

Se così stanno le cose, finalmente si possono trarre alcune conclusioni:

1) Anzitutto, tra il 1891 e il 1913, la ricostruzione storica dell'algebra della logica è una priorità teorica per Husserl, sia perché è in cerca della linea evolutiva dell'idea di logica pura, sia perché è dai difetti di giustificazione dell'estensionalizzazione che nasce una delle spinte per concepire una peculiare nozione di intenzionalità;

2) Per tali ragioni, in questo stesso periodo, Husserl elabora, seppure in maniera non del tutto coerente né organica, una storia della logica precorritrice (se si pensa che la prima, breve, storia della logica è del 1931)¹²⁷, individuando i momenti decisivi nella simbolizzazione e nel calcolo, ovvero negli stoici, Viète-Leibniz e Bolzano;

3) Dopo il 1924, e soprattutto nel 1929, Husserl deriva da una concezione di storia della logica ormai stabilizzata un'idea di storia della razionalità, come storia delle pratiche discorsive e di controllo oltre che come storia delle comunità scientifiche d'interesse;

4) Infine, negli anni Trenta, quello stesso impianto di storia della logica viene installato in una storia delle tecniche, producendo effetti non solo sulla sua nozione di logica, ma anche su quella di storicità.

Tanto basta per attestare la storia della logica come una delle principali vie d'accesso per analizzare l'intero sviluppo del pensiero husserliano e anche per riformulare il luogo comune da cui siamo partiti.

Bibliografia

Sigle

- Hua 3/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, hrsg. von K. Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag 1976.
- Hua 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1976.
- Hua 7: *Erste Philosophie (1923-4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1956.
- Hua 8: *Erste Philosophie (1923-4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1959.
- Hua 12: *Philosophie der Arithmetik (1891)*, hrsg. L. Eley, M. Nijhoff, Den Haag 1970.
- Hua 17: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (1929)*, hrsg. von P. Janssen, Nijhoff, Den Haag 1976.
- Hua 19/1: *Logische Untersuchungen (1900-01, 1913, 1921)*, hrsg. von U. Panzer, M. Nijhoff, Den Haag 1984.
- Hua 21: *Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901)*, hrsg. von I. Stromheyer, M. Nijhoff, Den Haag 1983.
- Hua 22: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, hrsg. von B. Rang, M. Nijhoff, Den Haag 1979.
- Hua 24: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. von U. Melle, M. Nijhoff, Den Haag 1985.
- Hua 25: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. von T. Nenon, H. R. Sepp, Kluwer, Den Haag 1988.

¹²⁶ Hua 6, p. 505.

¹²⁷ Cfr. Scholz (1931-1983), in part. pp. 65 ss. In cui si ritrova l'intero albero di famiglia abbozzato da Husserl: dagli stoici a Galeno, da Leibniz a Bolzano. Sui rapporti tra Husserl e Scholz (dettati anche dalla creazione a opera di quest'ultimo del Frege-Archiv, poi andato parzialmente distrutto durante la Seconda Guerra Mondiale), si vedano anche la lettera di Husserl a Heidegger del 9/5/1928 (Hua, Dok. 3/4, pp. 157-158) e il breve scambio epistolare tra i due risalente al 1936 (Hua, Dok. 3/6, pp. 378-380).

- Hua 29: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, hrsg. von R. N. Smid, Kluwer, Den Haag 1992.
- Hua 30: *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917-18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910-11*, hrsg. von U. Panzer, Kluwer, Den Haag 1995.
- Hua 35: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-23*, hrsg. von B. Goossens, Kluwer, Dordrech 2002.
- Hua, Mat. 1: *Logik. Vorlesung 1896*, hrsg. von E. Schuhmann, Springer, Dordrecht 2001.
- Hua, Dok. 3: *Briefwechsel*, hrsg. von E. und K. Schuhmann, Springer, Dordrecht 1994, voll. 4 (*Die Freiburger Schüler*) e 6 (*Philosophenbriefe*)
- Becker, O (1931), *Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen*, in O. Neugebauer, J. Stenzel, O. Toeplitz (hrsg. von), *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 1, pp. 464-501.
- Becker, O. (1933a), *Eudoxos-Studien I. Eine voreudoxische Proportionslehre und ihre Spuren bei Aristoteles und Euklid*, in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 2, pp. 311-333.
- Becker, O. (1933b), *Eudoxos-Studien II. Warum haben die Griechen die Existenz der vierten Proportionale angenommen*, in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 2, pp. 369-387.
- Becker, O. (1936a), *Eudoxos-Studien III. Spuren eines Stetigkeitsaxioms in der Art des Dedekindschen zur Zeit des Eudoxos*, in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 3, pp. 236-244.
- Becker, O. (1936b), *Eudoxos-Studien IV. Das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten in der griechischen Mathematik*, in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 3, pp. 370-388.
- Becker, O. (1936c), *Eudoxos-Studien V: Die eudoxische Lehre von den Ideen und den Farben*, in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 3, pp. 389-410.
- Becker, O. (1936d), *Zur Textgestaltung des endemischen Berichts über die Quadratur der Mönchen durch Hippokrates von Chios*, in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 3, pp. 411-419.
- Becker, O. (1938), ΠΑΡΑΜΗΚΕΠΠΙΕΔΟΙ ΑΡΙΘΜΟΙ. *Die Zahlen von der Form $n.n.(n \pm 1)$ bei Nikomachos von Gerasa. (Mit einem Anhang über die Platonische Hochzeitszahl)*, in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 4, pp. 181-192.
- Delboeuf, J.-R.-L. (1876), *Logique algorithmique*, Desoer-Muquard, Liege-Bruxelles.
- De Santis, D. (2023), *Transcendental Idealism and Metaphysics Husserl's Critique of Heidegger*, 2 voll., Springer, Cham.
- Dewalque, A. (2022), *The Reception of Positivism in Whewell, Mill and Brentano*, in I. Tanasescu et al. (eds.), *Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill*, De Gruyter, Berlin, pp. 245-263.
- Erdmann, B. (1894), "Theorie der Typen-Einteilungen", in *Philosophische Monatshefte*, 30, pp. 15-49, 129-158.
- Hankel, H. (1874), *Zur Geschichte der Mathematik in Alterthum und Mittelalter*, Teubner, Leipzig.
- Heidegger, M. (1976-1986), *Logica. Il problema della verità (1925-26)*, ed. it. a cura di U. M. Ugazio, Mursia, Milano.
- Husserl, E. (1961-1997), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, pref. di E. Paci, Est, Milano.
- Husserl, E. (1965-2002), *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, I, ed. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (1989), *Storia critica delle idee*, ed. it. a cura di G. Piana, Guerini e Associati, Milano.

- Husserl, E. (2007), *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, ed. it. a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli (CS).
- Husserl, E. (2009), *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, trad. it. a cura di G. D. Neri, pref. di E. Paci, Mimesis, Milano-Udine.
- Klein, J. (1931-2018), *Dalla forma al simbolo. La logistica greca e la nascita dell'algebra*, ed. it. a cura di I. Chiaravalli, Ets, Firenze.
- Klein, J. (1940-2023), *Fenomenologia e storia della scienza*, in E. Husserl, J. Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, ed. it. a cura di D. De Santis e D. Manca, Ets, Firenze.
- Kline, M. (1999), *Storia del pensiero matematico*, 2. voll., Einaudi, Torino.
- Koyré, A. (1922), "Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen", in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 5, pp. 603-628.
- Koyré A. (1935-1939), *Etudes galiléennes*, trad. it. a cura di M. Torrini, *Studi galileiani*, Einaudi, Torino 1976.
- Krämer, S. (1991), *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin.
- Liard, L. (1878-1907), *Les logiciens anglaise contemporains*, Alcan, Paris.
- Lotze, H. (1880, 2010), *System der Philosophie. Erster Teil. Drei Bücher der Logik*, Hirzel, Leipzig (zweite Auflage); *Logica*, ed. it. a cura di F. De Vincenzis, Bompiani, Milano.
- Manca D. (2023), *Un'intenzionalità da vero storico? Jakob Klein e la storia come problema fondamentale della fenomenologia di Husserl*, in E. Husserl, J. Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, ed. it. a cura di D. De Santis e D. Manca, Ets, Firenze, pp. 49-70.
- Mancosu, P. (2010), *The Adventure of Reason. Interplay between Philosophy of Mathematics and Mathematical Logic, 1900-1940*, OUP, Oxford.
- Natorp, P. (1884-1989), *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und Skepsis*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York.
- Peckhaus, V. (1997), *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft*, Akademie Verlag, Berlin.
- Scholz, H. (1931-1983), *Storia della logica*, trad. it. a cura di E. Melandri, ed. it. a cura di C. Celucci, Laterza, Roma-Bari.
- Schuhmann, K. (1977), *Husserl-Chronik*, Springer, Dordrecht.
- Siegmund-Schultze, R. (2016), "Not in Possession of Any Weltanschauung": Otto Neugebauer's Flight from Nazi Germany and His Search for Objectivity in Mathematics, in *Reviewing, and in History*, in A. Jones, Ch. Proust, J.M. Steele (eds.), *A Mathematician's Journeys Otto Neugebauer and Modern Transformations of Ancient Science*, Springer, Cham, pp. 61-106.
- Spiegelberg, H. (1959-1994), *The Phenomenological Movement*, Kluwer, Dordrecht.
- Trendelenburg, A. (1857), *Über Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik*, Dümmler, Berlin, pp. 36-69
- Whewell, W. (1857), *History of the Inductive Sciences*, 2, Parker, London.
- Ziehen, Th. (1913), *Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage*, Fischer, Jena.

EDONISMO, SENTIMENTALISMO MORALE E RIFLESSIONE EMOTIVA
HUSSERL E LA STORIA DEL DIBATTITO IN ETICA

Abstract: *Hedonism, Moral Sentimentality and Emotional Reflection. Husserl and the History of the Ethical Debate*

Husserl had never hidden the essentially ethical connotation of phenomenological practice. Since it is configured as an *attitude*, phenomenology cannot ignore the ethical dimension in which it is necessarily inscribed. The same goes for history: before being an *objectum* with which the phenomenologist must deal, history is a dimension in which the phenomenologist carries out his research. Therefore, it is fruitful to look at the investigation that Husserl pursues on the history of ethics. In the introduction to ethics course of 1920-24 Husserl tackles hedonism and moral sentimentalism. Both perspectives have seen, without becoming authentically aware of it, the transcendental role played by feeling acts [*Gemütsakte*] with respect to the axiological sphere. Husserlian phenomenology aims to bring this discovery to consciousness, showing its advantages in ethical debate.

Keywords: Ethics, Hedonism, History, Husserl, Sentimentality

1. *L'ethos fenomenologico e la sua storicità*

Husserl non ha mai pubblicato un'opera con l'intento di offrire in modo organico e sistematico la sua prospettiva sul problema etico e la sua posizione rispetto alla storia del dibattito in etica. Tuttavia, la costanza con cui egli ha trattato questo ambito di problemi, tanto nei suoi manoscritti, quanto nei suoi corsi, conferma l'importanza accordata dalla fenomenologia alla riflessione etica¹. Ancora più radicalmente, l'etica non rappresentava semplicemente un tema ricorrente nella ricerca di Husserl, quasi fosse una specifica branca della disciplina filosofica con cui la fenomenologia dovesse, per necessità, confrontarsi, ma essa costituiva una vera e propria «forza trainante per il suo intero progetto trascendentale»² che era finalizzato a un rinnovamento della razionalità occidentale, dal momento che essa si trovava imbrigliata nelle «secche» dell'obiettivismo scienziato, alienata dal *mondo-della-vita* e dimentica della sua inaggirabile funzione intenzionale nella costituzione del mondo.

A conferma della rilevanza riconosciuta all'etica dalla fenomenologia e della sua «*estensione universale*»³ su tutte le altre discipline, nel suo corso di introduzione all'etica, del 1920-1924, Husserl afferma che «giudicare scientificamente è solo una forma particolare dell'agire umano e gli scopi teoretici della volontà sono solo una classe particolare degli scopi della volontà in generale»⁴. La scienza e la filosofia, proprio in quanto sono concepiti da Husserl come «modi di agire», devono essere sottomesse alla «*disciplina*

* Università degli Studi di Milano.

¹ Il principale riferimento per gli studi della riflessione etica di Husserl è costituito dal XXXVIII volume dell'*Husserliana* (*Lezioni di etica e teoria dei valori*, 1988), la cui pubblicazione, curata da Ullrich Melle, ha riaperto l'interesse della critica su questo tema. Il volume contiene i frammenti dei corsi sull'etica che Husserl tenne nel 1987 e nel 1902 e il corso sull'assiologia del 1908-1909 che poi venne ripreso nel 1911 e 1914, pubblicato in italiano nei *Lineamenti di etica formale*. Il corso di introduzione all'etica del 1920-1924 è invece contenuto nel XXXVII volume dell'*Husserliana*.

² Loidolt (2018), p. 697.

³ Husserl (2019), p. 48.

⁴ *Ibidem*.

tecnica dell'agire»⁵ in generale che è l'etica stessa. Nella prospettiva husserliana la scienza, prima di essere un oggetto con cui lo scienziato si misura o una dottrina con cui lo studioso si confronta, è un'attitudine, una posizione o una postura dello sguardo, un *ethos*. Analogamente deve essere concepita la pratica fenomenologica, tanto che Husserl la descrive nei termini di un *atteggiamento*. La fenomenologia è un *habitus* che possiamo in ogni istante decidere di indossare o di dismettere e il mondo si manifesta in un modo, piuttosto che in un altro, correlativamente all'abito che di volta in volta vestiamo. Egli, ad esempio, osserva che «passiamo con facilità dall'atteggiamento del piacere, dove l'io è emotivamente rivolto verso la bellezza di un fiore, all'atteggiamento del giudizio dove il "bello" viene trasformato in un enunciato predicativo»⁶. Dal momento che la fenomenologia riconosce se stessa come una pratica, essa non può per essenza ignorare la dimensione etica in cui necessariamente si iscrive. Inoltre, la fenomenologia intesa come «scienza eidetica della soggettività trascendentale»⁷ e, al contempo, come prassi eticamente connotata, non può rimanere ingenua circa la sua inevitabile caratterizzazione storica. Infatti, il riconoscimento della configurazione etica dell'attitudine fenomenologica va di pari passo con l'attestazione della sua determinazione storica. In altri termini, la riflessione husserliana, in quanto ambisce allo statuto di scienza, è una prassi che si configura come *ethos* e, in quanto tale, è essenzialmente situata nel tempo e nella storia. Come Husserl osserva:

In qualsiasi scienza stiamo in un *regno della prassi*, in cui ci guida l'unità di uno scopo pratico e di un sistema di scopi. Ciò che è descritto in modo del tutto usuale e in senso oggettivo come scienza, non è altro che *ciò che è storicamente divenuto e continuamente diveniente nel lavoro degli scienziati*. [...] Allora anche ogni scienza e quella che le comprende tutte, la filosofia, si sottomettono all'etica, alla regina delle discipline tecniche⁸.

Non soltanto la fenomenologia, in quanto scienza, è guidata da scopi pratici ed è quindi sottomessa all'etica, ma, proprio perché la fenomenologia è un *ethos*, essa viene scoperta come inscindibilmente legata alla storia, perché «questa ricerca è essa stessa un processo che rientra nella storia del mondo»⁹.

Nelle tre lezioni su Fichte che Husserl tenne nel 1917¹⁰, dopo aver ricevuto la nomina a professore ordinario presso l'università di Friburgo, viene sottolineata la centralità della nozione di prassi nella definizione del soggetto e la sua indistricabile connessione con la dimensione storica. L'importanza di queste lezioni è riconosciuta soprattutto in ambito etico, tanto che, secondo alcuni studiosi, Fichte insieme a Shaftesbury, sarebbe l'autore più influente nello sviluppo dell'etica husserliana¹¹. Nell'economia del nostro percorso risulta non solo efficace per la sua capacità di sintesi, ma anche decisiva, per la sua incisività, un'affermazione che Husserl elabora sulla scorta dell'idealismo fichtiano: «Prima dell'agire, se risaliamo all'origine, non c'è niente; l'inizio, se noi pensiamo per così dire la storia del soggetto, non è un fatto (*Tatsache*), ma un «atto» (*Tathandlung*), è una "storia" quella a cui dobbiamo pensare. Essere soggetto è *eo ipso* avere una storia, uno sviluppo»¹². In questo passo, Husserl mette a fuoco l'intreccio tra la dimensione pratica dell'agire e la storia. Prassi e storia sono due dimensioni coestensive e costitutive della soggettività: dove

⁵ *Ibidem*.

⁶ Husserl (2007), p. 29.

⁷ Staiti (2021), p. 88.

⁸ Husserl (2019), pp. 61-62.

⁹ Husserl (1987), p. 283.

¹⁰ Pubblicate in Husserl (2005).

¹¹ Römer (2018), p. 364; Drummond (2018), p. 143.

¹² Husserl (2005), p. 42.

c'è prassi, c'è storia e dove c'è storia, c'è prassi e, proprio perché si costituisce essenzialmente come un atto, il soggetto è storico. Non è un caso che in questi anni, dal 1915 al 1920, Husserl abbia cominciato a misurarsi con la storia della filosofia, come dimostrano le sue lezioni pubblicate nel volume *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*¹³. Fino al 1926 il padre della fenomenologia continuò a tenere corsi sulla storia della filosofia e il corso di introduzione all'etica si pone del tutto in continuità con questo rinnovato interesse.

Nel saggio *The Development of Husserl's Ethic*, Ullrich Melle distingue chiaramente due fasi nel pensiero etico husserliano: la Prima Guerra Mondiale funge da spartiacque tra un'etica marcatamente ispirata al consequenzialismo razionalista di Brentano e un'etica personalistica più sensibile all'indagine dei condizionamenti storici e concreti che inevitabilmente orientano la soggettività morale. Durante il conflitto, Husserl perde la madre e il figlio Wolfgang, ucciso nella battaglia di Verdun. Oltre a questi fattori determinanti nella sua biografia esistenziale e intellettuale, vi è un ulteriore motivo prettamente filosofico per dare ragione di questa svolta etica¹⁴: si tratta della nozione di *persona*, già presentata nel secondo volume di *Idee*. L'etica husserliana conosce un mutamento significativo da quando, nella fenomenologia, guadagna spazio la nozione di *persona*, intesa come soggettività concreta. Il *mondo-ambiente*, connotato in un senso culturale e assiologico, si costituisce nella correlazione intenzionale con la persona effettiva e non con una coscienza a-storica o sovra-temporale. Gli studiosi dell'etica husserliana sono sostanzialmente concordi su questa scansione¹⁵: se nel primo periodo Husserl pone l'accento sull'analogia tra le «leggi ontico-noematiche»¹⁶ operanti nella dimensione assiologica e le legalità vigenti a priori nella logica formale¹⁷, nella seconda fase Husserl svolge una vera e propria fenomenologia della personalità etica, dei suoi costitutivi atti emozionali e della situazione concreta in cui si trova ad agire¹⁸.

Fissare lo sguardo sull'etica husserliana non rappresenta, dunque, un'operazione filologica o una velleità tipica di uno specialismo che rimane cieco all'ampiezza degli orizzonti fenomenologici. Al contrario, la rilevanza della problematica etica è corroborata dal fatto che il suo tema attraversa, sia pure discretamente e senza clamore, l'intera produzione husserliana e costituisce un punto privilegiato per dischiudere la complessità del discorso fenomenologico e per accedere, da una questione apparentemente di dettaglio, alle più grandi novità apportate dalla fenomenologia al dibattito contemporaneo. L'etica non deve essere considerata un oggetto tra i tanti che la fenomenologia si propone di indagare. Ben più radicalmente, l'etica è una qualifica essenziale della fenomenologia stessa, proprio perché essa si configura come un *atteggiamento*. Un rapporto simile sussiste tra la fenomenologia e la storia: prima che essere un *objectum* con cui il fenomenologo deve fare i conti, la storia è un attributo della fenomenologia, una dimensione in cui il fenomenologo già sempre vive e muove i suoi passi di ricerca, dal momento che, nelle parole di Husserl, «io, in quanto io trascendentale, sono lo stesso dell'io umano nella mondanità»¹⁹.

Scopo di questo articolo è illustrare l'intreccio tra i tre fattori che Husserl reputa ugualmente essenziali alla mossa fenomenologica: (1) la fenomenologia come «scienza della soggettività trascendentale»²⁰, (2) la fenomenologia come *atteggiamento* e quindi come etica

¹³ Il titolo è riportato in tedesco poiché il volume non è attualmente tradotto in italiano.

¹⁴ Drummond (2018).

¹⁵ Oltre a Melle (1991) e Drummond (2018), si vedano anche Donohoe (2006) e Peucker (2008).

¹⁶ Husserl (2002c), p. 163.

¹⁷ Per una ricostruzione dettagliata della prima fase dell'etica husserliana, rimandiamo a Peucker (2008).

¹⁸ Per una ricostruzione dettagliata della seconda fase dell'etica husserliana, rimandiamo a Melle (2007).

¹⁹ Husserl (1987), p. 283.

²⁰ Husserl (1989), p. 74.

e, da ultimo, (3) la fenomenologia come operazione che sorge e si sviluppa nella storia. Scienza, *ethos* e storia sono tre dimensioni connaturate alla fenomenologia stessa. Pertanto, sarà preso in esame il corso in cui Husserl si misura con la storia del dibattito in etica, ovvero con l'etica consapevole della sua stessa storicità. Le domande che interessano, *in primis*, sono: quale uso fa Husserl della storia del dibattito in etica? Di quale natura sono le critiche che Husserl muove nei confronti degli autori presi in esame? In ambito etico, in che modo la fenomenologia si distingue dalle posizioni considerate? Infine, quali vantaggi offre alla prospettiva fenomenologica una trattazione storica dello sviluppo dell'etica?

Come sappiamo, nel semestre estivo del 1920, Husserl tenne a Friburgo un corso di introduzione all'etica che venne poi replicato nel 1924 con il titolo *Problemi fondamentali dell'etica*. L'andamento espositivo delle lezioni è quello di una tipica trattazione storico-critica, analogamente a quanto era già accaduto nel semestre invernale dello stesso anno, nel corso intitolato *Filosofia prima*. Nel corso di introduzione all'etica, Husserl ripercorre cronologicamente il panorama della storia delle idee della filosofia morale, dal dibattito tra Socrate e i sofisti fino alla contrapposizione tra Hume e Kant, e ne mette in luce gli aspetti problematici rimasti, a suo avviso, ancora irrisolti. Com'è noto, nelle *Idee* Husserl aveva esplicitato la personale convinzione che la fenomenologia fosse il compimento del «desiderio nascosto di tutta la filosofia moderna»²¹. Fin dalle lezioni del 1902 Husserl aveva iniziato a concepire la storia della filosofia in una prospettiva sistematica. Anche nel campo della riflessione etica, una ricostruzione storiografica del dibattito consente a Husserl di far apparire la novità che la fenomenologia rappresenta all'interno della storia della filosofia morale, grazie a relazioni tanto di contrasto quanto di affinità con le posizioni precedentemente elaborate. Secondo Husserl, infatti, anche la storia della filosofia morale segue una traiettoria teleologica che culmina con la fenomenologia. Come Inga Römer osserva, Husserl, diversamente da Heidegger, «non era uno storico rigoroso della filosofia»²², né tantomeno della storia della filosofia morale. Infatti, per quanto concerne la storia del dibattito in etica, i riferimenti di Husserl sono sostanzialmente due: Brentano, convinto che i principi dell'etica siano conosciuti attraverso il sentimento, e Jodl, famoso per aver riletto la storia della filosofia morale come il teatro della battaglia tra la morale del sentimento (*Gefühlsmoral*) e la morale della ragione (*Vernunftmoral*). La povertà delle fonti adottate da Husserl nella ricostruzione della storia della filosofia morale ha sicuramente facilitato il tentativo di collocare la sua fenomenologia come traguardo conclusivo del dibattito etico.

Sulla base delle osservazioni svolte, l'attenzione sarà rivolta, in particolare, a due aspetti: alla disamina husserliana dell'edonismo da un lato, e del sentimentalismo morale del XVII secolo, dall'altro; casi in cui Husserl, misurandosi con la storia del dibattito morale, rende manifesto l'apporto che un'indagine di tipo storico-critico può offrire alla riflessione etica.

2. Husserl e l'edonismo: critiche e integrazioni

Certo non a caso, nelle lezioni del 1924, l'edonismo è descritto come «l'antagonista di una vera etica»²³. Peraltro, le prime lezioni del corso furono accompagnate da un'atmosfera di generale sconforto, dal momento che esse apparivano del tutto inaccessibili all'uditorio. Durante il corso Husserl sarebbe stato costretto a cambiare il suo stile espositivo; egli, infatti, decise di iniziare a parlare della storia del dibattito in etica, poiché i suoi studenti dopo le prime lezioni, dedicate alla definizione dell'etica come disciplina tecnica, erano sul

²¹ Husserl (2002a), p. 62.

²² Römer (2021), p. 355.

²³ Husserl (2019), p. 38.

punto di abbandonare il corso, ritenendolo troppo astratto²⁴. Husserl riconosce alle considerazioni storico-critiche il «vantaggio pedagogico»²⁵ di offrire un concreto materiale illustrativo per rendere più comprensibile la sua elaborazione teorica, per quanto non risulta particolarmente interessato ad una ricostruzione filologicamente ineccepibile degli autori che presenta²⁶. In questo senso, il rapporto che egli intrattiene con la storia del dibattito in etica è strumentale, funzionale cioè a illustrare la novità della prospettiva fenomenologica in contrasto con le elaborazioni precedenti. Non bisogna per questo concludere che Husserl si rapporti alla storia in modo esclusivamente oppositivo; al contrario, egli riconosce un contenuto di verità insito nelle posizioni precedenti, che deve però essere integrato dalla fenomenologia.

L'esempio dell'edonismo è calzante: Husserl ad un tempo critica e valorizza tale prospettiva. Anticipiamo per chiarezza il suo procedimento. Egli muove sostanzialmente due critiche all'edonismo: (1) aver sovraccaricato la dimensione fattuale di una validità normativa e (2) non aver adeguatamente differenziato la valutazione e il valore. Agli errori imputati all'edonismo si accosta il riconoscimento di un contenuto di verità: aver colto una verità eidetica fondamentale, ovvero il nesso noetico-noematico tra valutazione e valore.

Per Husserl, l'edonismo è «un errore filosofico eterno, i cui motivi trainanti sono parte integrante dell'essenza stessa della ragione pratica»²⁷. L'edonismo, che viene formulato nell'antichità da Aristippo e dalla scuola epicurea, si presenta «con un volto divertente e amichevole verso gli uomini»²⁸. Esso appare come una «filosofia serena»²⁹, che si fonda su un principio molto semplice: «Il piacere è il bene e il bene è il piacere»³⁰. La prima critica (1) di Husserl all'edonismo riguarda il metodo empirico di cui tale prospettiva etica si serve: «L'edonismo rileva *empiricamente* che tutti gli esseri viventi *tendono* al piacere e a null'altro che al piacere. È con ciò fondato almeno il minimo indispensabile, secondo cui tutti gli esseri viventi *devono anelare* al piacere»³¹.

Un'etica empirica, che fonda la validità delle proprie norme soltanto sulla loro origine fattuale, deve sempre essere respinta in forza della convinzione husserliana che le leggi etiche, analogamente a quelle logiche, siano valide in maniera assoluta. Ogni posizione empirica non può portare che a uno psicologismo etico³² e quindi a una contraddizione. L'edonismo riconosce alla normalità e alla consuetudine, all'etica intesa non come scienza, ma come «*forma della tradizionale normazione della vita*»³³, un ruolo propriamente normativo. Secondo Husserl l'edonismo opera uno slittamento tanto sottile, quanto drastico nelle sue conclusioni: dall'osservazione empirica di una tendenza generalizzata o di un «principio universale d'esperienza»³⁴, ovvero che «tutti gli uomini [...] tendono al piacere e rifuggono l'assenza di piacere»³⁵, trae una conclusione normativa forte, secondo

²⁴ Römer (2021), p. 360; Brigati (2010), p. 236.

²⁵ Ivi, p. 33.

²⁶ Brigati (2010), p. 236.

²⁷ Majolino, Trizio (2013), p. 1.

²⁸ Husserl (2019), p. 82.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*. Si noti che grazie a questa definizione, così ampia, Husserl ha buon gioco nel comprendere sotto l'edonismo un numero ingente di prospettive etiche che si sono presentate nella storia: oltre ad Aristippo e alla scuola epicurea, per Husserl sono edonisti anche Hobbes, Stirner, e tutta la scuola utilitarista, compresi Mandeville, Bentham e Mill. A questo riguardo: «L'equazione piacere = bene, anche se chiaramente non sufficiente, è tuttavia una condizione necessaria perché una teoria etica possa essere etichettata come edonistica. L'edonismo antico e moderno è descritto come due configurazioni storicamente contingenti dello stesso principio edonistico» (Majolino, Trizio, 2013, p. 4).

³¹ *Ibidem* [corsivi miei volti a sottolineare come l'edonismo formuli una pretesa normativa a partire da una constatazione fattuale].

³² Peucker (2008), p. 313; Römer (2021), p. 357.

³³ Husserl (2019), p. 33.

³⁴ Ivi, p. 63.

³⁵ *Ibidem*.

cui sarebbe pienamente etico seguire questa tendenza. L'edonismo traspone sul piano normativo una considerazione di fatto. La procedura argomentativa introdotta dall'edonismo è la seguente: «l'uomo normale, che noi chiamiamo anche razionale, nel tendere a qualcosa si comporta in questo modo. Chi si comporta diversamente, va in manicomio, e noi di questi degeneri non vogliamo parlare. *Ciò che è normale è ciò che è dovuto*»³⁶.

Husserl critica all'edonismo una mancata differenziazione tra questioni di fatto e questioni di diritto³⁷. Per quanto possa essere universalmente diffusa la tendenza ad agire in vista del piacere, questo rimane un mero dato di fatto che non può essenzialmente avanzare una pretesa normativa. Nelle distinzioni terminologiche utilizzate da Husserl, l'universalità di una validità fattuale [*Geltung*] non deve essere scambiata con la validità universale [*Allgemeingültigkeit*], e la validità di fatto [*Geltung*] non può essere confusa con la validità ideale [*Gültigkeit*]. Con una formulazione particolarmente efficace, Husserl nei *Lineamenti di etica formale* aveva già affermato che «dai fatti non si possono spremere idee»³⁸ ed è proprio la violazione di tale principio che conduce all'errore l'etica edonista. La diffusione di una convenzione o di una pratica non è sufficiente a renderla valida di diritto. Ciò è testimoniato, secondo Husserl, dal modo in cui la conoscenza, in ogni ambito, progredisce: chi fa una scoperta, intuendo un'evidenza razionale, ha il diritto di opporsi all'intero mondo delle convinzioni più diffuse, semplicemente in forza dell'intuizione del vero.

Un'etica che aspiri a una fondazione scientifica non può spiegare la propria validità normativa sulla base della diffusione fattuale delle sue leggi: tale universalità non è certamente priva di significato, ma non può ambire ad un ruolo fondativo, poiché «il prender-buono e il vero bene sono due cose ben distinte»³⁹. L'etica, in quanto scienza, non è soggetta a criteri diversi da quello dell'evidenza razionale, che può e deve essere sostenuta, quand'anche la tendenza pratica più diffusa sia contrastante. In virtù di «un'evidenza etica razionale»⁴⁰ riconosciuta e intuita da un singolo, un'universale tendenza pratica può essere smascherata nella sua erroneità. Secondo l'edonista, la normatività trova la sua giustificazione e il suo fondamento nella normalità; al contrario, nella prospettiva fenomenologica, la fonte della normatività starebbe in un contenuto eidetico colto grazie a una «visione dell'essenza dei valori»⁴¹.

Si può sintetizzare così la prima critica che Husserl muove all'edonismo antico: l'edonismo, assumendo in modo a-problematico la commistione di ciò che è normale e di ciò che è normativo, ha attribuito indebitamente il valore di universalità normativa a una fattualità meramente empirica. In questo senso l'edonismo è un empirismo etico e come tale va rigettato⁴².

C'è una seconda critica (2) che Husserl elabora contro l'edonismo moderno. Tale prospettiva etica non è più accusata di una mancata differenziazione tra i dati di fatto e le essenze normative, ma di una mancata differenziazione tra l'atto del valutare e il valore. L'edonismo moderno non ha saputo cogliere la natura intenzionale del rapporto tra la valutazione e il valore, «appiattendolo» soggettivisticamente l'uno all'altra.

L'edonismo moderno, a uno stadio più avanzato e consapevole dell'edonismo antico, quasi prevedendo la prima critica (1), ha riconosciuto uno statuto non più soltanto fattuale, ma anche eidetico e strutturale alla tendenza verso il piacere, senza tuttavia

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Majolino, Trizio (2013), p. 3; Römer (2021), p. 358.

³⁸ Husserl (2002c), p. 33.

³⁹ Husserl (2019), p. 42.

⁴⁰ *Ivi*, p. 64.

⁴¹ *Ivi*, p. 36.

⁴² *Ivi*, p. 43.

diventarne consapevole. Nell'interpretazione husserliana, da Hobbes in avanti, pur senza un'autentica presa di coscienza, il fondamento normativo del principio edonistico si configura infatti non più in un senso meramente fattuale, ma eidetico. In altri termini, accortosi che «dai fatti non si possono spremere idee» normative, l'edonismo moderno fa derivare l'origine delle sue norme dall'*eidos* della soggettività, dalla «pura essenza di una persona in generale»⁴³. Affrancandosi dalla dimensione empirico-antropologica e facendo valere un'istanza eidetica, l'edonismo moderno afferma che «nessun uomo, ossia nessun soggetto che in generale tende a qualcosa, può aspirare a nessun altro scopo finale che non sia il piacere»⁴⁴. Non si tratta più, in questo caso, di una constatazione fattuale, come nell'edonismo classico, volta a sostenere che effettivamente nessun uomo anela al dispiacere; si tratta piuttosto di una legalità eidetica intrinseca all'atto del tendere. L'edonismo moderno afferma dunque che un tendere diretto a qualcosa che non sia il piacere sarebbe assolutamente impensabile.

Prima di svolgere la sua seconda critica, Husserl riconosce all'edonismo la stessa inaggrabilità teorica che egli attribuiva allo scetticismo epistemico. Pochi mesi prima, infatti, nel corso *Erste Philosophie I*, Husserl aveva affermato la necessità di integrare nella prospettiva fenomenologica il «contenuto di verità»⁴⁵ insito in ogni scetticismo; per sua natura, lo scetticismo è animato da un «impulso trascendentale»⁴⁶ che non è mai stato adeguatamente compreso. Lo scetticismo ha saputo cogliere la decisività dell'esperienza trascendentale, che nella *Crisi delle scienze europee* verrà descritta come l'«a priori universale della correlazione»⁴⁷ [*Korrelationsapriori*], al di fuori della quale niente può essere dato o pensato: «l'essenza di ogni scetticismo è il soggettivismo. [...] Per colui che ha esperienza ogni oggettività è data originariamente solo nella misura in cui la esperisce, cioè essa gli appare soggettivamente in questi o quei modi di manifestazione»⁴⁸.

Interpretando l'edonismo come una costola dello scetticismo, Husserl, prima di confutarlo, non può che riconoscerne il contenuto di verità; anche l'edonismo incarna, pur senza pensarlo e vederlo, un impulso trascendentale che lo spinge a ricondurre e a ridurre l'obiettività, in questo caso assiologica, alla soggettività degli atti valutativi in cui essa si costituisce. Il merito del soggettivismo edonista, secondo Husserl, è quello di aver scoperto l'unità fenomenologica tra il valore e l'atto di sentimento in cui esso si svela; l'edonismo, infatti, ha compreso che «è impensabile il conseguimento di un valore senza uno stato di piacere»⁴⁹. Opponendosi al realismo etico, l'edonismo ha intuito che non è possibile riferirsi al bene senza considerare l'atto di sentimento correlato e che non è concepibile alcun valore obiettivo disarticolato dalla valutazione corrispondente. In questo senso l'edonismo, sebbene non sia stato capace di trarne le conseguenze corrette, ha intravisto una legalità eidetica fondamentale, che la fenomenologia trascendentale si propone di portare alla luce:

L'edonismo [...] ha visto che lo scopo del tendere ha necessariamente il carattere di un gioire, di un valutare; che tale scopo, dato realmente in un effettivo raggiungimento, sarebbe dato in un sentimento dell'aver piacere implicato nel raggiungimento. A tale riguardo, l'edonismo non solo ha ragione, ma la più forte ragione – quella di una verità eidetica⁵⁰.

⁴³ Majolino, Trizio (2013), p. 3.

⁴⁴ Husserl (2019), p. 64.

⁴⁵ Husserl (1989), p. 76.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Husserl (1987), p. 292.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Husserl (2019), p. 65.

⁵⁰ Ivi, p. 84.

Nell'interpretazione di Husserl, l'edonismo etico ha colto una legalità essenziale, ossia che non possono darsi valori, cioè gli scopi del tendere, al di fuori degli atti emotivi di valutazione in cui tali valori si costituiscono. Il nucleo di verità dell'edonismo etico consiste nell'intuizione del ruolo trascendentale degli atti emotivo-soggettivi nella costituzione dell'oggettività dell'esperienza assiologica. Per Husserl, l'edonismo non va quindi abbandonato, ma al contrario recuperato, poiché in forza delle sue osservazioni possiamo cogliere il principio cardine di un'etica autenticamente fenomenologica, che Husserl formula nel modo seguente: «niente valutazione, niente valore»⁵¹. L'oggettività del valore è per sua essenza connessa agli atti soggettivi della valutazione assiologica.

Veniamo ora alla seconda critica mossa da Husserl all'edonismo moderno (2). Non disponendo della nozione di intenzionalità come modalità esplicativa della struttura degli atti della coscienza, l'edonismo ha "appiattito" soggettivisticamente il valore sul sentire. Il fallimento etico dell'edonismo si consuma nella mancata comprensione teoretica della «*differenza* tra il provare-piacere-per-un-valore-concreto, l'*atto soggettivo* dell'avere-piacere-in-qualcosa, e il relativo *valore in sé*»⁵². Con le parole di James G. Hart, «l'edonismo fallisce poiché non separa l'atto e ciò a cui l'atto tende, operando un'identificazione tra il sentire e il valore sentito»⁵³. L'edonismo moderno confonde e sovrappone il valutare e il valore, cadendo nel soggettivismo etico, secondo cui il bene è il piacere ed è buono ciò che piace. In altri termini, l'edonismo è essenzialmente soggettivistico poiché riduce la dimensione oggettiva del valore al livello della sua manifestazione soggettiva, e allora l'unico valore diventa il piacere stesso. Dimenticando la natura referenziale degli atti di valutazione e ignorando che ogni atto di sentimento è essenzialmente riferito a un'oggettualità assiologica, l'edonismo precipita nella deriva del soggettivismo etico: l'unico criterio di validità nel campo etico diventa il piacere sentito e lo scopo del tendere diventa il provare piacere stesso. Il principio edonistico è concepito da Husserl come la prevedibile traduzione etica dell'ignoranza teoretica circa la struttura intenzionale degli atti e la conseguente identificazione tra valutazione e valore. La fenomenologia è in grado di dimostrare l'inesattezza etica della prospettiva edonistica in forza di una considerazione di carattere epistemologico sull'intenzionalità degli atti della coscienza.

L'unità tra il valore e la valutazione vista dall'edonismo, ovvero l'impensabilità eidetica di un valore al di fuori dell'atto emotivo corrispondente, è stata fraintesa poiché non è stata colta nella sua struttura intenzionale. Il limite dell'edonismo è di aver eliminato il riferimento noematico. Occorre invece, nella prospettiva husserliana, rimarcare con chiarezza la differenza tra valutazione sentimentale e valore: «Il sentire è soggettivo, il valore obiettivo»⁵⁴; «c'è una differenza sostanziale tra il sentire valutante il valore e il valore stesso»⁵⁵; «il valutare è un atto del soggetto senziente. Il valore, però, attiene all'oggetto»⁵⁶; «il valore non è l'esperire soggettivo, ovvero il sentimento, bensì ciò che è sentito nell'oggetto»⁵⁷. Se l'accento husserliano torna qui ad essere di stampo "realistico", è proprio perché animato dall'urgenza di sottolineare l'alterità del valore rispetto all'atto di valutazione.

Come si configura questa alterità? Non si tratta di una relazione causale o estrinseca. Il sentimento non ha lo statuto del sintomo o di un effetto visibile che rimanda a una causa latente, ma è essenzialmente connesso con il valore, esattamente come «il sentimento estetico per la musica non è niente di esterno o di estraneo al brano musicale in quanto

⁵¹ Husserl (2002c), p. 277.

⁵² Husserl (2019), p. 77.

⁵³ Hart (2006), p. 173.

⁵⁴ Ivi, p. 68.

⁵⁵ *Ibidem*

⁵⁶ Ivi, p. 70

⁵⁷ Ivi, p. 73.

coscienza che coglie il valore di questa bellezza, ma le si rapporta per essenza»⁵⁸. L'alterità del valore non è da intendersi come indipendenza o assolutezza, ma come *una trascendenza oggettuale costituita nell'immanenza degli atti emotivi della coscienza*. Il valore si dà e in quanto tale necessita di una valutazione correlativa al di fuori della quale è impossibile e impensabile il suo darsi. Tuttavia, la datità del valore nella valutazione, e quindi la strutturale co-implicazione di noema e noesi, non può condurre ad una assimilazione "senza resto" dei *relata* intenzionali. Il valore deve essere mantenuto nella sua *differenza* dalla valutazione emotivo-sentimentale, pur non potendo essere concepito senza di essa. Husserl coglie una separazione nell'unità del vissuto intenzionale: la trascendenza e l'oggettività del *cogitatum* appare sempre in relazione all'atto di coscienza corrispondente.

Egli riconosce un'antioriorità del vissuto sui suoi oggetti, proprio perché il *primum*, l'*a priori* universale è la correlazione intenzionale. L'oggetto, tuttavia, non è un vissuto, né sta fuori dal vissuto, ma è ciò che si manifesta nel vissuto. Non c'è oggetto senza vissuto, eppure il vissuto non risolve in sé l'oggetto: «Il *cogitatum* [...] non è il vissuto sebbene appartenga inseparabilmente al vissuto»⁵⁹. In altri termini, l'oggetto non è coestensivo al vissuto, eppure tale eccedenza non può che darsi nel vissuto stesso. Adottare un comportamento interrogativo fenomenologicamente attendibile significa assumere il principio secondo cui la *cogitatio*, cioè il vissuto, è il punto di partenza obbligato nell'indagine del *cogitatum*, ovvero di ciò che nel vissuto si manifesta. Husserl si accorge che l'unico modo per resistere alle obiezioni dell'«idra scettica cui nascono teste sempre nuove»⁶⁰ è fondare la ricerca dell'oggetto sull'indubitabile e apodittica soglia del vissuto, pur mantenendo tale oggetto nella sua irriducibilità.

Sinteticamente, la fenomenologia riconosce, anche in ambito assiologico, una struttura paradossale: da un lato, come ha colto l'edonismo, il valore è contingente al sentimento, in quanto non può che darsi in una struttura correlazionale; dall'altro lato, il valore trascende l'atto di sentimento, ed è questo secondo aspetto che l'edonismo non ha saputo vedere.

Nella prospettiva di Husserl, l'unica vera alternativa al soggettivismo scettico, in ogni ambito della conoscenza, sia esso etico o teoretico, per non ricadere dall'altro lato in un realismo ingenuo e dogmatico, è una prospettiva trascendentale di tipo fenomenologico. Ricollocandosi nel dibattito in etica, Husserl combatte il soggettivismo edonista preservando l'irriducibile differenza tra il valore e il valutare, ma anche combatte il realismo; abbiamo infatti visto che per Husserl non si dà valore al di fuori dell'intenzionalità valutativa. Non si potrebbe, perciò, dire che l'etica husserliana presenti dei valori in sé, indipendenti dai soggetti etici, poiché in una prospettiva fenomenologica «nulla ha senso al di là della correlazione a priori tra i valori e una coscienza che costituisce il valore»⁶¹.

L'universalità dell'assiologia formale, delle sue legalità interne e dei suoi principi, non è e non può essere data a prescindere dai soggetti etici, poiché, come sottolinea Beatrice Centi, «il valore non ha mai un'autonoma realtà, ontologicamente indipendente dalla valutazione»⁶². L'oggettività della sfera assiologica non è garantita da una sua indipendenza dalla soggettività. Al contrario, essa trova il suo fondamento proprio nella soggettività, non intesa empiricamente, ma eideticamente. L'universalità della sfera etica non è indipendente, ma piuttosto correlata all'universalità eidetica della soggettività trascendentale e dei suoi atti.

⁵⁸ Ivi, p. 177.

⁵⁹ Husserl (2002a), p. 81.

⁶⁰ Husserl (1989), p. 74.

⁶¹ Majolino, Trizio (2013), p. 14.

⁶² Centi (2004), p. 258.

L'integrazione apportata dalla prospettiva fenomenologica all'edonismo non avviene quindi sul piano dei contenuti, quanto piuttosto nello sviluppo della presa di coscienza di un fattore che era già presente fin dall'inizio, sebbene non fosse adeguatamente pensato: il ruolo trascendentale del sentimento.

3. *Il sentimentalismo morale e la riflessione emotiva*

Nelle lezioni del 1920 e 1924 Husserl prende in considerazione la riflessione dei moralisti del sentimento, privilegiando l'analisi delle posizioni elaborate da Shaftesbury e Hutcheson. La rilevanza accordata da Husserl al pensiero di questi autori viene motivata da un'attestazione fenomenologica: «Il comportamento pratico degli uomini è manifestamente determinato dal sentire. [...] Dobbiamo quindi ricorrere ai sentimenti e indagarli a fondo, per chiarire il senso di tutti i concetti etici, per studiare l'uomo come essere etico»⁶³.

I moralisti del sentimento sono interessati all'attualità della vita etica, così come si manifesta, e proprio per essere fedeli all'esperienza, non possono trascurare la rilevanza incontestabile della sfera emotiva nella pratica umana. Secondo Husserl, anche solo per aver visto questo aspetto peculiare della vita etica del soggetto, i moralisti del sentimento sono degni di attenzione. A fronte delle indagini condotte finora, potrebbe sorgere un'obiezione: l'importanza della vita emotiva e sentimentale nel comportamento pratico degli uomini è un dato di fatto meramente empirico, una contingenza fattuale e, in quanto tale, non può essere posta a fondamento di un'etica a priori; ciò comporterebbe, infatti, la caduta nell'empirismo etico. Condividendo con i moralisti del sentimento la valorizzazione della sfera emotiva nella costituzione dell'etica, Husserl deve difendersi da queste obiezioni. Perciò, decide di premettere alla disamina del sentimentalismo alcune domande: «Come difendiamo l'etica dallo scetticismo? Il sentimento non è qualcosa di relativo e soggettivo? Uno sente in un modo, l'altro in modo diverso. [...] C'è nel sentire un vero e un falso? Lasciare che i sentimenti siano criteri determinanti, conduce al soggettivismo etico o al relativismo?»⁶⁴.

Fin da subito, egli si mostra consapevole delle criticità insite nel sentimentalismo morale. Esso appare, *prima facie*, come «un naturalismo e uno scetticismo dissimulato»⁶⁵ nella misura in cui ricerca la fonte di tutti i concetti normativi etici nella peculiarità della natura umana. In questo senso, l'etica del sentimento, essendo fondata in senso antropologico e psicologico, deve essere rifiutata dalla fenomenologia che, al contrario, vuole difendere «l'oggettività incondizionata della validità di ciò che è etico». Ma se una tale operazione avesse il costo di una marginalizzazione del sentimento, ciò costituirebbe una rinuncia inaccettabile per un atteggiamento fenomenologico, programmaticamente rivolto a tornare *alle cose stesse*. Husserl si muove su un crinale sottilissimo: da un lato non vuole negare la presenza della dimensione sentimentale nella vita etica, dall'altro non può rinunciare all'istanza universalistica di una fondazione scientifica dell'etica *a priori*.

Non si può considerare insignificante la stima che Husserl nutre nei confronti di Shaftesbury, tanto da definire un «capolavoro»⁶⁶ la sua opera più rilevante, i *Characteristics*. Shaftesbury è considerato da Husserl «il primo moralista classico del sentimento». In un recente saggio sugli elementi sentimentalisti rintracciabili nella fenomenologia⁶⁷, Emanuela Carta ha evidenziato l'attenzione che Husserl riserva alla nozione di *affezioni riflessive* [*Reflexionaffekte*], descritte come sentimenti di approvazione e disapprovazione. Nell'uomo si agitano tre tipi di affetti: le tendenze egoistiche rivolte

⁶³ Husserl (2019), p. 144.

⁶⁴ Ivi, p. 145.

⁶⁵ Ivi, p. 124.

⁶⁶ Ivi, p. 152.

⁶⁷ Carta (2023).

all'autoconservazione, le tendenze sociali, come la compassione e la bontà, e da ultimo le tendenze innaturali, come la cattiveria e la gioia maligna. Tuttavia, le tendenze elencate appartengono anche agli animali. Come l'animale, l'essere umano vive immerso in certi stati emotivi, ma solo l'essere umano guadagna una distanza dal proprio affetto passivo e, riflettendo su di sé, riscontra in sé sentimenti di approvazione o disapprovazione. Quindi, propriamente morale è soltanto l'essere razionale, l'unico ad avere la capacità di rivolgersi riflessivamente su queste affezioni. In termini husserliani, l'uomo è il solo ad essere «in grado di osservare riflessivamente le sue tendenze e i suoi oggetti»⁶⁸. In virtù di questo rivolgimento riflessivo sorgono le affezioni riflessive: si tratta di sentimenti di secondo grado, poiché hanno come oggetto altri sentimenti, e si configurano come affetti di approvazione e di disapprovazione rispetto ai sentimenti di primo grado. Sulla base delle inclinazioni riflessive nascono i giudizi morali. Grazie a questa impostazione del problema etico, Shaftesbury può mettere a fuoco una precedenza della dimensione emotivo-sentimentale rispetto alla facoltà teoretica dell'intelletto nella costituzione del giudizio morale. Commentando Shaftesbury, Husserl afferma: «Il giudizio morale non è più un affare dell'intelletto. Piuttosto, è nella sfera emotiva che avviene il giudizio morale come valutazione che ammette o che respinge, sotto la forma dell'inclinazione riflessiva dell'approvazione o della disapprovazione. [...] L'intelletto conoscente è quindi essenziale, ma è coinvolto solo secondariamente»⁶⁹.

Secondo Shaftesbury, il giudizio morale è fondato sulla sfera emotiva. Una volta formulati, tali giudizi «agiscono nel soggetto che valuta, come forze trainanti, le quali lo spingono verso ciò che è approvato come bene»⁷⁰. Con la teoria delle inclinazioni riflessive, Shaftesbury si oppone alla «*brutta piega di un errato intellettualismo*», che descrive «*la determinazione della volontà attraverso motivi esclusivamente teoretici*»⁷¹. Secondo Shaftesbury, a motivare l'agente morale non è più un principio etico concepito in analogia con un principio matematico, la cui cogenza è spiegata nei termini di una mera razionalità auto-evidente, ma è un sentimento capace di incidere affettivamente sulla volontà e orientarla eticamente. In questo senso Shaftesbury si svela essere un alleato dell'etica husserliana nella lotta contro l'intellettualismo razionalistico. Husserl «concorda con l'individuazione da parte di Shaftesbury di una dimensione emotiva della valutazione»⁷².

Tuttavia, analogamente a quanto era emerso nella lettura fenomenologica dell'edonismo, Husserl considera Shaftesbury tanto geniale quanto confuso nella sua esposizione: «Non era appunto un uomo dotato di preparazione logica né un pensatore veramente scientifico»⁷³. Pur considerando molto valida «la radicale comprensione dell'essenza della valutazione morale come presa di posizione che avverrebbe nel sentimento prima di ogni giudizio di conoscenza»⁷⁴, egli accusa Shaftesbury di non aver chiarito in che modo un sentimento di approvazione possa essere giustificato, o meglio, di non aver affrontato «la questione delle ragioni che abbiamo per considerare legittimi i singoli casi di valutazione emotiva»⁷⁵. In altre parole, nel sentimentalismo di Shaftesbury rimangono oscuri i criteri in base a cui un sentimento di primo grado dovrebbe essere approvato o disapprovato da una inclinazione riflessiva di secondo ordine. L'appello a un innato senso morale è insoddisfacente, secondo Husserl, poiché tale senso morale potrebbe essere diverso per un'altra specie e non sarebbe in grado di fondare un'etica *a priori*.

⁶⁸ Husserl (2019), p. 153.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, p. 154.

⁷¹ Ivi, p. 133.

⁷² Carta (2023), p. 8.

⁷³ Husserl (2019), p. 155.

⁷⁴ Ivi, p. 156.

⁷⁵ Carta (2023), p. 9.

Nella ricostruzione di Husserl, sarà Hutcheson a prendere in carico le questioni lasciate irrisolte da Shaftesbury. Egli avrebbe il merito di aver «elevato la morale del sentimento all'altezza di una teoria autenticamente scientifica»⁷⁶. Nel sentimentalismo di Hutcheson l'approvazione riflessiva è moralmente legittima soltanto se si riferisce al comportamento benevolo. Il criterio dell'approvazione è la virtuosità dell'azione stessa che viene oggettivamente intuita dal senso morale. Affermando la caratterizzazione sentimentale della benevolenza come principio della morale, Hutcheson illumina la duplice funzione della sfera emotiva. Il sentimento svolge un ruolo non più soltanto trascendentale, ma anche e soprattutto motivante: l'uomo è motivato ad agire benevolmente poiché questa condotta è gratificante per lui.

Secondo Husserl, si consuma con Hutcheson una scissione irreversibile tra il sentimento e l'intelletto nell'ambito morale. La volontà non è più determinata attraverso motivi esclusivamente teoretici, ma è determinata soltanto dal sentimento; «solo Hutcheson realizza in maniera efficace il contrasto tra l'intelletto e la sfera emotiva. La capacità della conoscenza del vero e del falso è parallela alla capacità di vedere ciò che è moralmente buono e cattivo. [...] Il semplice intelletto non è pratico. Solo i sentimenti possono determinare l'agire»⁷⁷.

Hutcheson insegna che il sentimento è il vero fondamento dei giudizi morali. A conferma di ciò, è sufficiente esibire il fatto che l'etica e i più sottili argomenti morali, non essendo vincolati all'intelletto, ma al sentimento, sono già sempre disponibili nel senso comune.

Qual è secondo Husserl l'errore di Hutcheson? «In Hutcheson la morale del sentimento si dichiara palesemente ed energicamente empirista»⁷⁸, e a fronte di tale dichiarazione non può che ricadere nello scetticismo etico. La validità della norma etica viene vincolata a una soggettività emotiva, che non può ambire ad un'auto-justificazione interna della sua razionalità a priori: il soggetto morale dei sentimentalisti è sempre contingente e non può quindi essere posto a fondamento di un'etica a priori.

Nonostante i raffinati percorsi teorici suggeriti dai moralisti del sentimento e nonostante gli sforzi compiuti per evitare di ricadere nel soggettivismo etico, la deriva scettica sembra essere connaturata al sentimentalismo. Nella storia della filosofia morale, secondo Husserl, nessun moralista del sentimento è mai riuscito a descrivere in modo adeguato la sfera emotivo-sentimentale. È solo grazie all'avvento della fenomenologia che si dischiude la possibilità di reperire una struttura eidetica, universale, a priori, della dimensione sentimentale, così apparentemente mutevole e arbitraria.

Correggere il soggettivismo del sentimentalismo è un compito di vitale importanza per Husserl: se i principi etici sono conosciuti dal sentimento e da esso traggono la loro forza motivante, occorre garantire un'universalità eidetica del sentire, della persona morale e dei suoi atti, per evitare un relativismo dei principi etici. In altri termini, se non c'è valore senza valutazione e, al contempo, se la valutazione sentimentale accade diversamente in ogni individuo, ci saranno tanti valori quante valutazioni. Il soggettivismo sentimentalista non può che condurre all'anarchia delle valutazioni morali. Husserl percorre una via nuova, interrogandosi sulla possibilità di reperire una grammatica emotiva, una struttura emozionale noetica a priori, intesa come un'intenzione assiologica vuota, capace di essere riempita solo dall'oggettività dei valori.

Nell'avviarci a una conclusione, possiamo concordare, con Mariano Crespo, che Husserl «critica il sentimentalismo morale per non aver delimitato correttamente la distinzione tra la psicologia e l'etica»⁷⁹, relativizzando in questo modo l'autonoma idealità dell'etica e delle

⁷⁶ Husserl (2019), p. 153.

⁷⁷ Ivi, p. 166.

⁷⁸ Ivi, p. 167.

⁷⁹ Crespo (2021), p. 374.

sue leggi alla contingenza soggettiva della psicologia. Il limite dell'etica del sentimento, contro cui Husserl si scaglia, è la strutturale incapacità di avanzare una pretesa fondativa rispetto a un'etica a priori.

4. L'alternativa fenomenologica e l'intreccio tra ragione e sentimento

Husserl vuole «superare le opposizioni che hanno dominato la storia dell'etica [...] e tenta di combinare insieme l'etica della ragione e l'etica del sentimento in una teoria fenomenologica, integrando i vantaggi delle due posizioni ed evitando i loro errori»⁸⁰. Il padre della fenomenologia mette in questione i limiti del razionalismo e del sentimentalismo etico e mantiene i loro punti di forza: «Né i moralisti della ragione né i moralisti del sentimento sono giunti a un'etica giusta, un'etica vera, per quanto ognuno abbia in vista qualcosa di buono»⁸¹.

Grazie all'attitudine fenomenologica e in forza di un'analisi dettagliata dell'esperienza etica, spogliata di fuorvianti presupposti teorici, sarebbe possibile non «*smarrirsi in grossolane unilateralità*»⁸², come invece è toccato tanto ai razionalisti, quanto ai sentimentalisti. Quando Husserl si confronta con la storia del dibattito in etica, appare chiaro, dal punto di vista operativo, che il vantaggio della prospettiva fenomenologica rispetto a qualsiasi altra elaborazione teorica consiste nella sua pretesa di essere avulsa da preconetti e di non avere altro da difendere se non l'esperienza così come essa si offre.

Secondo Husserl nella storia della filosofia morale ha implicitamente dominato un principio che occorre esplicitare al fine di non assumerlo acriticamente come ovvio. Il principio può essere così formulato: per essere autenticamente pura e a priori, l'etica deve essere fondata esclusivamente sulla ragione, dal momento che un'etica del sentimento sarebbe irrimediabilmente empirica e edonista. Ma è davvero così? Formulando un siffatto interrogativo, l'attitudine fenomenologica vuole tornare *alle cose stesse*, problematizzando ciò che fino ad allora nella storia della filosofia morale costituiva un tacito presupposto universalmente condiviso.

Husserl non sembra voler rinunciare all'istanza di un'etica pura e a priori; tuttavia, non vuole nemmeno ignorare la rilevanza trascendentale del sentimento, la cui presenza è così ingombrante nella vita osservata fenomenologicamente. Una tale operazione può essere metaforicamente associata all'attraversamento di un sottilissimo crinale: l'etica fenomenologica è costantemente esposta alla possibilità di cadere nell'empirismo da una parte e nell'intellettualismo dall'altra. Per questo motivo, il fenomenologo deve incessantemente mettersi in guardia dalle tentazioni scettiche o dogmatiche che sono connaturate all'essenza stessa della sua ragione, senza mai potersi garantire una assicurazione definitiva.

Ravvivare una coscienza storica e misurarsi con l'edonismo, il razionalismo e il sentimentalismo, così come essi storicamente si sono configurati, può allenare la prudenza del fenomenologo e metterlo in guardia dagli errori che può sempre commettere. Le strade del pensiero che sono state percorse nella storia del dibattito in etica, infatti, sono tentazioni sempre presenti in cui il fenomenologo sa di poter costantemente cadere. Tuttavia, come sappiamo, la storia non è solo una storia di errori, ma è anche una storia di intuizioni dell'evidenza, irreversibili nel loro contenuto di verità, che la fenomenologia non può che accogliere e custodire.

Tra le domande, che prospettano un'alternativa fenomenologica alla storica opposizione tra razionalismo e sentimentalismo, figurano le seguenti: è possibile elaborare un'etica a priori del sentimento? Possiamo enucleare delle strutture eidetiche invarianti ed universali

⁸⁰ Peucker (2007), p. 312.

⁸¹ Husserl (2019), p. 84.

⁸² Ivi, p. 147.

negli atti sentimentali di valutazione? È possibile mantenere l'istanza universalistica di un'etica a priori, pur riscattando la sfera emotiva? O ancora, considerare la rilevanza del sentimento conduce inevitabilmente al relativismo e al soggettivismo etico? La sola esplicitazione di tali interrogativi permette alla fenomenologia di presentarsi come un'alternativa e un superamento tanto dell'impostazione razionalistica quanto di quella empirista. Secondo Gianna Gigliotti, Husserl avrebbe portato a termine l'impresa che si era prefissato: «ripensare il ruolo del sentimento senza rinunciare a un'etica razionale e formale»⁸³, ovvero elaborare un'etica del sentimento senza congedare l'aspirazione universalistica di un'etica a priori. I concetti morali sono costituiti trascendentalmente dalla coscienza emotiva (*Gemütsbewusstsein*), senza cui sarebbero impensabili, e tuttavia mantengono il loro statuto a priori.

Ma come è possibile integrare due istanze così apparentemente contraddittorie? Come è possibile camminare su un crinale così sottile? Dal punto di vista storico sembrerebbe impossibile, poiché le posizioni sono essenzialmente antipodali e alternative, ma nell'esperienza l'intelletto e il sentimento sono già sempre intrecciati. Secondo Husserl, l'analisi fenomenologica ha il vantaggio di illuminare come nell'esperienza etica, così come essa si offre, il rapporto tra ragione giudicante e ragione emotivo-valutativa non è mai realmente scisso: l'esperienza etica, fenomenologicamente considerata, non può essere letta unilateralmente, né in un senso logico-razionale, né in un senso sentimentale ed emotivo. Al contrario, il particolare campo di esperienza dove sorgono i concetti etici presenta una complessità di intrecci intenzionali connotati al contempo in un senso logico e in un senso emotivo. Già nella nozione di *Reflexionsaffekte*, Shaftesbury aveva iniziato a cogliere l'inscindibile unità tra la dimensione affettiva [*Affekte*] e una sua connaturata componente teoretico-riflessiva [*Reflexion*]. Anche per Husserl la valutazione emotiva, che pure precede qualsiasi tipo di giudizio di valore, non è auto-fondata e non è indipendente dalla riflessione razionale. Per quanto restino ancora da chiarire le modalità del rapporto tra valutazione assiologica e ragione logica, è qui sufficiente sottolineare il fatto che Husserl loda Shaftesbury per aver correttamente notato che il momento della valutazione emotiva dipende dalla riflessione, cioè dall'esercizio delle nostre capacità razionali. Secondo Husserl, dunque, la valutazione emotiva precede il giudizio morale, ma, come giustamente riconosce Shaftesbury, non è indipendente dalla riflessione razionale. In altri termini, Husserl afferma l'intreccio essenziale tra la ragione, cui viene ricondotta la capacità riflessiva, e il sentimento, deputato alla costituzione del valore nel campo etico. L'analisi fenomenologica, "superando" tanto la morale della ragione, quanto la morale del sentimento, fa emergere ciò che già nell'esperienza si predelinea come il nesso inestricabile tra la ragione teoretica e la ragione valutativa.

In questo senso, la prospettiva husserliana è marcatamente anti-intellettualistica e anti-emozionalista, dal momento che entrambe queste posizioni sono unilaterali e non tengono conto della complessità dell'esperienza. Husserl compie il tentativo di affrancarsene, stabilendo una «via media»⁸⁴ tra le due. Se l'intellettualismo tende a escludere la rilevanza dalla sfera emozionale e a risolverla nell'attività della ragione logica, l'emozionalismo procede in senso contrario, rivestendo la ragione logica di una connotazione emotiva e rendendo la valutazione razionale un mero fatto del sentire, giustificato da un indeterminato senso morale di cui l'uomo sarebbe già dotato in maniera innata. La fenomenologia husserliana mantiene invece l'irriducibilità della ragione valutativa rispetto alla ragione teoretica. Husserl riconosce che sentimento e ragione non sono coestensivi, eppure afferma che queste due dimensioni nell'esperienza sono essenzialmente intrecciate.

⁸³ Gigliotti (2004), p. 46.

⁸⁴ Melle (2019), p. 193.

Una critica della sfera emotiva è possibile parallelamente a una critica della ragione logico-teoretica, non perché effettivamente, nell'esperienza, il sentimento sia avulso dalla ragione teoretica, ma soltanto per comodità di analisi. L'analisi può scomporre a posteriori un fenomeno, soltanto perché tale fenomeno, in origine, cioè nell'esperienza, si presenta come unitario: la ragione è un insieme di istanze etiche e teoretiche e di modalità intenzionali logiche ed emotive, intrecciate tra loro, che vengono scomposte successivamente ai fini di un'analisi più dettagliata.

Mentre i moralisti della ragione e del sentimento hanno inteso unilateralmente l'indipendenza della ragione o del sentimento, privilegiando rispettivamente il primato dell'una o dell'altro, nella concezione fenomenologica dell'esperienza etica tali istanze si presuppongono mutualmente. Nell'esperienza non esiste un puro interesse intellettuale privo di qualsiasi sentimento, come non esiste atto affettivo privo di una qualche componente intellettuale o cognitiva: «I lati intellettuale ed emotivo [della coscienza] possono manifestarsi solo in forme relativamente pure. Uno stato intellettuale forse non è mai del tutto esente da colorazioni emotive e viceversa»⁸⁵.

Alle «grossolane unilateralità» delle prospettive precedenti, la fenomenologia husserliana oppone uno strenuo e instancabile riferimento all'intreccio che domina l'esperienza.

Bibliografia

- Brigati, R. (2010), "Husserl l'etica, il piacere", *Aisthesis*, vol. 2, n. 2, pp. 235-250.
- Byrne, T. (2023), "Husserl's Other Phenomenology of Feelings: Approval, Value, and Correctness", *Husserl Studies*, n. 3, pp. 285-299.
- Carta, E. (2023), "Approval, Reflective Emotions, and Virtue: Sentimentalist Elements in Husserl's philosophy", in *British Journal for the History of Philosophy*, <https://doi.org/10.1080/09608788.2023.2274636>.
- Centi, B. (2004), *Il concetto di valore nelle lezioni di "Etica" (1914) di Husserl: intrecci, nodi e senso della forma*, in B. Centi, G. Gigliotti, *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli, pp. 225-325.
- Crespo, M. (2021), *The Ethics of Husserl and his Contemporaries (Lipps, Pfänder, and Geiger)*, in H. Jacobs, *The Husserlian Mind*, Routledge, London, pp. 367-376.
- Drummond, J. (2018), *Husserl's Middle Period and the Development of his Ethics*, in D. Zahavi, *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 135-154.
- Costa, V. (2000), *Vita emotiva e analisi trascendentale*, in V. Melchiorre (a cura di), *I luoghi del comprendere*, Vita e Pensiero, Milano.
- Donohoe, J. (2006), *Husserl on Ethics and Intersubjectivity*, University of Toronto Press, Toronto.
- Gigliotti, G. (2004), *Materia e forma della legge morale nell'interpretazione morale del formalismo di Kant*, in B. Centi e G. Gigliotti, *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli, pp. 13-114.
- Hart, J. (2006), "Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920-1923's Book Review", *Husserl Studies*, vol. 22, n. 2, pp. 167-191.
- Husserl, E. (1987), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [Hua VI], a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1959; trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Paci, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1989), *Erste Philosophie (1923-24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* [Hua VII], a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1956; trad. it. a cura di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini, Milano.

⁸⁵ Hua XXXVIII, p. 164.

- Husserl, E. (1999), *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* [Hua XXVII], a cura di T. Nenon e H.R. Sepp, Kluwer, Dordrecht-Boston-Lancaster 1989; trad. it. a cura di C. Sinigaglia, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Cortina, Milano.
- Husserl, E. (2002a), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Hua III], a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1950; trad. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2002b), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* [Hua IV], a cura di M. Biemel, Nijhoff 1952; trad. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2002c), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914* [Hua XXVIII], a cura di U. Melle, Kluwer, Dordrecht-Boston-Lancaster 1988; trad. it. a cura di P. Basso e P. Spinicci, *Lineamenti di etica formale. Lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914*, Le Lettere, Firenze.
- Husserl, E. (2005), *Fichtes Menschheitsideal (Drei Vorlesungen 1917)*, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* [Hua XXV], a cura di T. Nenon e H.R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht 1987; trad. it. a cura di F. Rocci, *Fichte e l'ideale di umanità. Tre lezioni*, ETS, Firenze.
- Husserl, E. (2007), *Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* [Hua VIII], a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1959; trad. it. a cura di A. Staiti, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica (1923-1924)*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Cosenza.
- Husserl, E. (2019), *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924* [Hua XXXVII], a cura di H. Peucker, Kluwer, Dordrecht 2004; trad. it. a cura di N. Zippel, *Introduzione all'etica*, a cura di F. Trincia, Laterza, Bari-Roma.
- Husserl, E. (2020), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [Hua I], a cura di S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950; a cura di D. D'angelo, *Le conferenze di Parigi – Meditazioni cartesiane (1931)*, Bompiani, Milano.
- Jacobs, H. (2013), "Phenomenology as a Way of Life? Husserl on Phenomenological Reflection and Self-transformation", *Continental Philosophy Review*, vol. 46, n. 3, pp. 349-369.
- Loidolt, S. (2018), *Value, Freedom, Responsibility: Central Themes in Phenomenological Ethics*, in D. Zahavi, *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 697-716.
- Majolino, C., Trizio, E. (2013), *Husserl and the truth of hedonism*, in S. Ferrarello, *Phenomenology of Intersubjectivity and Values in Edmund Husserl*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 83-94.
- Melle, U. (1991), "The Development of Husserl's Ethics", *Études phénoménologiques*, n. 13-14, pp. 115-135.
- Melle, U. (2019), "Objectifying and Nonobjectifying Acts", in J. Drummond and O. Höffe, *Husserl: German Perspectives*, Fordham University Press, New York.
- Melle, U. (2007), "Husserl's Personalistic Ethics", *Husserl Studies*, 23, pp. 1-15.
- Melle, U. (2002), "Edmund Husserl: From Reason to Love", in J.J. Drummond e L.E. Embree, *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. Contributions to Phenomenology*, vol 47. Springer, Dordrecht.
- Peucker, H. (2007), "Husserl's Critique of Kant's Ethics", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 45, n. 2, pp. 309-319.
- Peucker, H. (2008), "From Logic to the Person: An Introduction to Husserl's Ethics", *Review of Metaphysics*, n. 62, pp. 307-325.
- Römer, I. (2021), *The Battlefield of Reason and Feeling*, in H. Jacobs, *The Husserlian Mind*, Routledge, London, pp. 355-366.
- Staiti, A. (2020), *Etica Naturalistica e Fenomenologia*, il Mulino, Bologna.

- Staiti, A. (2021a), *The Transcendental and the Eidetic Dimensions of Husserl's Phenomenology*, in H. Jacobs, *The Husserlian Mind*, Routledge, London, pp. 88-99.
- Staiti, A., (2021b) "Husserl sui concetti specificamente normativi", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, vol. XXIII, n. 2, pp. 369-386.

Abstract: *Husserl as Historic of Ideas, between Forests and Regional Ontologies*

Critical History of Ideas is the title Husserl gave to a series of lectures in 1932, focusing on the history of the relationship between truth and perception and to phenomenological reduction. These lectures form the first part of a course dedicated to *Erste Philosophie (First Philosophy: Critical History of Ideas and Theory of the Phenomenological Reduction)*. Their purpose is to reconstruct the genesis of the structural problems of phenomenology through historical perspective. Plato, Descartes, Locke, Hume, and Berkeley are interpreted as opportunities to focus on the fundamental themes of phenomenology. In this sui generis history of ideas, the most substantial section is devoted to the reconstruction of empiricism and its skeptical outcome.

This highlights a form of elective affinity between the empiricist world and the phenomenological field, engaging Husserl in remarkable discussions that go far beyond mere historical reconstruction of the genesis of ideas. The underlying intuition of these lectures is that the history of philosophy can be seen as a precursor to philosophical themes, and that there is a common ground of truth between traditions, which must be tested in a typically Platonic dialogic form.

Keywords: Acknowledgment, Empiricism, Identity, Immanence, Phenomenological Reduction, Skepticism, Synthesis of Aspects

1. Uno scorcio inedito

Concepita come introduzione al corso del 1923-1924, dedicato alla fondazione di una *Filosofia prima* e, in parallelo, alla riduzione fenomenologica, *Storia Critica delle Idee* offre scorci inediti, per avvicinarsi ai nodi fondazionali della fenomenologia, in una fase cruciale della elaborazione del pensiero husserliano. Siamo di fronte ad un passaggio, essenziale, ben spiegato da Vincenzo Costa, nella sua introduzione alla versione italiana di *Filosofia Prima*: nelle lezioni si rinsaldano concettualità presenti nelle ricerche del ventennio precedente, mentre si avverte una tensione verso ulteriore arricchimento del quadro, grazie ad elementi determinati dai temi della intersoggettività fenomenologica, e della sintesi passiva.

Storia critica apre su uno scorcio inedito, perché la necessità di costruire una prospettiva esclusivamente storico – ricostruttiva della nozione di idea, è davvero poco usuale in questo autore: infatti, anche se la interpretazione di temi programmatico – fondativi della tradizione filosofica si inseguono spesso, nei testi raccolti in *Husserliana*, frequentemente accompagnati da dense discussioni locali, secondo un metodo tipicamente contrappositivo, accade raramente che il filosofo si metta alla prova nel percorso di ricostruzione generale di un problema, cercando, come accade qui, una complementarità fra le varie tipologie concettuali, elaborate dal pensiero filosofico.

In generale, gli omaggi, i medaglioni, o i testi polemici, con cui vengono investiti i fantasmi di Kant, Descartes, Locke, Brentano, James nella scrittura husserliana sono sempre localizzati, all'interno di discussioni specifiche che non presentano problemi ricostruttivi che vadano oltre la attualizzazione di un problema. Assumere il tema

* Università della Calabria.

fondamentale di un autore, si pensi, ad esempio, alla funzione del dubbio in *Meditazioni Cartesiane*, significa ripensare una posizione, discutendola spesso dall'interno, in un lavoro dialogico di critica e ricostruzione di uno stile filosofico ben determinato, che va onorato in un radicale modificarsi della prospettiva su quel contenuto. Il modulo sembra così appoggiarsi all'idea di una variazione continua, che innesti i problemi di un autore come spunti per una ricerca autonoma.

Nel testo del '23, invece, il metodo cambia, più esattamente si rovescia, e non è accidentale che qualcosa di simile accada nella *Crisi delle scienze europee*: molti punti di quel testo si raccordano ai temi sviluppati in *Filosofia Prima*, ma il percorso intrapreso nel corso di cui parliamo ha motivazioni diverse. In *Storia critica*, viene costruito un percorso metodologico generale, in cui si invoca la presenza complementare di una intera tradizione filosofica, che viaggi da Platone al positivismo empirista. Si allacciano così nodi a complessità crescente, che vanno poi a stringersi *tutti* attorno a Hume.

Il registro stilistico, oscillante dal tono di omaggio a quello del corpo a corpo teoretico, sembra voler onorare due istanze. La più manifesta, è una presa di posizione contro le ricostruzioni storicistiche del pensiero filosofico: nonostante i cenni di stima nei confronti di Dilthey, Natorp, Rickert, Windelband, Husserl ha sempre diffidato dell'utilità di una idea di una ricostruzione storica del pensiero, che si orienti in forma teleologica, in un percorso tra maschere storiche del concetto. Solo Dilthey sembra aver un registro affine ad Husserl, proprio nella forma di un ripensamento radicale dei concetti, rispetto al tema dell'esperienza: per altro, l'autore di *Vivere e conoscere* condivide con Husserl una ricca discussione critica attorno ai modelli di coscienza tipici dell'empirismo inglese, la cui radicale rielaborazione andrebbe intesa come la chiave di volta, per accedere al piano originario delle forme d'esperienza. Tale pienezza, del resto, ha più di un punto di contatto con l'elaborazione del *Mondo della vita* husserliano.

In queste *lezioni*, tuttavia, Husserl sembra prediligere una indagine costruita per sospetti, accenni, embrioni di pensiero attraverso cui si preannunci un tema, o le linee di uno stile filosofico, concepito sempre come intreccio, o campo di forze, senza risoluzione. L'esibita diffidenza verso l'individuazione di una idea semplice, che, nello sviluppo del pensiero divenga fondamento, è una scelta che, di fatto, copre il rifiuto di una relativizzazione scettica del senso originario del problema filosofico della verità: affidando il valore dei concetti alla pura datità del loro invero storico si perde il lavoro nascosto attorno al farsi delle trame concettuali, che permettono il lumeggiare discontinuo di una verità, che può darsi solo per stratificazione. Su questo terreno, non vi potrebbe essere maggior continuità fra *Storia critica delle Idee*, abbozzata nel 23/24 e il corso heideggeriano sui concetti fondamentali della filosofia aristotelica, pensati nel medesimo anno. Il luogo di fondazione della verità non può essere impiantato nella destinalità della storia delle idee, o degli stili filosofici.

Assieme a questa istanza, tuttavia, ne emerge un'altra, molto più insistente: vi è, nello Husserl delle *Lezioni*, un radicalismo costruttivista, che vede nel preannunciarsi di un qualsiasi tema filosofico, un fondo veritativo che impone l'immediata necessità di immergerlo nella dialogicità del metodo fenomenologico. Tale scelta fa emergere differenze nette: in Heidegger si rafforza l'idea di un percorso destinale del concetto, che permetta, ad esempio, l'incapsularsi della problematica aristotelica, in cornici rigide, che sembrano proteggerla, e, per certi versi, condannarla, alla continuità di domande irrisolte, legate allo sradicamento della filosofia aristotelica dal piano della esperienza originaria della verità. Segnate da questo peccato originale, le costruzioni concettuali ricostruite da Heidegger, nella loro indubbia originalità, rischiano di assomigliarsi un po' tutte, poste come sono su un registro estraneo al terreno delle loro formulazioni. La seminalità del testo heideggeriano si carica infatti del rifiuto di individuare distinzioni locali, facendo sì che i temi, in fondo vicinissimi a quelli di Husserl (il senso della vita teoretica, il costituirsi delle

forme di esistenza di pensiero, l'intersoggettività, che Heidegger sviluppa a partire dalla rilettura della *Retorica*), appaiano singolarmente statici. Su questo modo di intendere il senso delle vicende storiche del pensiero, la divaricazione fra i due testi non potrebbe essere maggiore. Husserl si immerge nella discussione con una foga teoretica, che già nel 23 Heidegger sembrava voler porre, rassegnatamente, da parte: in fondo, per Heidegger, fin dal notevole corso dedicato ad Aristotele (e, tra le pieghe, neanche troppo nascostamente ad Husserl), sembra che tutto sia già successo, non vi sia più nulla da correggere, lasciando tutto il peso della speculazione ad una *sola* domanda², sempre la stessa, anche se drasticamente, riformulata, attorno alla questione di un fondamento non dichiarato.

2. L'immanenza della verità

Nelle 27 lezioni che costituiscono *Storia Critica*, il procedimento ha intenzioni diverse: la ricostruzione del dibattito filosofico da Platone a Kant è attraversata da una tensione teorica, volta verso la necessità di un intento dialogico che, assieme alla discussione delle posizioni, mostri la fecondità dei terreni, di volta in volta isolati dalla tradizione. Si parte da un postulato: ogni forma scettica prende forma dall'idea di una riflessione sulla totalità della ragione, e quindi, della verità. Lo scetticismo, in altre parole, pensa sempre in grande, e in forma sistematica, mentre la via di costituzione del tema della verità e della sua fondazione, impone il farsi avanti di un osservatore non neutrale, disperatamente incapace di collocarsi su un piano puramente ricostruttivo. Per questo motivo, nella *Storia critica* ad ogni forma di idea, corrisponderà una interpretazione mitologica del mondo, che parta però dal terreno di domande originarie sensate, e ben poste, sui rapporti fra creazione dell'idea e tessuto del mondo: tale radicamento apre la via ad una riplasmazione di entrambe le nozioni, e ad un dialogo, volto a salvare costantemente la possibilità di una corretta via d'accesso, una *Filosofia Prima*, che ridia spessore alle nozioni di mondo, e di verità.

Le fondazioni filosofiche sarebbero così *tutte* radicate nel vero, partendo da aperture di problemi ritenute indispensabili per la costruzione di un pensiero; al tempo stesso, sono spunti, che hanno tradito il piano originario delle domande da cui erano partiti, restando esposti a sviluppi non felici, eufemismo per dire che vengono pensati in modo incompleto.

È imbarazzante dirlo, ma Husserl ragiona proprio così, e spesso la prudenza storica viene genuinamente messa da parte. È corretto? Certamente no, una lunga tradizione critica ci insegna a dubitare del senso immediato di testi che andrebbero affrontati con prudenza storica e filologica. Verrebbe tuttavia da dire che, in *Storia critica*, la verità voglia andar oltre la buona creanza, nei confronti di una tradizione, per quanto eccelsa essa sia. È una tradizione inventata? No, i riferimenti, non citati, sono testuali, e contestualizzati con cura, nei registri originali delle argomentazioni di Descartes, Locke, Hume. L'impressione è che Husserl conosca questi argomenti a memoria, nei dettagli più sottili, ma senta il bisogno di svilupparli in una forma vicina all'identificazione.

Preso in questa esagitazione, e saltando fuori, in modo quasi convulsivo, dal piano storico, Husserl incrocia giudizi lapidari, spunti teorici sapidissimi, avvii concettuali, spesso interrotti, che creano continuamente il sospetto che egli lavori sempre su un doppio registro. In questo modo, la ricostruzione storico – critica della nozione di idea, e l'individuazione delle condizioni di campo che operano nella sua evoluzione, operano in parallelo. È essenziale che, fra le nozioni di campo che definiscono lo statuto ontologico dell'idea, vada compreso il modificarsi dei paradigmi scientifici: per questo motivo, Husserl sottolinea continuamente una differenza di fondo, rispetto al paradigma critico kantiano. Il modello newtoniano e quello critico non possono muoversi in parallelo, perché il newtonianesimo ha prodotto una ideologizzazione del concetto di natura, una confusione

² Cfr. Heidegger (2017), p. 118.

di registri fra il concetto matematico puro e sua applicazione al molteplice della esperienza, mediante un modello fisico³ che riecheggia ancora nella estetica trascendentale kantiana, pensata nella seconda edizione della *Critica della Ragion Pura*.

Sono scelte interpretative fortissime, che danno al lettore di *Storia Critica* l'impressione, legittima, di venir continuamente strattonato, e quasi spinto, verso una discussione che travolga il senso storico del susseguirsi delle posizioni filosofiche, nel riaprirsi di tensioni nei campi di forza fra concetti: al tempo stesso, dietro ai medaglioni dei profili autoriali, si aprono ancora vie da intendere come possibilità inesplorate, quasi che spunti fenomenologici siano residui di posizioni già consumate, intese come verità non ancora percorse.

Storia Critica, quindi, come maschera della teoria, ma in senso lontanissimo dalla prospettiva idealistica, che ancora abita, ad esempio, un autore imponente come Cassirer; del resto, la destinazione della *Storia* ad un pubblico di studenti, che possano, pian piano, acclimatarsi nell'idea di *Filosofia prima* ha un peso, ma il metodo che qui prende forma, assume spesso il valore di un manifesto. La filosofia va rifondata impegnandosi nella trama delle equivocità presenti negli errori di metodo, e in false prospettive, che si modificano e si intersecano nel costituirsi del mondo in cui viviamo.

La necessità di una riformulazione non genealogica, né destinale, dei concetti, avvicina così Husserl al Natorp di *Logos Psyche Eros* del 1921: si va a constatare la vitalità dei concetti, anche nella loro capacità deformativa: non possiamo mai segnarne il tramonto, perché siamo immersi inconsapevolmente in una prospettiva culturale, che ci illude persino di poter andar *oltre* la stessa filosofia. La fenomenologia trascendentale e la consapevolezza delle forme intenzionali, degli schemi passivi, dell'unità ottenuta attraverso sintesi di aspetti che rimandino alla identità della posizione degli oggetti, ci permette di correggerne la portata, usando la ricostruzione storica come campo che preannunci la dimensione fondativa delle acquisizioni teoriche, in una continua proposta di domande, a cui la tradizione risponde esibendo quelli che, per Husserl, sono solo vivissimi preconetti, che vivono ancora in noi.

3. Forme dialogiche e forme intenzionali

Il metodo di cui discorriamo sembra rimandare all'essenza discorsiva del dialogo platonico, e riverbera incisivamente nella partizione architettonica di *Storia Critica*. La messa in trama degli autori dà rilievo ai luoghi di massima affinità col pensiero fenomenologico: la scelta si esprime nel gran numero di lezioni che Husserl dedica all'empirismo, la corrente che occupa la sezione più impegnativa, e polemica, della esposizione storica. A questo controverso omaggio al terreno costitutivo del concetto di verità, Husserl contrappone una linea caratterizzata ora da frequenti apprezzamenti dell'atto del dubitare in Descartes, come luogo fondativo della ricerca della verità, ora per l'impostazione monadologica di Leibniz, come possibilità di una condivisione dei mondi possibili, nella fondazione di una intersoggettività fenomenologica, che parta però dagli atti della coscienza individuale. Non si tratta di creare ibridi, ma di seguire una tradizione di complementarità possibili, ma non percorse, nella storia del pensiero: così la tabula rasa di Locke viene fatta implicitamente dialogare col cogito cartesiano e il mondo di parvenza soggettiva della soggettività percipiente berkeleyana viene messa in confronto con la monadicità di Leibniz. Nulla di più lontano dalla intersoggettività heideggeriana impiantata nella, per altro geniale, rilettura della *Retorica* aristotelica: semmai, si tratterà di connettere il mondo possibile leibniziano ai presupposti condivisi di una via intersoggettiva alla validità del giudizio, capace di uscire dall'isolamento della coscienza berkeleyana. Dappertutto, aleggia l'idea recriminatoria di

³ Cfr. Husserl (1989), p. 191.

una fenomenologia non percorsa, proprio nel momento in cui le varie tradizioni filosofiche cominciavano a costruirne il campo problematico.

Problematico non significa veritativo: problematico implica il dinamismo di un percorso, aperto e subito chiuso, di una porta mai perfettamente aperta sulle possibilità offerte dalla interpretazione fenomenologica della nozione di idea. La scelta di un registro epistemico così forte, porta, come abbiamo già detto, ad un ripensamento del doppio della verità, lo scetticismo, che vede nella tormentata crucialità della figura di Hume, il luogo in cui la discussione filosofica sembra più violenta, e ammirata, assieme. Per comprendere e rifondare il valore di verità dell'esperienza, su cui possano fondarsi le ontologie regionali delle scienze, bisogna ricostruire la fibra di quel nodo veritativo, che la filosofia di Hume avrebbe dissolto.

Da Hume, del resto, *irradia* il positivismo moderno⁴. L'espressione irradiare ricorre spesso in Husserl, per descrivere fenomeni in cui da un nucleo centrale, si staccano onde che creano un campo di forza, come accade col suono: superfici vibranti, materia, si diffondono tutto intorno, permeano uno spazio, trasformandolo in un ambiente.

Tale campo di forza va preliminarmente neutralizzato: esso si impone come un filtro, per ricostruire il senso del sapere, e l'identità della filosofia. Il positivismo empirista e lo scetticismo sono le forme che vanno liquidate assieme, perché concrescono l'una nell'altra. La scelta del terreno fondativo della fenomenologia determina così lo scarsissimo spazio che queste lezioni dedicano a Kant. È una sottrazione significativa e velenosa, in un corso che si vuol riappropriare del significato dell'espressione critico: proprio da questa messa in mora, che non richiede un commento, per la sua spietata trasparenza, dobbiamo avviarcì a ricostruire la nozione fenomenologica di idea.

4. Filosofia Prima: *l'oggetto della filosofia e la visione dell'empirismo*

Abbiamo cercato di riassumere, per approssimazione, la parte storica del corso dedicato alla *Filosofia prima*: questo titolo ruota attorno a un duplice registro, che si incarna tanto nella ricerca di una fondazione che possa, in parallelo sostenere tanto la correlatività di mondo e soggetto, cui il costituirsi di sapere e ontologie regionali. I due temi sono presi assieme: il farsi strada del tema del trascendentale, in senso fenomenologico, è un percorso storico di rielaborazione critica della nozione di idea, un termine che, in senso lato, garantisce il tema della verità, della oggettività, e della certezza. Il piano, oggettivo, impone un fondersi continuo di speculazione teorica e ricostruzione storica, in cui si fa strada, inaspettatamente, una tendenza insistita alla presa di parola in prima persona, atteggiamento non così ricorrente in Husserl, se escludiamo i momenti esplicitamente analitico - descrittivi. D'altra parte, è solo da una crisi dei fondamenti avvertita in prima persona, che può prendere forma il pensare: l'esigenza di una filosofia prima può prendere forma solo accettando il senso di uno scacco, un po' come accade nella discussione sull'obiettivismo moderno ne *La crisi delle scienze europee*. Conviene leggere tutta questa lunga citazione, che indica che la presa di identità del filosofo nasce, cartesianamente, con messa in crisi dei presupposti falsamente oggettivi che sostengono la nozione ingenua di mondo:

Dietro di noi sta la vita scientifica che abbiamo vissuto fino a questo momento, con tutte le sue acquisizioni conoscitive che, per noi, prima erano del tutto soddisfacenti, con tutte le verità, teorie e scienze che un tempo avevamo considerato assolute. Ora non ci bastano più. Ci siamo destati da quella ingenuità, che cercava di fondare positivamente la verità, abbiamo avvertito il pungolo doloroso dello scetticismo in modo sufficientemente doloroso. Grazie ad esso abbiamo imparato a dirigere lo sguardo sulla soggettività

⁴ Cfr. Husserl (2007), p. 25.

conoscitiva, dalle cui operazioni coscienziali, dalla cui passività pre-teoretica, e dalla cui attività teoretica, scaturisce per il soggetto ogni essere vero semplicemente presunto, e ogni essere fondato come vero, ogni teoria semplicemente presunta, e anche ogni teoria che si rivela cogliere la verità oggettiva. Abbiamo preso coscienza del fatto che una conoscenza perfetta di ciò che è il mondo è e di ciò che determina una teoria vera su di esso, non può essere ottenuta senza lo studio della soggettività trascendentale in cui il mondo, e la teoria relativa al mondo si costituiscono in modo soggettivo-trascendentale. Ogni scienza positiva è determinata quindi da un'astratta unilateralità, in quanto in essa la vita e l'operare trascendentale della coscienza che esperisce, pensa, ricerca e fonda rimangono anonime, inavvistate, inindagate, incomprese⁵.

L'apologo del risveglio è un *topos* su cui indulge molto la filosofia moderna, ma qui esplode in parole durissime, che puntano l'indice verso una visione ingenua del mondo, legata ai presupposti inindagati del far scienza: il livello superiore delle conoscenze scientifiche sembra non poter trovare un fondamento, se non viene riportato agli atti che permettono il riconoscimento della sfera trascendentale in cui si muovono mondo e soggetto.

La polverizzazione delle certezze e il senso dello scetticismo nascono da una visione che ha obliato la dimensione degli atti coscienziali, legati al continuo costituirsi del mondo come scena percettiva, in cui ci muoviamo, scossi fra passività e fuochi della attenzione. L'arrestarsi al piano superiore, al mondo del senso già precostituito, è un atteggiamento che prende forma in una ideologizzazione dell'esperienza che ha il nucleo pulsante nel costituirsi della visione del mondo interna al pensiero empirista. Esso trova un punto d'arrivo nel teatro dello scetticismo humaneo. Le espressioni hanno una secchezza inusuale: si ricorre, lapidariamente, ad un'immagine dai caratteri lugubri. L'arte scettica di Hume consiste nel trattare la conoscenza umana come un teatro nel quale compaiono come attori la ragione e l'immaginazione, che si annientano come nemici implacabili⁶.

Un dialogo assurdo, fra forme incomplete chiuse in un circolo vizioso, ma il valore di queste lezioni nasce proprio dalla dolorosa presa d'atto della sterilità del terreno costitutivo da cui si dipartono scienze e filosofia. Vi è la consapevolezza di una deformazione sistematica delle forme di stratificazione di senso, che operano attivamente alle spalle delle scienze, opacizzandone più che i risultati, i presupposti. Ne nasce un conflitto latente fra strutture gnoseologiche, assieme raffinatissime e cieche. L'idea di risveglio verso il trascendentale, e le forme di senso nascoste che lo sostengono, mira ad un vero e proprio scuotimento non solo del soggetto conoscitivo, ma, soprattutto, delle idee che lo abitano.

Il tema, naturalmente, non prende forma dentro solo al dibattito contemporaneo a Husserl: l'idea di una crisi⁷ delle scienze fa tutt'uno con l'invito ad assumere un atteggiamento teoretico nel pensare. Fa quindi parte del costituirsi dell'identità filosofica, fin dal mondo greco. È una assunzione etica di responsabilità, rispetto ad un accadere che ha carattere ricorsivo: un simile conflitto agita non poco anche la speculazione kantiana, che qui, ancora una volta, rimane taciuta. Husserl vede nella *Estetica trascendentale* kantiana un percorso che ha assunto, surrettiziamente qualcosa di precedente, senza averlo tematizzato in modo radicale: non vi è risveglio dal sonno dogmatico, se non si entra fino in fondo nei presupposti empiristi a cui si crede di poter sfuggire, presupposti evidenti nel mondo del molteplice dell'intuizione.

⁵ Ivi, p. 33.

⁶ Cfr. Husserl (1989), p. 192.

⁷ Vedi l'incipit della lezione 28 in *Filosofia Prima*: «Dunque, nella misura in cui chi inizia a filosofare assume le motivazioni dello scienziato in generale, queste continuano a vivere in lui, poiché egli era già prima un uomo di scienza. Fondamentalmente, egli non vuole cambiare alcunché. Come filosofo non vuol essere niente altro che scienziato, però uno scienziato autentico, radicalmente autentico, e come nel caso dello scienziato, ciò che lo muove è l'amore per il sapere. Questo amore per il sapere non è altro che amore scientifico per la verità, che si esplica nella dedizione abituale nell'ambito dei valori della verità implicito nella sfera del giudizio» (Husserl, 2007, p. 13).

Ma cosa significa andare dietro alla quinta teatrale dello scetticismo, o vedere gli errori strutturali a cui si appoggia? È chiaro che, nella visione di *Storia critica delle idee*, lo scetticismo è un velo che maschera il mondo di certezze, in cui ci muoviamo come ciechi: con l'empirismo questa dinamica riesce a investire assieme mondo e coscienza, con campi che si sovrappongono in modo totale con la fenomenologia. Non sarebbe sbagliato parlare di un reciproco cannibalismo fra campi, che hanno carattere di concentricità. Alla concentricità dell'area di interessi, corrispondono le circolarità degli equivoci: al tempo stesso, gli equivoci, che Husserl bolla spesso come grezzi, ingenui, confusivi, si radicano sul terreno della verità: questa insanabile ibridazione accompagna la pluralità dei movimenti del senso.

Per questo motivo, tenteremo di prendere solo due punti del ricchissimo percorso di *Storia critica delle idee*, dedicate a Locke e Hume: riteniamo che la ricchezza di questi temi diano bene il senso di un testo che avverte l'immanenza della verità come motore dell'empirismo: ma una verità immanente ha sempre il carattere dell'incombere. Husserl ragiona rispetto al disegno empirista come uno scacchista che debba ricostruire storicamente il senso di una grande partita di scacchi finita male: le mosse giuste dell'avversario sono state compromesse da pregiudizi che ne bloccavano la strategicità. Tale assunto implica il riconoscere che fenomenologia ed empirismo abitino regioni opposte nella terra del vero, ma che di quel vero, il senso dell'esperienza, si nutrano assieme. Correggere l'empirismo vuol dire dialogare anzitutto con se stessi.

5. La borsa di Locke e le produzioni analogiche

Per apprezzare il senso di un simile percorso storico, conviene trattenersi ancora un po' sulla metafora del teatro humeano: la scena è pensata come un inscatolamento claustrofobico, la coscienza, in cui due personaggi, ragione e immaginazione continuano a cannibalizzarsi attraverso un interminabile scambio di ruoli. I limiti dell'una e dell'altra si sovrappongono, tirando il costituirsi delle idee, e delle loro relazioni, ora in forma dinamica e, al tempo stesso, inconsapevole, dentro a un gioco di ruoli profondamente dissociato.

Il problema diventa così capire cosa contenga la scatola, una domanda che potremmo tradurre più comodamente in un'altra, più diretta: come viene costruita una idea? La risposta di *Storia critica* rimanda proprio alla genesi di quei concetti, che stanno alle spalle della nostra concezione del mondo, ingenuamente rimodellata sull'idea di scienza moderna, e che giace inesplorata dentro al mondo della psicologia e delle scienze esatte. Il valore ossimorico di rimodellato ingenuamente è una conseguenza della prospettiva fenomenologica: la visione obbiettivistica è una lente deformante che, come l'abitudine humanea, sa prenderci alle spalle.

Per vedere il costituirsi di questa forma inconsapevole, bisogna tornare come a un punto di partenza verso la concezione di Locke del rapporto idea – mondo – sensazione⁸. La discussione parte così da un *topos* classico della filosofia moderna, un *topos* che ha già un piede nella verità, ma che viene riattivato in forma violenta. Husserl infatti formula, sin dall'inizio, una ricostruzione globale del problema, in pochissime righe, la cui esplicitazione copre diverse pagine. Le proprietà primarie dei corpi, o della cosa materiale, forza, posizione, grandezza, esercitano effetti sugli altri corpi, e su di noi, sui nostri organi di senso.

Le idee, che sono fondamentalmente sensazioni, intese come *analoghi* dei corpi materiali, e delle loro relazioni. Naturalmente, il campo della analogia si riflette anche sulle proprietà secondarie, quell'insieme di proprietà sensibili, che *traducono* nel soggetto, proprietà geometrico – meccaniche, legate all'azione dei corpi fra loro e fra loro e il nostro sentire. Le sensazioni sarebbero effetti di forze analogiche, costituendo lo sfondo misterioso da cui geminano idee semplici e idee complesse. Sembra di rileggere, per molti aspetti, Berkeley,

⁸ Cfr. Husserl (1989), p. 110.

frequentemente elogiato in questa sezione. Il lettore di Husserl conosce bene i termini di questa discussione: e sa con quanta frequenza le equivocità presenti empirismo vengano utilizzate come campo dimostrativo, per lasciar emergere i problemi della fenomenologia.

Quanto cambia qui è, significativamente, lo stile della analisi: sembra che lo scopo della *Filosofia prima* sia collocare la discussione su di un punto di partenza che possa valere da valido preliminare per una analisi fenomenologica. Insomma, andando a vedere come si combinano i piani esplicativi dell'empirismo, si deve mostrare non solo l'errore metodico ma anche la sensatezza della domanda iniziale, che mette in movimento le equivocità. Non si vuol negare che esista, su un piano ancora grezzo, lo spazio per una domanda che renda apparentemente sensato il dire che esista una relazione fra lo stile del mondo e l'ordine delle sensazioni. Solo se accettiamo la fondatezza della domanda, intravedendo i problemi che la rendono possibile, possiamo accedere ad una dimensione critica di storia delle idee. Se le cose stanno così, l'empirismo è il terreno fondativo per una discussione sul rapporto fra mondo e coscienza. Le sue domande, sbagliate, risuonano ancora nella luce di una verità ingenua:

Se ora consideriamo le intuizioni empiriche dei corpi, le "idee" in cui ci si manifestano sensibilmente le cose materiali fuori di noi, presentandosi in noi soggettivamente, queste idee contengono anche le qualità primarie come *analogia* di quelle esterne; ma, d'altro lato, anche quelle qualità specificamente sensibili, come il colore, il suono, il caldo e il freddo, ecc., che non spettano allo stesso titolo alle realtà materiali: esse sono solo soggettive e sono rilevanti dal punto di vista oggettivo solo nella misura in cui *indicano*, in forza dei nessi di causalità psicofisica, proprietà geometrico – meccaniche. I suoni di cui abbiamo sensazione rinviano a oscillazioni dell'aria che seguono certe regolarità, e vengono "spiegati" causalmente attraverso di esse [...] I corpi materiali in sé, dice Locke, non sono soltanto sostrati delle proprietà materiali, ma anche sostrati di forze. Queste vengono considerate da Locke come *analogia* delle forze psichiche originariamente esperite nella esperienza interna. Le qualità e le forze correlative non sono elementi autonomi di cui le realtà materiali sarebbero composte come meri complessi o conglomerati, ma esse sussistono sulla base di un sostrato unitario, di una sostanza, che è interamente sconosciuta, di un *je ne sais quoi*⁹.

Cosa si rimprovera a Locke? Gli stessi motivi che si insinuano nella visione ingenua della scienza: l'importare materiali eterogenei, e il tenerli assieme, senza saper comprendere quanto un modello influenzi l'altro. L'analogia crea una dimensione dell'eterogeneo, in cui un sostrato sconosciuto, che Husserl intenderebbe come, in senso lato, il *cogitans*, sostiene un intreccio inaccettabile di fatti e costrutti teorici.

Al tempo stesso, vi è la necessità di un riconoscimento della possibile fecondità (qui la differenza invalicabile con le ricostruzioni di Heidegger, volte ad un altro senso di verità) di un tentativo concettuale di un *modello* di ragione, per quanto sbagliato possa essere il mescolare proprietà corporee, sensazione, e forme relazionali.

Andando nel dettaglio, si possono scoprire altri aspetti di notevole interesse, a cominciare dalla nozione di forza. Perché certamente essa deriva dal mondo della scienza moderna, eppure sembra collocarsi all'interno di un rapporto puramente materiale e statico, fra corpi, comportamenti sperimentali, e proprietà. I sintomi di disagio nella costruzione lockiana emergono anche dal paravento linguistico: infatti, sappiamo solo *indicare* l'area di quelle proprietà di cui facciamo esperienza, tramite forza e analogia. L'indicare, anziché diventare un campo problematico, (come faccio ad indicare qualcosa in me che arrivi *totalmente* da fuori?) nella filosofia empirista si comporta come una vera e propria struttura logico – esplicativa. Essa cade, tuttavia, su una mappatura di riflessi e

⁹ *Ibidem*.

turbolenze, che non sappiamo su cosa poggi. Sul piano delle forze? Su un sostrato soggettivo? Su un parallelismo analogico? L'indicare è un *analogon* del criterio analitico – compositivo delle idee semplici e complesse: un modo irriverente per dire che in Locke il linguaggio enumera scomponendo un intreccio, di cui non sa cogliere il senso. Comprende, ma non sa vedere. E, soprattutto, non sa dov'è.

Sono mosse rapidissime, e un poco irritanti, per la nostra sensibilità storica. Va però riconosciuto che muovere così velocemente la discussione verso piani tanto interni, ed intrecciati, permette di calibrare la critica su più obbiettivi contemporaneamente, perché la cruda ricostruzione della argomentazione lockiana, per altro molto fedele all'originale, mira ad attaccare presupposti inindagati della concezione scientifica del mondo, su cui indulgerà anche molto positivismo logico. Il tema empirico così diviene la via d'accesso ad una grande discussione sulla identità della scienza, e sulla funzione della filosofia. La via d'accesso è la costruzione dell'identità del soggetto conoscitivo:

Per una tale critica è già più che sufficiente richiamare l'attenzione sull'erroneo circolo vizioso che sussiste per via del fatto che, secondo il suo senso autentico una teoria della ragione è in generale una critica della ragione, e non nel senso comune di una dimostrazione della legittimità di qualche particolare conoscenza fondata sui presupposti ammessi come ovvi; in altri termini, essa tende a chiarire come, attraverso il medio inevitabile dell'“intendere” soggettivo di qualsiasi forma (come l'intendere empirico, teoretico, giudicativo, valutativo e pratico) venga alla luce, nelle cosiddette azioni della ragione, qualcosa che può pretendere all'oggettività, come ciò ottenga un senso originario in un modo particolare di validità, quello dell'evidenza, da cui sorge la forza di una norma immutabile, che si tratti di una norma della verità, *sic et simpliciter*, oppure della possibilità, della probabilità, ecc. La teoria della ragione sorge anzi dalla presa di coscienza che, nella sfera assoluta dell'*ego* “cogitante” si effettua ogni suo atto di coscienza, ogni sua attività intenzionale, e quindi ogni atto intenzionale diretto a qualsiasi specie di oggettività, e che ogni discorso sulla verità e sulla legittimità attinge il suo senso nella soggettività stessa, a partire da una determinata attività intenzionale, che è fonte di evidenza e che ha le proprie strutture di senso secondo i modi peculiari dell'intendere e dell'oggetto inteso. [...]. Ogni convinzione obbiettiva è pertanto coimplicata nella universalità del problema. L'assenza di presupposti oggettivi di una teoria della ragione ha dunque un senso del tutto naturale¹⁰.

Leggendo una confutazione così appassionata vien da pensare che, assieme a Hume, Descartes sia stato l'oggetto di una elaborazione ossessiva per il pensiero husserliano, proprio perché la analisi fenomenologica, come il dubbio, si può attivare solo sulla riflessività di un pensiero che *vada svolgendosi*. Andrebbe, tuttavia, pacificamente rilevato che il *cogitans* ha un senso completamente diverso, venendo pensato attraverso una valorizzazione del rapporto materiale con il mondo, perché quanto viene messo in gioco dai modi tetici del dubbio è la problematicità di un nucleo originario, concreto, in pieno dialogo con le scabrosità dell'apriori materiale piuttosto che con i processi astrattivi legati alla generalizzazione della *res extensa*. La critica della ragione fa tutt'uno con la capacità di cogliere le modalità di senso di costituzione dei vari strati dell'oggetto: bisogna strecciare il reticolo degli atti intenzionali che porgono i modi di essere del correlato intenzionale.

Così, qualunque percorso si voglia percorrere, le idee o le sensazioni non saranno mai assimilabili a cose, che giacciono inerti sul fondo di una scatola, o di una borsa. Mentre la ragione è percorsa da un dinamismo che si muove in parallelo alla costituzione delle forme logiche del giudizio, dall'empirico al pratico, attraverso tutte le figurazioni logico – modali, le forme di attività del modello di coscienza empirista restano legate al piano di una

¹⁰ Ivi, p. 111.

evidenza povera, che si appoggia alla varietà degli oggetti, senza cogliere i modi attraverso cui la coscienza muove gli atti intenzionali, che ne colgono modalità e stratificazioni. Non troviamo elementi, ma relazioni pre-linguistiche, fra atti e contenuti: l'io è immerso in questi atti, differenziandosi continuamente. Solo attraverso questi atti, e queste differenziazioni interne, vengono in essere le modalità che garantiscono i presupposti oggettivi nella forma conoscitiva.

La risposta che si deve dare a chi scarichi sulle sensazioni, impulsive o pure non fa poi così tanta differenza, è quindi che l'operare della ragione costituisce tipi di evidenza diversa, a seconda del mondo possibile su cui cade l'atto intenzionale. In fondo, in questa risposta a Locke, e nel recupero nascosto di Leibniz, non viene in questione la verità del rapporto ma la legittimità del metodo, e l'improprietà delle proiezioni. Locke non sa distinguere il contenuto, dall'atto che lo sostiene, perché ricevere impressioni non vuol dire declinare una esperienza. Nella forma intenzionale, al contrario, la nozione di evidenza getta la sua ombra dappertutto: ogni constatazione obbiettiva trova il proprio fondamento nella attività della coscienza, ed è un filtro che non può mai essere scavalcato. L'assenza di presupposti puramente oggettivi, slegati dall'attività del *cogitans* o dalle forme intenzionali, non fa mai da velo all'universalità della conoscenza obbiettiva, che li presuppone: è notevole quanto in questo passo vada delineandosi il tema di una sintesi percettiva, che sostenga la fondazione logica di negazione, dubbio, possibilità sul piano radicale delle attese percettive e della loro negazione, quei temi che *Esperienza e giudizio* o le *Lezioni sulla sintesi passiva* porteranno a coronamento nel decennio successivo.

I modi dell'intendere trovano una sintesi nelle direzioni unitarie che la nozione di mondo assume, a seconda degli atteggiamenti intenzionale: ecco che empirico, teoretico, giudicativo e così via, si raggruppano verso un significato unitario della nozione mondo, quasi un precorrimiento della nozione di stile causale, altro tema che Husserl discuterà, con altra ampiezza, nelle opere successive. Ma una elaborazione gnoseologica così sofisticata è resa possibile proprio dal fatto che, ancora in modo grezzo, l'empirismo abbia pensato ad una via d'accesso al mondo della verità, senza saperla riconoscere: il cannibalismo fra interpretazioni fenomenologiche ed empiristiche si radica dentro alla stessa tensione verso il mondo. La comunanza dell'oggetto e la divergenza del metodo creano così un legame strettissimo, in cui si discutono le posizioni del problema, si devastano, ma non le si obliano.

Resta, infine, da rilevare un ultimo aspetto: il piano del linguaggio, per Husserl trova in Locke un interprete sofisticato e lezioso assieme, e, a causa della confusività della struttura, non poteva trovare fondamento in un terreno di modalità logica, tutta dispiegata: la precarietà confusiva della sfera linguistica, contratta nel distinguere in modo sempre meno chiaro fra nomi e predicati, fra idea semplice e idea complessa, trova tutte le sue equivocità in una mancata analisi del rapporto fra la costituzione di senso del mondo, e le sintesi identitarie dell'oggetto.

Lo stesso processo conoscitivo, fa sì che il medesimo oggetto, risponda a stratificazioni diverse, e quindi si muova continuamente fra universi compostibili. Ma questo implica che non esista né una cosalità pensabile al di fuori di un atto costitutivo di coscienza, né che vi sia la possibilità di accedere ad un elemento ultimo, un atomo psichico, che sostenga una sensazione. Non vedere l'intreccio fra atto e correlato oggettivo dell'atto stesso, implica l'impossibilità di una qualsiasi definizione funzionale dell'io. L'attrito non spiega nulla, chiude il discorso troppo presto.

Difficile, infine, non avvertire che Husserl, discutendo con Locke, stia riprendendo una parte delle sue dispute con Brentano, ma proiettandole in avanti, oltre il mondo della *Idea di fenomenologia*. È un paradosso, in fondo: *Storia critica* mira ad una configurazione della fenomenologia, non ancora stabilizzata: non una celebrazione, quindi, ma il senso di un

percorso che i riflessi delle verità delle altre correnti di pensiero impone ancora di discutere nel suo senso più profondo.

La borsa di Locke, come la chiama Husserl, è quindi piena di oggetti dallo statuto precario, che si intersecano in una struttura io – mondo debolissima, e capace sostanzialmente di autodivorarsi, come mostra l'esito della critica di Berkeley: «Se i dati di senso si associano nella coscienza in complessi, e tali complessi sono le cose, le regole che permettono tali associazioni saranno, essenzialmente empiriche, ed abitudinarie, condannando l'essenza del mondo trascendente ad una radicale forma di immanenza»¹¹.

Le cose materiali trascendenti saranno così finzioni, non sostanze materiali, finzioni che possono presupporre solo un io percipiente, qualcosa che sta l'intermonadico e una connessione di forme associative: una struttura che, per certi aspetti, ha il senso di un rimando segnico, per altri di un supporto per giochi convenzionali. Certo, il ruolo che Berkeley assume in *Storia critica delle idee*, si basa su un'interpretazione molto disinvoltata: va però detto che, nella ricostruzione di Husserl, il funzionamento dell'io di Berkeley ha caratteri linguistici. La tentazione di vedere nell'armonia degli io percipienti in Berkeley la possibilità di una formazione monadologica è fortissima, ma non verrà raggiunta perché, si suggerisce che in questo autore manchi proprio una riflessione radicale sull'intensività, o sulla gradualità della sensazione, che vada oltre il piano del vivo o del languido.

5. Egologia di Hume e il fondamento esperienziale

Il lettore di Husserl sa che il confronto con Hume è davvero croce e delizia, per il padre della fenomenologia, nella valutazione del *Trattato*, scelto con intelligenza critica rara come il testo seminale del pensiero del filosofo scozzese, il lettore di *Husserliana* naviga sempre a vista¹², fra valutazioni divergenti che oscillano fra riconoscimento e contumelia, geniale e grottesco, acuto e triviale, bagliore e cecità. Questa sezione non fa eccezione. L'attacco a Hume si muove, naturalmente, sul fronte formale della declinazione temporale ma, ancora di più sulle forme sintetiche e la loro capacità di individuare un unico s/oggetto.

Indicato come l'unico autore che abbia avvertito con la stessa intensità di Berkeley l'incompiutezza della costruzione lockiana, preludio per forme di scetticismo radicale, Hume ha un merito radicale: la psicologia humeana, nasce come il primo tentativo sistematico di una scienza delle pure datità di coscienza, il primo tentativo di una egologia pura, se Hume, scrive Husserl, non avesse presentato l'io stesso come pura *finzione*.

Ecco la finzione a cui rimandava l'immagine del teatro: per una *Filosofia prima*, i nodi da sciogliere fra percezione e immaginazione, fra attivo e passivo, sono il luogo da cui partire una fondazione della evidenza. Il *Trattato* di Hume è il primo abbozzo di una fenomenologia pura, ma soltanto nella forma di una fenomenologia empirica e sensistica.

L'indagine del *Trattato* parte da una domanda profondamente analitica: cosa trova la coscienza in forma riflessiva? Ogni volta che rifletta su se stessa, su che tipo di fondamento si appoggia? Circolarmente, sulle sensazioni o, meglio, sulle variazioni di intensità e genere fra percezioni: non vi è nulla che possa corrispondere alla parola "io". L'io è un fascio di percezioni diverse, che si susseguono in una inafferrabile rapidità, scrive Husserl. Da qui il problema di Hume: come mai penso di essere un io identico, non un semplice accumulo di vissuti, ma un'unica e medesima persona, che resista al continuo variare di percezioni?

¹¹ Husserl (1989), p. 170.

¹² Naviga comunque in buona compagnia: ecco come Hume disegna l'approdo scettico, alla fine del *Trattato*: Ora, io ho di me stesso l'immagine di un uomo il quale, dopo aver cozzato in molti scogli, e aver evitato a malapena il naufragio, passando in una secca, conservi ancora la temerarietà di mettersi per mare con lo stesso battello sconquassato, con l'intatta ambizione di tentare il giro del mondo, nonostante queste disastrose circostanze. Il ricordo degli errori e delle perplessità passate mi inducono a dubitare dell'avvenire. Hume (2001) p. 529.

L'idea di *tabula rasa*, o del teatro dei vissuti, perde ogni consistenza, in questa implacabile mutevolezza. Eppure, restano dei valori minimi, dei vincoli che rintracciamo nel succedersi delle sensazioni, una legalità, o regola empirica, che li organizza in forma di coesistenza o successione. È un trionfo mitologico di atomismo e sensismo assieme. Husserl parla di una analogia stretta con la concezione meccanico - atomistico della scienza moderna: come gli atomi esistono tutti per se stessi, e vengono organizzati dalla legge naturale, la coscienza si appoggia ad atomi psichici, le impressioni, organizzate fattualmente sulle forme di abitudine.

La legge dell'associazione mostra così, nelle parole di Husserl il carattere apparente del mondo esterno e del mondo interno assieme. Il registro espressivo delle osservazioni, tuttavia, non ha solo valore contrastativo: la crucialità della posizione di Hume in *Storia critica delle idee* è legata anche ad un tema identificatorio, che si rende più trasparente solo facendo un salto di lato, uscendo dalla ricostruzione di Husserl, e andando direttamente alla fonte humeana. Ecco un passo del *Trattato*, di profonda radicalità:

Per parte mia, quando mi addentro più intimamente in ciò che chiamo me stesso (*myself*), m'imbatto sempre in qualche percezione particolare di caldo o di freddo, di luce o d'ombra, d'amore o d'odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai ad afferrare me stesso senza una percezione, né posso mai osservare qualcosa che non sia una percezione. Quando le mie percezioni vengono interrotte per un certo tempo, come nel sonno profondo, non riesco a percepire il me stesso, e a ragione si può dire che durante quel periodo non esisto¹³.

Non è possibile separare l'io dalla sensazione in atto: è sempre invaso da impressioni e affezioni, di qualunque genere. Questa fusione indecomponibile sembra rimandare, *mutatis mutandis*, sul terreno costitutivo degli atti intenzionali: la coscienza fenomenologica è sempre tesa verso un contenuto *possibile*.

Le due costruzioni concettuali, per quanto radicalmente differenti, sono concentriche, perché definiscono condizioni e contenuti senza i quali non esiste possibilità di pensiero o di identità. Ma il radicalismo è lo stesso, ed è proprio questo aspetto a spingere Husserl ad un attacco potente verso la potenza dello psichismo humeano. L'indagine nel *myself*, con tutti gli equivoci che può comportare, definisce metodicamente l'io come oggetto di auto - osservazione, un'auto - osservazione che senza attività diventa impensabile. Di fronte ad un isomorfismo funzionale così tormentato, diventa essenziale capire se i contenuti di cui parla Hume abbiano davvero consistenza:

Gli atomi della coscienza sono le percezioni (espressione che in Hume ha lo stesso significato delle "idee" in Locke) e alle leggi naturali esterne corrispondono qui le leggi interne della associazione e dell'abitudine, e certe altre di carattere analogo, strettamente connesse alle precedenti. Non si tratta tuttavia di leggi parallele che si contrappongono le une alle altre; le leggi psichiche sono in realtà le vere leggi radicali di ogni essere; in forza delle leggi psichiche interne, ogni e qualsiasi essere, con la sua propria legalità, si riduce a percezioni e formazioni percettive.[...] Tutto ciò che si presenta al soggetto in questione sotto il titolo di «mondo di esperienza» dei corpi e degli spiriti, tutte le ben note forme obiettive come lo spazio, il tempo, la causalità, la cosa, la forza, la facoltà la persona, la comunità, lo stato il diritto, la morale, ecc. debbono essere spiegate da questa psicologia, così come il metodo o la funzione di tutte le scienze che avanzano la pretesa di conoscere questo mondo o un suo settore particolare¹⁴.

Nel commento di Husserl, l'espressione psicologia assume spessore metafisico e ontologico, difficilmente controllabili. L'ampiezza della prospettiva di Hume va a toccare la totalità delle

¹³ Hume (2001), p. 504.

¹⁴ Husserl (1991), pp. 174-175.

categorie logiche connesse al tema della individuazione spazio - temporale della esperienza, e si estende, progressivamente, verso tutte le categorie culturali che definiscono la civiltà umana, fino alle forme della spiritualità più complesse.

La psicologia, insomma, va trasformandosi, nonostante le prudenze di Hume, in una metafisica della immanenza e del suo *analogon* estetico, la delicatezza del gusto, fondando così ogni forma conoscitiva, e decidendo, nel linguaggio della *Filosofia prima*, lo statuto di ogni ontologia regionale. Essa, tuttavia, deve operare inquadrando l'identità di ogni disciplina mediante criteri minimali, che siano compatibili con una posizione scettica. Il paradosso di questo scetticismo tiepido è che non riesce a chiarire i propri presupposti funzionali.

7. Il ritorno del tavolo e la presa d'atto

Una psicologia immanente della conoscenza dovrebbe poter infatti dar ragione delle forme di presa d'atto, attraverso una analisi della genesi e della consistenza degli aspetti logici di costruzione del giudizio *nell'atto percettivo*. Le domande poste a Hume toccano, maliziosamente, le articolazioni identitarie della cosa: in che modo viene inteso qualcosa? In che senso quel qualcosa sarebbe "lo stesso", rispetto a quanto lo segue, o lo precede? Cosa significa intuire? Davvero è possibile dire che tutto ciò che esiste, o deve valere come esistente per me, deve occupare la coscienza in modo irriflesso, come un mero campo di cose? Dove si trova la cosa, con cui sono in contatto, se l'io è un fascio di sensazioni? Come identificare l'io con la sensazione? Si badi, anche queste domande hanno il registro veritativo dello scetticismo, e toccano proprio le condizioni di collocazione della cosa e dell'io nella trama dell'esperienza.

Ancora, più radicalmente, come distingo fra idea e cosa? Una domanda legittima perché, se la differenza tra impressione e idea viene pensata come pura variazione di intensità, la differenza dovrebbe appoggiarsi sull'impatto di atomi psicologici, o di stimoli, sempre che una parola intrisa di causalità come impatto possa davvero aver senso nel mondo humeano. Fra idea e sensazione cadrebbe una differenza, assimilabile a quella fra agenti, o cose, dotate di differente intensità: ma come le distingo? E in che senso sarebbero lo stesso, divergendo così intensamente sul piano del sentito?

Perché mai, ad esempio, una percezione debole e sfocata del rosso dovrebbe rappresentare qualcosa di più di una percezione debole e sfocata? In che modo si giunge ad asserire che essa è la «copia» di un'altra percezione anteriore, quasi che essa non fosse qualcosa di totalmente nuovo, quasi che uno non vivesse attualmente un rosso sfocato come qualcosa di radicalmente diverso dal rosso «anteriore», che, come «impressione», non è sfocato, ma vivace? E ancora come si ritiene che ciò che attualmente è sfocato sia un'immagine che anticipa qualcosa di futuro? Inoltre, come è concepibile che attualmente è sfocato valga ora come ricordo di qualcosa di intenso, ora come ricordo di qualcosa di debole, e così nei diversi casi particolari? Qui per altro parliamo di valere – come, di un intendere secondo questo o quel senso¹⁵.

La visione di Hume è legata a costanza, contiguità, coerenza nelle percezioni: un impianto debole che si basa sull'idea del ripresentarsi della impressione, e a tacite induzioni legate alla somiglianza, come quando una stessa cosa torna, perché la vedo di nuovo, dopo aver chiuso gli occhi. La stessa sembra più una induzione che un riconoscimento percettivo. Ma il problema è ancora più complesso perché per Hume, sarebbe preferibile dire che di fronte a me ho, in fondo, una cosa estremamente somigliante all'altra, sostenuta però da un'impressione diversa. Nel *Trattato* lo scrive in modo efficacissimo: «Le nostre percezioni

¹⁵ Ivi, pp. 177-178.

sensibili non godono di alcuna esistenza distinta o indipendente. La conseguenza naturale di questo ragionamento dovrebbe essere che le nostre percezioni non hanno un'esistenza continuata e nemmeno indipendente»¹⁶.

Come l'io non vive che nell'impressione, l'impressione non è enucleabile dall'io. Le domande volte a disintegrare l'aspetto cosale della percezione, e il piano di totale immanenza, devono quindi prendere per buono l'assunto iniziale che la idea sia più fugace della impressione, ma farlo riportando il problema nel tessuto articolatorio del piano intenzionale e in quello della distribuzione temporale delle fasi nei processi percettivi.

L'aspetto temporale mette in gioco il tema dell'identità di oggetto e soggetto: il gioco di Husserl consisterà allora nel riproporre le stesse domande di Hume, ma in modo sempre più stringente, e logicamente affilato. Del resto, cercare i caratteri di vivacità, o fugacità, nella percezione puntuale delle cose o nella loro traduzione in idee, senza immergere il processo nella trama delle forme intenzionali, crea una frammentazione non ricomponibile, che consegna il mondo della percezione al piano dell'abitudine o dell'assurdo. Rimanendo attaccati alla singola impressione, si osserva con divertita cattiveria, la psicologia, attraverso gli alberi, non vede la foresta. Anche questa espressione è carica di scomodi sottintesi: la posta in gioco è infatti l'organizzazione di una molteplicità di elementi in una struttura unitaria. La percezione riconosce immediatamente la fila d'alberi, ossia vede direttamente quali rapporti stringano gli elementi in una configurazione, prima di individuarli, uno a uno¹⁷.

Gli stessi dubbi radicali sulle forme di articolazione della percezione non valgono solo per Hume: cadono su gran parte di ogni psicologia scientifica, che si muova ingenuamente su questi presupposti. E restano inevase anche in autori che Husserl stima profondamente come William James, e sarebbero pronte ad investire anche l'immediatezza dei dati della coscienza bergsoniana, se solo Husserl lo citasse. Il mondo concettuale messo in critica è dunque estremamente ampio, e Hume rischia di diventare un pretesto per un atteggiamento condiviso: nessuno di questi autori, scrive Husserl nella stessa pagina, sa *ascoltare* il richiamo che le diverse modalità intenzionali pongono in essere. Si guarda l'oggetto mediante un filtro atomistico che opacizza immediatamente l'orizzonte di provenienza della cosa. Il giro della critica si fa sempre più stretto, e va, finalmente, al punto. Il presupposto empirico perde completamente lo strato analitico, legato alla capacità di volgersi verso aspetti diversi della stessa cosa, secondo atti comuni e differenziati. Da qui il tradimento del senso autentico dell'espressione percezione: non si riconoscono i processi di saturazione percettiva, messi in gioco dalle stratificazioni dei diversi lati della stessa cosa, e dalle aree di senso corrispondenti. In modo ancora più secco:

Non la cosa può confermare, ma soltanto l'intuizione diretta della cosa, la percezione (o il ricordo) del reale e lo può perché essa è, appunto, l'apprensione della cosa «stessa» e può, perciò, unificarsi con ogni mera intenzione corrispondente della cosa stessa in un vissuto sintetico di ordine superiore nel quale la stessa cosa è simultaneamente data alla coscienza come intenzionata e come vera, come capace di operare una conferma¹⁸.

La motivazione di una presa di posizione così dura, ruota attorno a un nucleo minimale, al senso dell'espressione «stessa», avvertita, cartesianamente, come un problema da svolgere, e declinabile solo mediante le differenti forme intenzionali, che convergono

¹⁶ Hume (1978), p. 211

¹⁷ Piana (2013), p. 204.

¹⁸ Husserl (1989), p. 180.

sinteticamente verso il costituirsi dinamico della nozione di identità: una identità dell'oggetto e una identità dell'io, che operino senza soluzione di continuità, nelle varie forme di approccio stratificato, all'oggetto nel processo intenzionale.

Per molti versi, queste pagine sono un reale omaggio a Hume, al suo metodo basato su domande semplici, al suo volgersi agli aspetti più piccoli dell'esperienza. Nella discussione sulla cosa accade lo stesso, ma l'accento sulla sintesi intensifica il carattere tensivo della descrizione del modo di darsi dell'oggetto, o della *scena percettiva*, come fondamento dei tessuti temporali di ritenzioni e protenzioni, che, intese simultaneamente, fanno cadere la conferma sul raccordo di un *unico* senso di identificazione, volta per volta, diversamente inteso. È una domanda profonda sulle condizioni di possibilità dell'esperienza della cosa, fusa nell'atto intenzionale.

Il problema, dunque, non è solo articolare le modalità del flusso dei fenomeni, ma riconoscere il costituirsi di un *tessuto sintetico di ordine superiore*, legato alla focalizzazione di un unico senso convergente, sugli aspetti molteplici e relazionali della medesima cosa. Al fondo, una simile strategia argomentativa ha un senso profondamente fenomenologico: si gioca con gli aspetti complessi della cosa, mostrando l'impossibilità di arrivare ad elementi semplici o ultimi, e puntando verso un mondo di relazioni logiche, tratte però da processi percettivi concretamente esperiti. La cosa è allora un mondo di possibilità, un intreccio di lati, non una serie di stimoli debolmente connessi dal punto di vista temporale. È una articolazione di aspetti connessi fra loro, un tessuto sintetico superiore, che tornerà come spunto chiave di volta per la definizione dell'identico, che, tanto in Berkeley che in Hume, resta precaria:

In primo luogo, le cose dovrebbero essere complessi meramente associativi. Ma per quanto le cose fenomeniche rimandino nella percezione ai dati unificati attraverso l'associazione e l'abitudine, tuttavia vi è un punto che non è stato preso in considerazione e chiarito da Berkeley: in che modo perveniamo a cogliere un simile complesso come *identico* nel variare dei suoi elementi, come una cosa che si è modificata, e ora resta immutata? E ancor più: in che modo giungiamo ad attribuire ad essa un'esistenza che non dipenda dal fatto che essa sia attualmente percepita? Perché questo tavolo viene da me identificato come il medesimo, anche se abbandono ad intermittenza la stanza, visto che il complesso sensoriale non è lo stesso che ho ora, ma, appunto, un altro ed entrambi sono separati l'uno dall'altro? Quindi a Berkeley sfugge proprio questa unità (come noi diremmo *sintetica*), la stessa esperita come unità di esperienze reali e possibili (o se si vuole operare questa sostituzione di complessi reali e possibili). Ed è proprio questa unità della cosa stessa che rappresenta uno dei problemi principali di Hume. Ad esso si associa, come problema parallelo, quello dell'unità dell'io, della persona. Certo, egli aveva negato un'impressione propria per l'io, frantumando qualsiasi unità soggettiva in un cumulo o in un fascio di percezioni. Ma ognuno pensa comunque di avere esperienze di sé come persona, come crede di avere esperienze di cose unitarie; e in entrambe i casi, queste unità di esperienze dovranno pur sussistere, anche se si assume che non siano esperite. E noi attribuiamo a esse questo senso, il senso di un essere in sé¹⁹.

Ancora una volta, il problema teorico esplode nel non riconoscere il senso unitario nella sintesi degli aspetti, che costituiscono identità del tavolo, identità esperita, almeno quanto quell'aver esperienza di sé, come persona, che turba le serie contigue e abitudinali humane. Non aver visto questa possibilità, rende Hume, più che uno scettico, un cattivo pittore, che, per ottenere un effetto estetico, commette intenzionalmente degli errori di disegno. Il pittore che conosce le regole prospettiche sa costruire un inganno consapevole, dal piatto al tridimensionale. Usare questo tipo di apprezzamenti per un filosofo che si è

¹⁹ Husserl (1989), p. 188.

dedicato al problema delle regole del gusto, è una (non) piccola insolenza, perché dà ad intendere che la debolezza articolatoria della psicologia humeana sia un errore volontario: vede bene processi che non sa spiegare²⁰, e li nasconde: o meglio, sa di non saper spiegare tutti i processi che vadano oltre il piano impressionale diretto, impoverendo le forme articolatorie dell'immaginazione in una finzione falsante dell'attività della ragione. L'aspetto linguistico va a saturare, certo in modo più sofisticato che in Locke, le articolazioni di una logica del possibile. Il teatro di Hume vive in questo impoverimento, che condanna il possibile al ripetersi della stessa operazione.

La transizione dall'unitario al sintetico o, meglio, al prodotto dinamico della sintesi degli aspetti, preannuncia la nozione essenziale di intelaiatura di senso, con cui si saturano gli orizzonti interni della cosa. L'unitarietà, come voleva Hume, è il prodotto di una operazione: ma essa rintraccia una regola di presentazione della cosa, che non prende alle spalle, ma si va costituendo, strato dopo strato. Se il ritorno del tavolo, fosse un compito, esso diventerebbe una presa d'atto. Ma per Husserl questo risultato sa di artificioso e non autentico: la convergenza degli aspetti sintetici sull'unitarietà del senso si dà già nella semplice forma percettiva. Il fatto che una nozione, che verrà pienamente esplicitata dieci anni dopo, come l'intelaiatura di senso, capace di tenere tesi e raccordati gli aspetti unilaterali della cosa, nasca nel panorama di una ricostruzione storica sanamente irrispettosa, e, assieme, ammirata, è un insegnamento su cui dovremmo meditare a lungo.

Bibliografia

- Donnici, R. (1989), *Husserl e Hume. Per una fenomenologia della natura umana*, Franco Angeli, Milano.
- Heidegger, M. (2017), *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi.
- Hume, D. (1978), *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), ed. by L.A. Selby-Bigge, P.H. Niddich, Clarendon Press, Oxford.
- Hume, D. (2001), *Trattato sulla natura umana* (1739-1740), a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano.
- Husserl, E. (2007), *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. di A. Staiti, introduzione e cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Husserl, E. (1989), *Storia critica delle Idee*, trad. it. a cura di G. Piana, Guerini e Associati, Milano.
- Husserl, E. (2019), *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*, Eng. trans. by Sebastian Luft and Thane M. Naberhaus, Springer, Berlin.
- Lohmar, D. (2012), *Erfahrung und Kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London.
- Mall, R. A. (1973), *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and Its Relation to Hume's Philosophy*, Springer, Dordrecht.
- Murphy, Richard T. (1980), *Husserl and Hume: Towards Radical Subjectivism*, Springer, Berlin.
- Piana, G. (2013), *Una passeggiata sulla collina di Loretto*, in Id. (ed.), *Strutturalismo fenomenologico e psicologia della forma*, LULU, Raleigh.
- Sandowsky, Louis N. (2006), "Hume and Husserl the Problem of the Continuity or Temporalization of Consciousness", *International Philosophical Quarterly*, vol. 46, pp. 59-74.

²⁰ Ivi, p. 194.

Pubblicato nel mese di dicembre del 2024

www.bollettinofilosofico.unina.it