



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI

**DOTTORATO DI RICERCA**

**IN FILOSOFIA, EPISTEMOLOGIA E STORIA DELLA CULTURA**

CICLO XXXII

TITOLO TESI

**IL PROBLEMA DELLA POSSIBILITÀ DELLA FILOSOFIA IN  
EDMUND HUSSERL E JACOB KLEIN**

Settore scientifico disciplinare di afferenza

M – FIL/03

Presentata da: Margherita Lecis Cocco-Ortu

Coordinatore Dottorato: Prof.ssa Gabriella Baptist

Tutor: Prof. Pierpaolo Ciccarelli

**Esame finale anno accademico 2018 – 2019**

**Tesi discussa nella sessione d'esame luglio 2020**



# **Il problema della possibilità della filosofia in Edmund Husserl e Jacob Klein**

*Introduzione*

PRIMA PARTE. La questione della storicità della filosofia in Husserl

*Prima sezione. Metodi e obiettivi della ricerca, status quaestionis*

1. La storia come luogo della crisi
2. Il nesso di storia e scientificità
3. Il problema della storicità della fenomenologia nella letteratura critica

*Seconda sezione. Analisi del tema storico da “Philosophie als strenge Wissenschaft” alla “Krisis”*

4. La critica allo storicismo in *Philosophie als strenge Wissenschaft*

- 4.1. Cenni sul rapporto fra Husserl e Dilthey
- 5. *Ideen*: il plesso fatto/essenza**
  - 5.1. La svolta trascendentale
  - 5.2. Una «costruzione del mondo spirituale»: *Ideen II*
- 6. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*: verso una rottura dello schema «contenuto apprensionale-apprensione»**
- 7. *Erste Philosophie***
  - 7.1. Le considerazioni storico-filosofiche del *Libro primo*
  - 7.2. Il valore metodologico della riflessione empirista
  - 7.3. La «via psicologica» alla soggettività trascendentale: il *Libro secondo*
- 8. *Cartesianische Meditationen*: la fenomenologia genetica**
  - 8.1. Il tema dell'intersoggettività trascendentale nella *Quinta meditazione*
  - 8.2. I «gradi superiori» dell'intersoggettività: valore fenomenologico dei mondi culturali
- 9. *Erfahrung und Urteil***
  - 9.1. *Lebenswelt* e *Umwelt*
- 10. La *Crisi delle scienze* europee: un testo “storico-critico”**
  - 10.1. La teleologia della ragione nella *Crisi* e nei manoscritti
  - 10.2. Origine e *Urstiftung*: una categoria ermeneutica

SECONDA PARTE. Il problema della possibilità della filosofia in Husserl:  
l'interpretazione di Jacob Klein

1. Una lettura fenomenologica di Platone
2. Dal neokantismo alla fenomenologia
  - 2.1. Un *Denkweg*
  - 2.2. La critica al concetto di “legge”
3. Il problema dell'algebra e la “vera scienza”
  - 3.1. Mondo fisico e mondo “naturale”
  - 3.2. Il *noein* fenomenologico e l'*arithmos*
  - 3.3. La massima dell'evidenza e il concetto di numero

## *Introduzione*

Nel concludere le *Meditazioni Cartesiane*, opera cardinale nel quadro dell'evoluzione della fenomenologia, Husserl scrive: «Si deve prima perdere il mondo mediante l'epoché per riottenerlo poi con l'autoriflessione universale. *Noli foras ire*, dice Agostino, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*»<sup>1</sup>. La citazione agostiniana esprime bene il significato fondamentale dell'orientamento trascendentale della fenomenologia, del suo ritorno costante alle “fonti” intenzionali del senso costitutivo del mondo. Ma per comprendere a fondo le tensioni teoriche, le interne aporie che attraversano lo sviluppo della fenomenologia e che sono all'origine della profonda influenza e della fecondità del paradigma fenomenologico per l'intero pensiero scientifico e filosofico del Novecento, è utile confrontare la conclusione delle *Meditazioni* con la prosecuzione del testo agostiniano: «*et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum*»<sup>2</sup>.

Le ragioni del dinamismo costante e continuativo della fenomenologia, della sua perenne connotazione incoativa (quasi tutte le opere pubblicate nel corso della vita di Husserl hanno il carattere di “introduzione alla filosofia fenomenologica”), del suo iniziare *immer wieder*, “sempre di nuovo”, possono essere rintracciate nell'inesausto tentativo di dare ragione della *natura mutabilis* che essa scopre proprio *in interiore hominem*, e che non appare possibile trascendere se non al prezzo della rinuncia al senso e alla specificità della sua stessa ricerca, del suo convertirsi in speculazione ingenuamente metafisica.

Le conseguenze teoriche di tale confronto della riflessione fenomenologica coi problemi della temporalità e della storicità della vita e del mondo sono state oggetto di

---

<sup>1</sup> Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1988, p. 172.

<sup>2</sup> Cfr. Agostino d'Ippona, *De vera religione* 39, 72.

un'amplissima compagine di studi critici. Oltre il dato storico imprescindibile dell'influenza profonda esercitata dalla fenomenologia e dalle sue aporie sugli orientamenti teorici successivi, è forse utile chiedersi, in prospettiva immanente, in quale modo e sotto quali spinte dinamiche si sia modificata quella *veritas* che la riflessione fenomenologica ha sempre considerato, fino alle sue declinazioni più avanzate, come il polo ideale cui doveva necessariamente tendere l'intera ricerca.

A questo fine si apre lo spazio per una possibile valutazione comparativa, cui è dedicata la Prima Parte del presente lavoro, che, pur mantenendosi nei limiti di un approccio formale, mostri come l'ideale della scientificità fenomenologica, della sua fondazione radicale della *veritas* "per tutti", si connetta – problematicamente – con l'azione morfologica della *natura mutabilis*, dell'elemento filosofico irrinunciabile della storicità. L'obiettivo di questa Prima parte sarà dunque quello di chiarire, in un andamento analitico parallelo, come, per quanto profondamente alterata, la finalità della fenomenologia "come scienza rigorosa" non si dissolva affatto sotto il peso delle contraddizioni e delle aporie che la problematica storica genera in essa, ma, al contrario, come si rinnovi e si arricchisca, fino a delinarsi in quella configurazione complessa e feconda che emerge nella *Crisi delle scienze europee*. Si cercherà altresì di mostrare come il sorgere di una preoccupazione storicamente orientata non solo non confligga, a ben vedere, con gli intenti teoretici che fin dall'inizio connotano l'opera husserliana, ma anche che l'approfondimento di tale interesse consente di rifiutare come filosoficamente inadeguata questa stessa distinzione: la tarda fenomenologia non sviluppa una posizione "storicista" che si affiancherebbe, senza interno dialogo o possibilità di mediazione, ad una "sistemica". Al contrario, proprio il progressivo evolversi della riflessione husserliana sul senso e la portata del *metodo fenomenologico* consente di superare e abbandonare questo binomio inteso nei termini di una sterile opposizione e di delineare altresì il profilo, ad essa alternativo, di una ricerca "storica" *sui generis* – quella "storia intenzionale" menzionata nella *Crisi* e opportunamente valorizzata e valutata da figure come Eugen Fink<sup>3</sup>, Jacob Klein<sup>4</sup> e Jacques Derrida<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. E. Fink, *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, in *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 1, N. 2, 15, Gennaio 1939, pp. 203-225.

<sup>4</sup> Cfr. J. Klein, *Lectures and Essays*, St. John's College Press, Annapolis 1985.

<sup>5</sup> Cfr., ad es., il passaggio sulla "storiografia" husserliana in *Violence et métaphisique*, a sua volta contenuto in J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, p. 120.

A questo fine, rintracciando nelle opere husserliane i passaggi successivi di tale approfondirsi del metodo e dell'idea stessa di filosofia fenomenologica, avremo anche modo di argomentare che l'originarsi dell'interesse di Husserl per la "storia della filosofia" non sia il frutto di una superfetazione o di un'aggiunta estrinseca, determinata magari da circostanze biografiche o psicologiche, ma che esso sia l'esito coerente, e altresì che si radichi *ab origine* nel disegno husserliano di filosofia come scienza.

Una volta discussa tale premessa ci soffermeremo, nella Seconda Parte, sul problema fondamentale che attiene al senso, alla fisionomia e ai limiti del metodo fenomenologico stesso, ovvero sull'*idea di filosofia* che muove le ricerche di Husserl. Sosterremo la tesi che la fenomenologia, lungi dal rappresentare una "corrente" fra le altre, costituisca il luogo teorico in cui la filosofia diviene, interamente, problema a sé stessa - ovvero, in cui è posto, con forza e radicalità inedite rispetto alla tradizione, il problema della sua possibilità. Proveremo ad argomentare, infatti, che l'aspetto decisivo della riflessione fenomenologica consiste nella tensione che essa istituisce fra ciò che Husserl chiama "atteggiamento naturale" e "atteggiamento trascendentale", ovvero, nella possibilità di pensare il "passaggio" fra essi. Nell'aporia connessa alla possibilità di pensare questo passaggio è individuabile il vero *Schwerpunkt* della fenomenologia: il problema, cioè, del "rapporto" fra la filosofia e il suo "oggetto", la *Sache des Denkens*. Per farlo ci concentreremo sull'opera del filosofo e storico russo Jacob Klein, allievo di Husserl e Heidegger a Friburgo e Marburgo, nella convinzione che la prospettiva teorica da egli elaborata consenta di osservare nella giusta luce "storica"<sup>6</sup>, "epocale", le scoperte della fenomenologia.

L'interesse per le ricerche di questo autore – e segnatamente per la più importante di esse, *La logistica greca e la nascita dell'algebra* – è determinato appunto dal suo contributo alla questione centrale della fenomenologia, e cioè il problema del suo metodo. Diverrà chiaro, infatti, che lo studio "erudito" di Klein ha lo scopo non già di fornire un saggio di *Kulturkritik*, ma di porre appunto, senza riserve sulla sua aporeticità, il problema speculativo della possibilità della filosofia – il problema, cioè, che la filosofia è a sé stessa.

---

<sup>6</sup> Cfr. anche, per un giudizio analogo da parte di uno studioso non meno brillante, l'articolo di K. Held, *Husserls Rückgang auf das phainomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie*, in *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 10: Dialektik und Genesis in der Phänomenologie (1980), pp. 89-145.

Detto altrimenti, e con le parole di Leo Strauss, amico e compagno di studi di Klein: il fine della *Logistica greca* è “la critica della scienza moderna alla luce della scienza vera e propria, cioè la scienza platonico-aristotelica”<sup>7</sup>. Una critica che richiede, a giudizio di Klein, l’esplicitazione storica di una modificazione fondamentale, avvenuta in forza dell’affermarsi di quello che oggi è il dispositivo metodico cruciale ed irrinunciabile della fisica matematica: l’uso del linguaggio simbolico ormai inestricabile dalle formule che consentono agli scienziati di esplicitare i risultati sperimentali. Tale ricorso a uno strumento decisivo, ma la cui struttura concettuale e ontologica poggia su presupposti tutt’altro che chiari, ha consentito lo straordinario sviluppo di quella che si suole per convenzione definire rivoluzione scientifica e che ha la sua eredità nella fisica teorica contemporanea. Per Klein, il passaggio storico-genetico decisivo che ha consentito di pervenire a tale esito è da situarsi – pur con alcuni momenti che lo precedono – nel XVII secolo, e segnatamente nell’opera di due matematici (Simon Stevin e Francois Viète) che hanno portato a compimento l’elaborazione dell’algebra – o, nel linguaggio di Viète, *ars analytica*. Ora, per Klein, la condizione necessaria per la trasformazione della matematica greca e tardo antica in quelli che oggi chiamiamo “linguaggi formali”, come ad esempio la logica proposizionale e soprattutto la logica del primo ordine, è uno “spostamento intenzionale” che è intervenuto a modificare il concetto greco di *arithmos* (“numero”, o, meglio, come vedremo in seguito, “oggetto del numerare”).

Quest’ultimo, come viene intelligentemente rilevato, fra l’altro, nella prefazione all’edizione italiana<sup>8</sup>, è il vero e proprio nucleo dell’opera. La sua importanza teoretica non è dovuta soltanto al suo valore fondante in relazione allo sviluppo dell’analisi matematica. Klein vi dedica tanta attenzione perché quella di numero è in Platone – ma per tutta la matematica antica, a cominciare dalla scuola pitagorica – una nozione di cruciale rilevanza *filosofica*, paragonabile, nella sua funzione, a quella che ha storicamente svolto quella di *analogia*<sup>9</sup>: esse sono cioè il modo in cui la tradizione ha

---

<sup>7</sup> Il giudizio di Strauss si riferisce in effetti ad Husserl, ma nel contesto di uno scambio epistolare in cui egli affianca alla prospettiva teorica di quest’ultimo quella dell’amico Klein. Cfr. L. Strauss, E. Voegelin, *Faith and political philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, ed. by P. Emberley, B. Cooper, Pennsylvania State University Press, University Park 1993, p. 12.

<sup>8</sup> Cfr. J. Klein, *Dalla forma al simbolo. La logistica greca e la nascita dell’algebra*, ETS, Pisa 2018.

<sup>9</sup> Sull’importanza della nozione di analogia per la storia della filosofia, con particolare riferimento ai dibattiti della Scolastica, la letteratura è, come si usa dire, sterminata, e riportarne qui un elenco esauriente sarebbe impossibile. Si vedano però almeno le seguenti opere, la cui importanza è determinata, fra l’altro, dal prendere in considerazione esplicitamente il contributo della fenomenologia: J.-F. Courtine,

cercato di formulare concettualmente il problematico “rapporto” fra l’unità e la molteplicità, l’identità e la differenza – in breve, quel rapporto che nella filosofia platonica ha nome *methexis*.

Una nozione, quest’ultima, che, se è consentito riassumere in una battuta le controversie secolari che ha suscitato, si contraddistingue per la sua natura schiettamente aporetica. Cercheremo di mostrare come al lavoro di Klein sia sotteso l’intento di mostrare questa aporia in modo drastico, senza smorzarne la portata, e che la cesura da lui tracciata fra antichi e moderni si incardini precisamente su questo punto: la comprensione moderna del mondo e della *mathesis universalis* resa possibile dall’apparato simbolico dell’algebra ha l’effetto di rendere invisibile proprio il problema, per la filosofia greca irrisolto, rappresentato dal *campo tematico* delle matematiche, che le rende possibili. Un campo tematico – quello del “sovrasensibile” o dell’”ideale” – che per Platone, come è noto, coincide con quello della filosofia<sup>10</sup>, e la cui connessione col sapere naturale ha il carattere paradossale che è esemplificato dal “rapporto di partecipazione”.

Avremo così modo di soffermarci sulla questione forse più importante, perché ne ha motivato la nascita, dell’opera kleiniana sull’algebra. La domanda che occorre porsi è: nel richiamare l’attenzione dei moderni sulla *differenza radicale* che corre fra l’”ontologia” greca e la nostra, e nel mostrare così l’infondatezza della fisica matematica – che è forse l’eredità più universale e indiscussa dello sviluppo scientifico moderno, nonostante la crisi che la scosse nel Novecento con Planck ed Einstein – a quale ricerca ci invita Klein? In che modo dovrà compiersi fino in fondo quella “critica della scienza moderna alla luce della scienza vera e propria, la scienza platonico-aristotelica”, che ha motivato gli studi del nostro autore a partire dall’incontro con Husserl ed Heidegger nel periodo della sua formazione giovanile?

Abbiamo appurato, infatti, che, contrariamente a quanto sembra di poter evincere dalla letteratura critica su Jacob Klein, la sua opera non ha affatto lo scopo di dichiarare il

---

*Inventio Analogiae*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005; A. De Libera, *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l’analogie de l’être*, in *Les études philosophiques*, 319, 1989; E. Mariani, *Nient’altro che l’essere. Ricerche sull’analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, ETS, Pisa 2012; e soprattutto E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Il Mulino, Bologna 1968.

<sup>10</sup> Cfr. M. Heidegger, *Platon. Sophistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992 pp. (...)

fallimento<sup>11</sup> di quella che chiameremo, per convenzione, l'“ontologia fondamentale” di Heidegger, né della fenomenologia trascendentale di Husserl vista alla luce del suo intento fondativo. Ma essa non mira nemmeno, d'altra parte, a propugnare, secondo un motto divenuto celebre nella seconda metà del Novecento, un “ritorno ad Aristotele” o a Platone, sebbene, come abbiamo visto, nella filosofia antica Klein – non diversamente da Heidegger e da Hegel – individui un momento fondamentale e irripetibile.

La risposta che ci sembra di poter formulare è la seguente: la ricerca platonico-aristotelica e, in generale, l'ontologia greca rappresentano un momento cruciale di quella che definiamo, ancora una volta a partire da Hegel, “storia della filosofia”, perché in esse è ancora viva la coscienza del carattere paradossale di quest'ultima, della sua “impossibilità”. Solo tenendo presente il suo scindersi irrimediabilmente – pur intrattenendo, tuttavia, un legame con essa – dalla comprensione “naturale” del mondo<sup>12</sup> è possibile porre nuovamente il problema della sua possibilità. L'affermazione di questo carattere aporetico non comporta, però, una rassegnata professione di problematicismo. Parlare di “aporia” significa infatti cercare di identificare, nel suo svolgersi, un *movimento aporetico*, quello del “sapere nascente”, del sorgere della coscienza filosofica.

A questo fine, a nostro giudizio, è volta l'analisi kleiniana del “concetto” di numero presso i Greci: una nozione costitutivamente ambigua, che, come quella di “immagine”<sup>13</sup> presente nel *Sofista* – dialogo che non a caso incontriamo nel paragrafo settimo, al cuore del testo kleiniano – può essere compresa solo se non si cerca in essa una soluzione, ma l'indicazione di un problema.

---

<sup>11</sup> I. Chiaravalli, *Nostalgia del concreto*, In J. Klein, *Dalla forma al simbolo*, cit., p. 18: “Non esiste, come *La logistica greca e la nascita dell'algebra* si prodiga a dimostrare, la possibilità per i moderni di riproporre una vera indagine ontologica”.

<sup>12</sup> Cfr., sulla questione della *Selbstunterscheidung des beginnenden Denkens vom vorphilosophischen Lebens*, K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin-New York 1980, p. 127.

<sup>13</sup> Il concetto di immagine è al centro del lavoro dottorale di Eugen Fink, autore che più di altri si è concentrato sul problema del “metodo” fenomenologico, avendo curato anche l'edizione della *Sesta Meditazione Cartesiana*, intitolata appunto *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*.

## PRIMA PARTE

### La questione della storicità della filosofia in Husserl

*Prima sezione.* Metodo e obiettivo della ricerca, status quaestionis

#### **1. La storia come luogo della crisi**

On peut bien dire que c'est le tragique même de l'histoire qui a incliné Husserl à penser historiquement. Suspect au nazis (...), mis à la retraite et condamné au silence, le vieux Husserl ne pouvait manquer de découvrir que l'esprit

a une histoire que importe à toute l'histoire, que l'esprit peut être malade, que l'histoire est pour l'esprit même le lieu du danger, de la perte possible<sup>14</sup>.

È in questi termini che Ricoeur fornisce un chiarimento, seppur parziale e preliminare, della comparsa di un *souci de l'histoire* nella riflessione husserliana. Il fatto della crisi come evento storico costituirebbe, dunque, la base per una prima spiegazione in senso psicologico, personale, della “svolta storica” della fenomenologia.

Un simile approccio si colloca all'estremo opposto di quello che verrà esperito nel presente lavoro. Riteniamo infatti che si attagli più correttamente alla natura stessa del pensiero fenomenologico un'analisi che ne chiarisca le dinamiche interne e che, a partire da esso e attraverso di esso, ne salvaguardi l'unità teorica strutturale: occorre cioè spiegare come possa una filosofia del *cogito* problematizzare le proprie basi trascendentali. Ma in quale senso la storia diventa, per lo spirito, il luogo «della perdita possibile»?

Un'indicazione relativa alla direzione da seguire per esplicitare meglio la complessità del problema può essere individuata in una riflessione condotta da Pietro Chiodi sulla tarda fenomenologia husserliana<sup>15</sup>. Chiodi svolge la propria analisi a partire dalla diagnosi di crisi dell'epoca presente contenuta nell'ultima opera di Husserl: egli rileva una tensione problematica fra l'aspetto più marcatamente storico, fattuale, anche politico della crisi e il suo senso filosofico. Se è certo che l'umanità «abbagliata dalla *prosperity*» rappresenti uno degli elementi determinanti che concorrono a comporre il quadro della decadenza dell'esistenza europea (*die Krisis des europäischen Daseins*), d'altra parte è chiaro fin dal titolo del testo che ad essere scosse nei fondamenti ultimativi della loro razionalità (e non, naturalmente, nei loro risultati e successi teoretici) sono appunto le *scienze europee*, a causa della dimenticanza del terreno mondovitale su cui sorgono.

Tale duplice articolazione del problema autorizza, per Chiodi, a interrogarci sulla questione cruciale, cioè sul luogo originario della crisi. La determinazione della sua collocazione teorica nel cuore della razionalità o, alternativamente, nel tessuto storico dell'esistenza europea è il discrimine per valutare quali ne siano le cause, se queste

---

<sup>14</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in *Revue de Métaphysique et de Morale* 54 (3/4):280 - 316 (1949), p. 281.

<sup>15</sup> Cfr. P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, pp. 67-76 sgg.

stesse cause possano essere compiutamente individuate o meno, e da ultimo se e come la crisi possa essere risolta. Su un piano propriamente fenomenologico, e sulla base stessa della doppia riduzione esposta nella *Krisis* (dalla conoscenza naturale alla *Lebenswelt* e dalla *Lebenswelt* alla soggettività trascendentale) la questione si può ulteriormente descrivere in questi termini: «È la soggettività trascendentale a cadere nella *Lebenswelt*, o viceversa? (...) La ragione ci può far uscire dalla crisi, o è essa stessa in crisi?»<sup>16</sup>. È vero che Husserl sembra ritenere che sia compito di un "eroismo della ragione" e di una nuova, rifondata volontà filosofica il ricostruire la possibilità del raggiungimento di un ideale di scienza rigorosa che non scada nell'oggettivismo né, d'altra parte, in un relativismo storicista. Ma, come è stato ampiamente e iterativamente sottolineato dalla critica, è proprio sulla base della valutazione sulla riuscita di tale impresa teoretica che la fenomenologia appare, quantomeno, suscettibile di dubbio (se non, in alcuni casi, di veri e propri giudizi di fallimento<sup>17</sup>).

Dunque, l'approfondirsi di una sensibilità storica, e, congiuntamente ad essa e alle difficoltà da essa originate, del concetto per molti versi problematico della *Lebenswelt*, divengono per la fenomenologia elementi dalla portata destabilizzante, rendendo spesso ambiguo ed aporetico un panorama teorico già di per sé complesso e frastagliato. Ed è indubbiamente proprio sul riconoscimento dell'aporeticità generata dall'ampliarsi della tematica storica che convergono numerosi interpreti delle ultime fasi del pensiero husserliano. Ad un giudizio simile, ad esempio, perviene Janssen, che riconosce addirittura l'impossibilità, per la fenomenologia, di giungere a un'indicazione definita del senso unitario della storia<sup>18</sup>. Sulla conciliazione problematica di una "filosofia della storia fenomenologica" con i temi della soggettività trascendentale, della visione d'essenza e dell'unità della storia si interroga anche Landgrebe, in un contributo incentrato sulla definizione husserliana della storia come il "grande fatto dell'essere assoluto"<sup>19</sup>.

In esso Landgrebe qualifica come vero e proprio elemento di irrazionalità la fatticità della storia, una caratterizzazione che ne rende conseguentemente impossibile

---

<sup>16</sup> *ibid.*, p. 74.

<sup>17</sup> Cfr., ad es., M. Farber, *Prospettive della fenomenologia: bilancio del pensiero di Husserl*, Sansoni, Firenze 1969.

<sup>18</sup> Cfr. P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*, Phaenomenologica, Springer Netherlands, 1970.

<sup>19</sup> Cfr. L. Landgrebe, *Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins"*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 1 (1974), pp. 107-126.

la trattazione scientifica per una fenomenologia che voglia restare ancorata alla specificità del proprio metodo e non convertirsi in una metafisica sul solco di quelle moderne (una su tutte, quella leibniziana, per molti versi punto di riferimento del pensiero di Husserl). Il *Leitsatz* che dà il nome al saggio è contenuto in un testo integrativo alla seconda parte di *Erste Philosophie (Phänomenologische Reduktion und absolute Rechtfertigung*<sup>20</sup>), e Landgrebe sottolinea come il manoscritto abbia avuto, nelle ricerche e nella produzione successiva di Husserl, un'importanza non trascurabile. La riflessione sulla fisionomia e sulla portata conoscitiva di una fenomenologia orientata in senso storico prende da qui le sue mosse, e già dalle prime battute il testo mette in luce lo statuto teoreticamente incerto della definizione fenomenologica della storia:

Es ist dabei die Frage zu beantworten: *was ist überhaupt Geschichte* und inwiefern kann sie das zentrale Thema phänomenologischer Analyse werden, und welchen Charakter muss eine phänomenologische Philosophie der Geschichte haben?<sup>21</sup>.

Landgrebe procede operando una tripartizione della domanda principale, in modo da evidenziarne le articolazioni problematiche fondamentali: la determinazione fenomenologica del soggetto della storia, la possibilità di una conciliazione della fatticità storica con la «visione d'essenza», e, da ultimo, la comprensibilità dell'unitarietà del corso storico. È interessante rilevare come, in ciascuna di tali aree tematiche, l'analisi di Landgrebe individui delle limitazioni precise ai risultati euristici della fenomenologia nel suo tentativo di dare ragione del problema storico.

Un primo aspetto la cui determinazione conduce a risultati in parte aporetici proprio per la mediazione decisiva della storicità è il nodo della soggettività e intersoggettività monadologica nel suo valore di base ontologica della storia. Landgrebe asserisce che la sua qualificazione in senso monadico non ne comporti uno statuto analogo a quello della *substantiam* moderna. È vero che l'io fenomenologico - o meglio gli "io", nella comunità delle loro operazioni in quanto *sinngebende* - costituisce il senso della realtà mondana, senza esserne, in senso stretto, una componente; inoltre, Husserl definisce le soggettività trascendentali come "assolutamente essenti", in un senso che

---

<sup>20</sup> Cfr. Hua VIII, *Beilage XXXII*, p. 497 sgg.

<sup>21</sup> Cfr. L. Landgrebe, art. cit., pp. 108-109, corsivo mio.

certamente richiama la caratterizzazione moderna della sostanza come ciò che *nulla re indiget ad existendum*.

Quali elementi, allora, consentono di differenziare l'io husserliano dalla monade moderna, e la fenomenologia dalla metafisica leibniziana? Landgrebe indica la radice della loro eterogeneità proprio nella *fatticità* dell'io, o, più precisamente, nel fatto "puro" della relazione cosciente della soggettività con se stessa. A gettare una luce chiarificatoria in questa direzione contribuisce la specificazione ulteriore del problema del soggetto che fornisce il testo della *Crisi*. Qui Husserl indica lo *Ur-Ich*, in quanto soggettività ultima, come il punto più originario nella ricerca delle fonti fenomenologiche del senso del reale, collocantesi al termine della riduzione trascendentale radicale. La nota determinazione fondamentale dello *Ur-Ich* è la sua *indeclinabilità*, il suo stare assolutamente e necessariamente al di qua della distinzione dei pronomi personali, tanto che «solo per un equivoco esso può essere ancora chiamato "io"<sup>22</sup>» (per quanto si tratti, precisa Husserl, di un equivoco «essenziale»).

È a partire dalla propria assoluta indipendenza dalla partizione pronominale che l'io originario pone la differenziazione in un *tu*, e di conseguenza in un *noi*: più precisamente, la relazione assoluta della soggettività con se stessa è la condizione di possibilità, è il presupposto a priori della definizione di *io*. Richiamando Kant, Landgrebe sottolinea come la certa datità di tale relazione non sia un postulato teoretico, ma un *fatto*, esistente nella sua unicità<sup>23</sup>. In quanto fatto, esso ha valore storico, non metafisico, ed è pertanto un termine ultimo oltre il quale l'indagine fenomenologica non può andare: è disponibile alla riflessione solo in senso descrittivo, e non esplicativo. Il fatto della cognizione immediata, preteorica che la soggettività ha di sé costituirebbe il confine invalicabile della sua comprensibilità filosofica: al punto che, precisa Landgrebe, tale dato non è neanche compiutamente esprimibile in termini linguistici (egli richiama, a tale proposito, l'espressione "individuum est ineffabile"). La storia si comprende, dunque, come "grande fatto dell'essere assoluto" in questo suo legame fattuale con la soggettività, e la storicità del mondo ha negli Ego la sua origine fenomenologica. E tuttavia, nel momento stesso in cui si produce l'individuazione, e il soggetto si comprende come *io* per un *tu* (cioè come un *io* fra altri *io*, oltre la relazione

---

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 111.

<sup>23</sup> *Ivi*: «(...) Kant spricht in diesem Sinne vom "Faktum des Ich-denke"».

irriflessa con se stesso), sorgono inevitabilmente ulteriori aporie: come spiegare l'unica storia, se ogni soggettività sembra finire per possederne una propria, irriducibile alle altre<sup>24</sup>? Rispetto a questa difficoltà - che ha il suo corrispondente monadologico nel tema della costruzione a priori dell'intersoggettività - si apre il problema della "sedimentazione" dei significati nel tessuto complessivo del mondo-della-vita. L'esistenza di tradizioni viventi, che contribuiscono (al pari degli oggetti) a costituire l'orizzonte vitale delle soggettività tramite la costruzione di significati condivisi, è un elemento centrale della discussione attorno alla storicità nel pensiero husserliano. Il tema è vastissimo, ma è utile ricordarne qui, in parte, le asperità e le ambiguità, a ulteriore prova delle difficoltà filosofiche che il tema della storia ingenera nella fenomenologia.

Nella medesima direzione Landgrebe analizza il nesso problematico fra l'aspirazione fenomenologica a una scientificità eidetica e il contrapposto dato della fatticità storica: «Wie verträgt sich die Faktizität der Geschichte als des absoluten Seins mit dem Anspruch der Phänomenologie, Wesenseinsichten von unbedingt allgemeiner Gültigkeit gewinnen zu können?»<sup>25</sup>. È il tema dell'apriori storico, che Husserl affronta esplicitamente nella seconda *Appendice* alla *Crisi*. Se da una parte è necessario supporre, trascendentalmente, l'apriori della storia necessariamente come sovrastorico, dall'altra questo apriori è compreso come tale solo nelle operazioni più profonde della soggettività trascendentale, che avvengono, per via della struttura stessa della soggettività, nel corso di una temporalità, di una storia: per dare ragione dell'apriori storico occorre dunque essere già dentro la sua processualità, che appare, in questo senso, come antecedente, sopravveniente la riflessione fenomenologica. Non a caso, Husserl afferma che si è, qui, davanti ai «problemi più generali e più profondi della ragione»<sup>26</sup>. È attraverso questa stessa strada che egli tenta di fondare la teleologia come vettore unitario del corso storico: in tale tentativo, legato soprattutto alla *Crisi* e ai manoscritti di quegli anni, Landgrebe rintraccia il terreno sulla cui base sorgono ulteriori aporie.

La concezione teleologica della storia si presenta immediatamente come teoreticamente complessa: essa si connette ai problemi centrali dell'intersoggettività e

---

<sup>24</sup> *ibid.*, p. 116: «Nun hat aber jedes Ego seine eigene und nur *seine* Geschichte».

<sup>25</sup> *ibid.*, p. 117.

<sup>26</sup> Cfr. *Krisis*, p. 355.

della temporalità intenzionale-protenzionale (nei termini non definitivi in cui era stata analizzata nelle lezioni sulla coscienza interna del tempo). Se nell'operazione intersoggettiva e costitutiva del senso del mondo-della-vita è possibile individuare la fonte originaria del tempo e della storia nella loro esistenza «per tutti», resta ancora da comprendere come dare ragione della loro oggettività, e, con essa, spiegare il senso unitario e finale del divenire storico. Nel definire i presupposti di tale spiegazione e nel mostrare secondo quali determinazioni metodologiche ed epistemologiche essa si svolge, il contributo di Landgrebe mette in luce, ancora una volta, la peculiarità dell'orientamento della fenomenologia.

È, infatti, proprio la tensione fenomenologica verso l'assenza ideale di presupposti al filosofare che mostra come, in realtà, dietro la pretesa della filosofia tradizionale di comprendere l'unitarietà della storia si celi una fede tacita e pregiudiziale nell'oggettività naturalistica della storia stessa. La riflessione moderna, estranea alla tematica trascendentale e all'orizzonte intenzionale della coscienza, fa della storia nient'altro che il prodotto della successione ordinata di una serie di avvenimenti, retta dal principio di causalità. La novità dell'approccio teoretico della fenomenologia in questo frangente - che, per quanto non privo di oscillazioni, apre nondimeno uno spazio inedito per la trattazione del problema - sta nel rovesciare "copernicanamente" la domanda. Non, dunque, come si possa giungere alla storia dal dato fattuale della successione e della processualità causale degli avvenimenti, ma: in che modo e perché si costruisce la storia come dispositivo idealizzato scientificamente e rappresentato dal modello della linea diretta, continua (*lückenlos*) dell'accadere?

Alla base di tale immagine della storia (che comporta, naturalmente, anche una storiografia) "naturalistica" c'è, non-tematico, il tempo del mondo-della-vita quale sua origine intenzionale. Questa temporalità, qualificabile in termini husserliani come "soggettivo-relativa", ha, tuttavia, una connessione essenziale con la comunità monadica intersoggettiva che in essa vive: ha, perciò, anch'essa uno stile induttivo, è anch'essa parte dell'operatività fenomenologica nella predelineazione dell'orizzonte della *Lebenswelt*. È una temporalità non lineare, ma fluente, rivolta al passato nelle azioni di ripresentificazione e pro-tesa al futuro nella tensione dell'aspettazione; è, soprattutto, una temporalità *selettiva*<sup>27</sup>, che svolge l'attività fondamentale di costituire, tramite la

---

<sup>27</sup> *ibid.*, p. 122: «in solcher "Auswahl" haben wir unsere Geschichte».

sedimentazione collettiva dei significati, lo stesso orizzonte mondovitale. In questa sua configurazione fenomenologica si apre la possibilità di comprendere la storia come teleologia, e dunque di rilevarne una unitarietà scientificamente descrivibile. Tuttavia, come è stato ampiamente sottolineato, lo statuto di tale descrivibilità non è pacifico, proprio perché la ricerca fenomenologica non consente una comprensione esterna, assoluta, non prospettica della storia. Essa non può, sul solco del modello hegeliano, collocarsi stabilmente al punto privilegiato del suo termine e, con ciò, osservarne dall'alto lo svolgersi. È, invece, proprio tale svolgersi che deve essere revocato in dubbio nella sua ovvietà (*Selbstverständlichkeit*); la sua direzionalità, e dunque il fine teleologico che dovrebbe attraversare la storia non sono semplicemente dati, ma richiedono una continua comprensione (nella forma dell'autoriflessione della coscienza dell'umanità) e, soprattutto, una continua reiterazione volontaria.

Sotto ogni punto di vista, tale delineazione della dimensione teleologica della fenomenologia non sembra certo offrire un argomento forte di determinazione e risoluzione delle aporie storiche. Essa propone, anzi, un modello tendenzialmente aperto, per molti versi controverso, disponibile a successivi approfondimenti e chiarimenti, e appunto in ciò si presenta la ragione della vastità della riflessione critica attorno all'ultima fenomenologia.

## 2. Il nesso di storia e scientificità

Come è emerso in più punti, dunque, il progressivo determinarsi di una preoccupazione filosofica orientata storicamente sortisce effetti decisivi sulla fisionomia stessa del pensiero fenomenologico. È stato osservato, infatti, che è nella fase più matura della riflessione husserliana - quella coincidente con i testi e i manoscritti incentrati sulla storia - che si delineano quelle aporie, quei paradossi, quelle stratificazioni teoriche che sono stati motivo di vasto interesse critico. Il problema della storia viene ampiamente indicato come confliggente con l'ispirazione trascendentale che sta al fondo della fenomenologia. Sono numerosi gli interpreti che sottolineano, pur partendo ciascuno da premesse e da prospettive differenti, l'inconciliabilità radicale delle due istanze:

Is there no way that transcendental philosophy can yield to the compelling demand that it take history seriously without seeing itself destroyed? It seems that the philosophical importance of history must be denied - a difficult task in our day - or the transcendental inquiry must be given up<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Cfr. D. Carr, *Phenomenology and the Problem of History*, Northwestern University Press, Evanston 1974, p. XXI.

La svolta storica, imperniata soprattutto sulle considerazioni contenute nella *Crisi delle scienze europee*, appare così come un elemento potenzialmente esiziale per quella rifondazione della filosofia su basi scientificamente rigorose che la fenomenologia assume su di sé come proprio compito.

Con l'introduzione del concetto cruciale di *Lebenswelt* e con l'approfondimento della dimensione soggettiva e antepredicativa del significato sembrerebbero essere scossi i presupposti stessi che sostenevano l'impostazione fenomenologica in senso eidetico: come dare nuova stabilità alla struttura ontologica materiale e formale che sembrava architettonicamente delinearsi nelle *Idee per una fenomenologia pura*? Come salvaguardare la fondazione assoluta della logica, preoccupazione centrale e continuativa nella produzione husserliana fin dai primissimi anni del Novecento, mantenendo la contemporanea esplicazione delle fonti originarie, preteoretiche e mondovitali di quella stessa logica? Come dare ragione del complesso problema dell'intersoggettività senza cadere, da una parte, nel solipsismo dell'io trascendentale, né, dall'altra, nella disgregazione storicista del polo soggettivo? Come, da ultimo, costruire apoditticamente l'annunciata e controversa scienza del mondo-della-vita? Di fronte a una così ampia compagine di difficoltà filosofiche la coerenza teorica del pensiero husserliano stesso appare compromessa.

Sembra importante osservare, tuttavia, come tale azione destabilizzante esercitata dal problema storico (le cui ripercussioni critiche sull'impianto complessivo della fenomenologia non sono eludibili) sia suscettibile di una lettura differente. È vero che l'apertura al tema della storia sembra determinare, in negativo, una crisi del tenore veritativo della fenomenologia, se paragonata all'ideale apodittico che pare profilarsi in numerosi passi dell'opera husserliana; d'altra parte, però, è opportuno sottolineare che esso ne causa anche – in positivo – un riassetamento, una riconfigurazione globale, e ciò precisamente in ordine al valore della sua scientificità. L'elemento dinamico della storicità e l'approfondirsi in senso radicale delle indagini sull'origine del significato hanno certamente avuto un ruolo centrale nella complessa storia evolutiva della fenomenologia. Ed è significativo rilevare come, in questo percorso, ad ogni incorporazione di concetti problematici sia corrisposta, d'altra parte, una nuova immagine del valore scientifico della fenomenologia; ad ogni aporia, una rinnovata introduzione al compito del pensiero.

In questo senso, pur senza pretese di completezza e con un approccio rigorosamente circoscritto al tema, si apre la possibilità di un'analisi che mostri come, di volta in volta, il volto della scientificità fenomenologica si trasformi e si ridetermini proprio sulla base dell'azione morfologica che l'influsso della questione della storicità esercita su di esso. Sempre secondo un criterio immanente, può essere utile individuare, a questo fine, alcune delle opere husserliane particolarmente significative per la loro paradigmaticità, e sottolineare, in esse, le proporzioni e la reciproca configurazione che la scienza e la storia assumono.

Considerando, infatti, come ideale *terminus a quo* l'articolo del 1911 su *Logos*, e la fase matura culminante nella *Crisi delle scienze europee* come suo corrispettivo *ad quem*, è possibile tracciare la cornice cronologica di massima entro la quale articolare una riflessione comparativa. È, infatti, una distanza teorica considerevole quella che separa la pubblicazione del famoso contributo sulla filosofia come *strenge Wissenschaft* dall'altrettanto celebre affermazione contenuta nella *Beilage XVIII* alla *Crisi* (estate 1935) relativa al "sogno finito" della filosofia in quanto scienza rigorosa. Si è scritto molto sulle ragioni filosofiche che hanno potuto determinare una simile transizione, così come l'apparente resa all'impossibilità della scientificità fenomenologica è stata oggetto delle più varie e contrastanti interpretazioni.

I momenti di questa riflessione comparativa dovranno necessariamente avere valore parziale e non esaustivo: possono tuttavia essere utili a delineare il quadro del potenziale trasformativo che la tematica storica esercita in relazione alla scientificità del pensiero husserliano. All'altezza di *Philosophie als strenge Wissenschaft* ci troviamo di fronte ad una caratterizzazione ideale della scienza come *wertfrei* in senso weberiano, e ad una parallela qualificazione della fenomenologia in una direzione per molti versi ancora vicina alle istanze logiciste e antipsicologiste delle opere precedenti (soprattutto rispetto alle *Ricerche logiche*).

Nelle *Ideen*, al comparire della problematica trascendentale e alla strutturazione della fenomenologia in un'articolazione ontologica regionale si affiancano l'espunzione esplicita della possibilità di una genesi storica del significato e la riduzione della storiografia a scienza dello spirito, nella direzione di una scienza fenomenologica della realtà eideticamente orientata. Tuttavia, negli stessi anni e in quelli successivi, Husserl ammetteva di aver «taciuto (...) e doveva necessariamente tacere» l'intera dimensione

delle ricerche sulla temporalità costitutiva della coscienza, "ultimo e vero assoluto", «per preservare da ogni equivoco quello che dapprima è il solo lato visibile dell'atteggiamento fenomenologico<sup>29</sup>». Grande interesse per la declinazione ulteriore del plesso storicità/scientificità rivestono anche le riflessioni contenute in *Erste Philosophie*, sia per via dell'inedito excursus storico-filosofico del primo libro, sia per le considerazioni successive, unitamente alle decisive *Beilagen*.

Inoltre, sebbene non sia ragionevolmente possibile svolgere qui un'analisi specifica del tema dell'intersoggettività, esso merita nondimeno di essere menzionato (per quanto limitatamente ai confini dati da un'ottica strettamente informata al filo conduttore della scientificità) per via del peso cruciale che esercita nel successivo approfondirsi in senso storico delle ricerche husserliane. In questa direzione le *Meditazioni cartesiane* del 1929 (e, nello specifico, la *Quinta meditazione*) rappresentano un passaggio determinante.

Da ultimo sarà necessario soffermarsi sul polo teorico centrale della *Krisis* (unitamente ad alcuni manoscritti datati allo stesso periodo) e di *Erfahrung und Urteil*, nei quali appare compiuto quello spostamento dell'asse tematico verso i problemi della storia e della teleologia e compare il nodo della *Lebenswelt* in quanto spazio problematico per il nuovo inizio della fenomenologia. È soprattutto nella *Crisi* che appare nel modo più conclamato quella cesura rispetto alle riflessioni precedenti e quella peculiarità tematica che hanno catalizzato l'interesse della critica; in essa il pensiero fenomenologico si scopre profondamente e decisamente interconnesso con la storia, quella medesima storia che essa ambisce a comprendere nella sua totalità, nella sua finalità e nelle sue origini per poter condurre al riscatto filosofico dell'Europa.

Un'opera, dunque, sia formalmente (l'intera *Seconda parte* è dedicata a lunghe considerazioni storico-filosofiche e a una descrizione della filosofia moderna dal punto di vista della fenomenologia) che materialmente attraversata dal tema storico; allo stesso tempo, l'opera in cui, attraverso la nozione fondamentale di *Lebenswelt*, la ricerca fenomenologica risale alle fonti più originarie della coscienza costitutiva del mondo, proponendo un modello nuovo, ampliato, polisemico di scientificità. Nel medesimo testo convivono, infatti, la dichiarazione di rinuncia alla filosofia come scienza rigorosa

---

<sup>29</sup> Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966, trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1992, p. 27.

e l'affermazione della fondazione di una "nuova storicità"<sup>30</sup> determinata dal rinnovato impulso infuso alla ricerca dalla scoperta fenomenologica della dimensione mondovitale.

A questa ultima e complessa espressione della fenomenologia corrisponde, come Husserl stesso sembrava aver compreso, una ridefinizione radicale dell'immagine della ragione umana, che appare eccedere la connotazione di facoltà teoretica per assumere una fisionomia assiologicamente e finalisticamente orientata. È in essa, infatti, e nei centrali problemi che essa comporta che va ricercato il senso della storia:

La ragione è (...) un titolo sotto cui si raccolgono le idee e gli ideali «assolutamente», «eternamente», «sopra-temporalmente», «incondizionatamente» validi. Se l'uomo diventa un problema «metafisico», specificamente filosofico, lo diventa in quanto essere razionale; se è in discussione la storia, si tratta sempre di riconoscerne il «senso», di riconoscere, nella storia, la ragione<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Cfr. *Krisis*, p.488.

<sup>31</sup> *ibid.*, p. 46.

### 3. Il problema della storicità della fenomenologia nella letteratura critica

Emerso fondamentalmente in relazione ai problemi teorici legati alla tarda produzione husserliana, il nodo della storia e della storicità della vita per la fenomenologia ha mantenuto una presenza rilevante e trasversale in letteratura. A spiegare la sua fortuna critica concorre il fatto che, nel complesso panorama tematico che gravita attorno al pensiero fenomenologico, il problema storico si configura come un luogo ermeneutico privilegiato, dal quale è possibile valutare la portata euristica della riflessione di Husserl. Il testo della *Crisi delle Scienze Europee e la Fenomenologia Trascendentale* costituisce, in merito, un riferimento ineludibile. La sua eccentricità, anche stilistica, rispetto al restante *corpus* delle opere husserliane, sottolineata da numerosi interpreti, è in larga parte determinata proprio dalle rilevanti proporzioni teoriche che in esso assume il tema della storia.

Sebbene non sia l'unica opera in cui agiscono, come motivi più o meno espliciti, considerazioni storiche, la *Crisi* ha rappresentato il testo-guida per alcune linee interpretative che in essa hanno riconosciuto un punto di svolta del pensiero husserliano (o addirittura dell'intera riflessione filosofica del Novecento<sup>32</sup>). Lo stesso statuto diagnostico del testo è pressoché inedito per Husserl: con le valutazioni teleologiche e

---

<sup>32</sup> Cfr. E. Paci, Prefazione alla terza edizione italiana della *Crisi* (1968), in E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, trad. it. di Enrico Filippini, a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 9.

critiche sul destino europeo, e, soprattutto, con le decisive analisi sul mondo-della-vita prescientifico, la *Crisi* può essere considerata come il punto di partenza di una nuova, complessiva rivalutazione della fenomenologia e dei suoi fini teoretici e pratici - e, non a caso, il sottotitolo recita “Eine *Einleitung* in die phänomenologische Philosophie”, a conferma di quella che è stata definita la natura permanentemente incoativa della riflessione fenomenologica. Già nel 1949, a poco più d'un decennio dalla pubblicazione delle prime due parti della *Crisi* sulla rivista *Philosophia* di Belgrado (e quando ancora la terza, fondamentale sezione dell'opera non era stata edita), Paul Ricoeur scriveva sul tema un contributo<sup>33</sup> centrale e pionieristico. Già in questo primo articolo compaiono, infatti, le questioni problematiche fondamentali attorno alle quali si declinerà, nei decenni successivi e fino alle analisi più recenti, la discussione sulla storicità fenomenologica e sulle sue aporie. Una restituzione puntuale della complessità del dibattito richiederebbe, com'è ovvio, una trattazione separata e sistematica, data la vastità della letteratura in merito. Tuttavia, pur senza pretese di esaustività, può essere utile delineare qui un quadro sintetico che ne ripercorra almeno i momenti fondamentali.

In questo senso, una delle voci indubbiamente più rilevanti, anche per la sua collaborazione professionale ed editoriale<sup>34</sup> con Edmund Husserl, è quella di Ludwig Landgrebe. Allievo ed assistente del fondatore della fenomenologia negli anni friburghesi, Landgrebe, partito da posizioni tendenti all'idealismo e sostanzialmente conformi a quelle del programma fenomenologico maturo, si orientò dopo la morte del maestro verso una progressiva reinterpretazione della fenomenologia, mediata proprio dalla questione della storicità (oltre che dal proficuo contatto con la filosofia diltheyana e con quella heideggeriana). Fu appunto «privilegiando la produzione husserliana successiva alla prima guerra mondiale (...) e specialmente *Die Krisis*»<sup>35</sup> che Landgrebe giunse a problematizzare le istanze trascendentali della fenomenologia.

Nelle riflessioni di Landgrebe, in cui interviene anche l'interesse per la filosofia della storia e per le sue declinazioni classiche nell'epoca moderna, viene tematizzata

---

<sup>33</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 3/4 (1949), pp. 280-316.

<sup>34</sup> Soprattutto, ma non solo, per la stesura e pubblicazione di *Erfahrung und Urteil*, Academia/Verlagsbuchhandlung, Prag 1939.

<sup>35</sup> G. Forni, prefazione a L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1968, trad. it. *Fenomenologia e storia*, Il Mulino, Bologna 1972, p. XI.

essenzialmente la tensione fenomenologica fra idealismo e realismo, istanza eidetica e fatticità della storia, cioè il vettore fondamentale su cui si muove gran parte della letteratura critica incentrata sull'ultimo Husserl. In questa stessa direzione occorre menzionare anche il valore centrale delle opere husserliane degli anni Venti e Trenta - e in particolare proprio della *Crisi delle Scienze Europee* - per quella ricezione della fenomenologia che ebbe un discreto seguito nell'Italia fra gli anni Cinquanta e Sessanta.

La cosiddetta «seconda ondata di studi husserliani»<sup>36</sup> (succeduta a quella dei tardi anni Venti, della quale fu protagonista Antonio Banfi) pur nella molteplicità degli accenti e nella varietà delle interpretazioni<sup>37</sup>, ebbe il suo nucleo fondamentale nella contaminazione delle categorie husserliane con il pensiero dialettico di matrice hegelomarxiana. Soprattutto in Enzo Paci, principale animatore e artefice di tale linea interpretativa, i temi della storia e della teleologia agiscono da mediatori per la costruzione di una lettura della *Crisi* come testo "fatale", umanisticamente ed esistenzialmente connotato<sup>38</sup>. Il tentativo paciano di saldatura "estrinseca" fra pensiero fenomenologico e marxismo è incorso in numerose critiche e perplessità. Tuttavia, per quanto sia stato obiettato che proprio una così forte caratterizzazione radicale e futurologica dell'ultima opera di Husserl abbia compromesso, almeno in Italia, l'apertura di uno spazio ermeneutico comune, ancorando l'interpretazione della *Crisi* a uno specifico clima culturale<sup>39</sup> (la prefazione di Paci alla terza edizione italiana del testo, considerata il "manifesto" di tale orientamento critico, è del 1968), è degno di nota come proprio tale tentativo abbia contribuito a far emergere quei temi etici e filosofici che costituiscono, in buona parte, la novità della *Crisi* e che Mario Signore prenderà nuovamente ad oggetto nel 1985, nel volume collettaneo di studi sull'opera da lui curato<sup>40</sup>.

A richiamare l'attenzione sullo statuto "anomalo" delle considerazioni storiche della *Crisi* è anche uno dei più lucidi critici husserliani, Klaus Held. Secondo Held,

---

<sup>36</sup> Cfr. E. Paci, *Nota introduttiva* a AA.VV., *Omaggio ad Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 6.

<sup>37</sup> Cfr. F. Buongiorno, *Husserl in Italia (1955-1967)*, in «Il cannocchiale», 1, 2011, p. 79 sgg.

<sup>38</sup> Il testo in cui tale analisi viene fatta oggetto di trattazione sistematica è E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963.

<sup>39</sup> È l'opinione, ad esempio, di F. S. Trincia, in *Guida alla lettura della Crisi delle scienze europee di Husserl*, Editori Laterza, Lecce 2012, p. 192 sgg.

<sup>40</sup> Cfr. M. Signore (a cura di), *Husserl. La «Crisi delle scienze europee» e la responsabilità storica dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 1985.

infatti, è la natura stessa della fenomenologia in quanto indagine trascendentale che conduce, inevitabilmente, ad un'istanza di legittimazione di essa nei confronti dell'atteggiamento naturale (e dunque anche nei confronti della considerazione scientifica del mondo, sua prosecuzione) che viene esplicitata, e può essere esplicitata, come legittimazione in senso storico.

È dunque un motivo evolutivo interno al pensiero husserliano stesso a determinarne il progressivo avvicinamento alla storia; una tesi, questa, di centrale importanza, non circoscritta al solo Held<sup>41</sup> (è citata anche da Derrida nel suo contributo giovanile sul problema della genesi e della storia nella fenomenologia)<sup>42</sup>. Held si serve, nel suo saggio in merito<sup>43</sup>, del confronto con gli esiti heideggeriani della diagnosi di "crisi delle scienze" e di decadenza dell'Europa per mettere in luce un altro grande tema fenomenologico, quello della libertà dell'uomo storico (del fenomenologo) intesa come possibilità volontaria di mettere in atto la riduzione trascendentale.

Naturalmente, nella *Crisi* non compare alcuna trattazione positiva ed esplicita su una strada di possibile riscatto dalla "stanchezza" della ragione europea e dal fraintendimento naturalistico in cui sono incorse le scienze e la tecnica: lo statuto stesso di una potenziale scienza del mondo-della-vita, di un nuovo inizio della fenomenologia come *strenge Wissenschaft* è ampiamente controverso.

Su simili difficoltà teoretiche dell'ultima fenomenologia e su un tentativo di esplicitazione filosofica di esse si concentra il saggio del 1974 di David Carr<sup>44</sup>, che si configura come uno dei momenti ineludibili per una ricostruzione della fortuna critica del problema storico in Husserl. Carr affronta la questione della storicità fenomenologica partendo da uno stile interpretativo tendenzialmente neutro, e certamente ben lontano da certe torsioni di Paci.

Una volta richiamati alcuni guadagni teorici trasversalmente accolti dalla critica (la peculiarità delle considerazioni storiche della *Crisi*, il valore introduttivo e innovatore del testo) Carr prosegue la sua analisi enucleando "genealogicamente" quegli

---

<sup>41</sup> Compare, ad esempio, anche in D. Carr, *Phenomenology and the problem of history*, Northwestern University Press, Evanston 1974, p. XXIV.

<sup>42</sup> Cfr. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, trad. it. *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Editoriale Jaca Book, Milano 1992, p. 73 sgg.

<sup>43</sup> Cfr. K. Held, *La diagnosi fenomenologica dell'epoca presente in Husserl e Heidegger*, in M. Signore (a cura di), *Husserl*, op. cit., pp. 125-142.

<sup>44</sup> Cfr. D. Carr, op. cit.

elementi interni alla fenomenologia che, a suo parere, hanno determinato la spinta dinamica verso una maturazione in senso storico del pensiero husserliano<sup>45</sup>. Tali elementi sono identificabili rispettivamente nella svolta genetica della fenomenologia del 1929 con le considerazioni sulla temporalità e processualità della coscienza trascendentale, e nel tema dell'intersoggettività, che ha nella quinta *Meditazione Cartesiana* una delle sue formulazioni determinanti. Sulla base della dialettica risultante dalla combinazione di tali dati teorici si costruisce, secondo Carr, un'articolazione in senso storico delle funzioni della coscienza: il centro dell'analisi fenomenologica si sposta dall'oggetto intenzionato in quanto noema all'orizzonte ad esso retrostante e sempre passivamente sintetizzato con operazioni non tematiche, ancorate nella temporalità; d'altra parte, nel cuore del problema del solipsismo e della "sfera di proprietà" (*Eigenheit*) dell'io trascendentale si innesta la costituzione dell'*alter ego*, che dunque situa l'intersoggettività ad un livello pressoché originario dell'analisi fenomenologica.

È, insomma, il problema della *Lebenswelt* con le sue conseguenze filosofiche a rappresentare il fine teorico dello studio di Carr, che non a caso ha proprio nella *Crisi delle scienze europee* il suo perno<sup>46</sup>. Nel testo della *Crisi* Carr individua quella che egli definisce come "riduzione storica" (*historical reduction*), che si aggiunge e si intreccia con la riduzione eidetica e trascendentale, approfondendo ma anche problematizzando la trama fenomenologica del mondo-della-vita.

Ed è proprio, in ultima istanza, sulla problematicità della nozione di *Lebenswelt* e sugli assestamenti filosofici che essa determina che un'analisi della storicità della fenomenologia deve concentrarsi per dare compiutamente ragione del tema storico.

---

<sup>45</sup> «There are two themes in Husserl's phenomenology who can be said to have "resulted" in the late "historical turn"(...)» (cfr. D. Carr, op. cit., p. 68).

<sup>46</sup> Oltre ad essa, Carr tiene presente da vicino anche *Erfahrung und Urteil*, considerato come il luogo in cui vengono predelineate e articolate alcune delle tematiche centrali della *Crisi*.

Seconda sezione. *Analisi del tema storico da "Philosophie als strenge Wissenschaft" alla "Krisis"*

#### **4.** **La critica al naturalismo e allo storicismo in *Philosophie als strenge Wissenschaft***

L'articolo del 1911, pubblicato sulla rivista *Logos* dietro invito di Rickert, è stato a ragione considerato come un manifesto programmatico della fenomenologia: in esso, infatti, non viene solo condotta una serrata polemica con le contemporanee tendenze filosofiche, ma trova posto una vera e propria rivendicazione di dignità e validità teoretica per il metodo fenomenologico, nuovo iniziatore della filosofia come scienza rigorosa. Risulta decisivo, a questo proposito, chiarire precisamente quali caratteristiche e peculiarità presenti l'ideale scientifico che Husserl propone, perché è appunto attorno ad esso che si strutturano le critiche al naturalismo e allo storicismo che compongono le due sezioni del saggio.

Sarebbe scorretto, infatti, misurare la scientificità cui mira la fenomenologia sul modello della scienza convenzionalmente intesa - cioè la scienza, o meglio le scienze, in senso positivo ed esatto. Lo standard metodologico ed epistemico rappresentato dalle moderne scienze esatte (una su tutte, la matematica) è, indubbiamente, un elemento teorico ben presente, e anzi spesso determinante, nella riflessione husserliana. Fin dalle *Ricerche logiche* e dalle lezioni del 1907 sull'*Idea della fenomenologia* la relazione con le scienze è informata a un principio di complementarietà tendenzialmente armonico, che ascrive alla fenomenologia una funzione di guida, sistematizzazione e perfezionamento dei risultati teoretici delle singole scienze. Tuttavia, la riflessione

fenomenologica si mantiene, nella sua essenza, fundamentalmente distinta da esse, ed è proprio in *Filosofia come scienza rigorosa* che si possono rinvenire delle professioni esplicite di tale divergenza. Se è innegabile, infatti, che le scienze moderne possono vantare un metodo deduttivo rigoroso che consente loro di procedere apoditticamente, costruendo sopra risultati stabilmente acquisiti, ad esse manca tuttavia una comprensione essenziale della loro funzione. Questo riconoscimento della non autosufficienza teoretica della scienza è lo stesso che costituirà la base delle argomentazioni della *Crisi*, sebbene il testo del 1911 possa, ad una superficiale lettura, apparire privo di quella tensione etica ed esistenziale che contrassegna, invece, l'opera della maturità. Al livello di *Philosophie als strenge Wissenschaft* l'attenzione polemica è incentrata sull'ingenuità della riflessione scientifica nel suo atteggiamento nei confronti del proprio oggetto di ricerca - un atteggiamento che sarà qualificato nelle *Ideen* come "atteggiamento naturale". Per esse, infatti, la natura esiste semplicemente e immediatamente, è ovviamente disponibile all'indagine scientifica in quanto oggetto spazio-temporale, fisico-biologico. Proprio questa sua caratterizzazione non problematica impedisce alle scienze di essere rigorose fino in fondo, e sostiene l'indebita estensione della determinazione naturalistica ad ogni aspetto del reale. L'esito di tale applicazione pervasiva del presupposto della spazio-temporalità è la naturalizzazione della coscienza, per Husserl epitome del fraintendimento complessivo e fondamentale in cui incorrono le scienze - e, segnatamente, la psicologia sperimentale, che finisce per ridurre le datità coscienziali a operazioni fisiologiche. Il deficit di scientificità individuato nella valutazione del metodo della psicologia non dipende, secondo Husserl, da un'applicazione inadeguata o incompleta delle categorie con cui essa opera, ma dall'accettazione acritica delle categorie stesse, dal loro utilizzo irriflesso («Ma può avere pretesa di esattezza una psicologia che lascia senza definizione scientifica ed elaborazione metodica quei concetti che determinano gli oggetti della sua ricerca?»)<sup>47</sup>. È l'ideale fenomenologico della *Voraussetzungslosigkeit* che agisce come filtro per la scientificità: in questo senso, l'unica scienza che vi tenga fede, l'unica scienza in senso rigoroso, non può essere altro che la fenomenologia.

---

<sup>47</sup> *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1987, pp. 3-62; trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma 2005, p. 39.

Dunque, ad essere indagati fenomenologicamente non saranno i fatti né gli oggetti empirici nelle loro qualità specifiche (tra le quali vi sono la causalità e la misurabilità): al centro di tale ricerca stanno invece i *modi di dati* (*Gegebenheit*) di quegli stessi oggetti, le forme essenziali e le leggi apriori che sono sottese alla possibilità pura del loro apparire. È chiaramente esclusa, in questo senso, ogni forma di spiegazione evolutiva della conoscenza, ogni genesi empirica dei significati, e allo stesso modo ogni fraintendimento psicologista o antropologico della coscienza (non a caso Husserl richiama più volte, nel corso dell'argomentazione di *Philosophie als strenge Wissenschaft*, le affermazioni contenute nelle *Ricerche Logiche*). Emerge così un'ulteriore, decisiva caratterizzazione della scientificità rigorosa come viene definita nell'articolo del 1911: la necessità della natura *eidetica* della fenomenologia. Il vissuto intenzionale non è analizzato nella sua natura contingente, particolare. Nessuna forma di introspezione ha il valore di certezza e definitività offerto dalla *Wesensschau*, la «visione d'essenza», l'intuizione pura. Il dato reale, concreto, è in questo senso tanto indifferente per la determinazione scientifica dell'*eidos* quanto lo è il fatto storico. Solo una scienza eidetica, rivolta alla legalità essenziale dei fenomeni, può ambire a realizzare quella costruzione apodittica del sapere che mancava alla scienza (per via della sua ingenuità) e, soprattutto, alla filosofia, ridotta a una lunga serie di tentativi falliti.

*La filosofia come scienza rigorosa* (così come il primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura*, di due anni successivo) ci presenta un'immagine della scienza autentica il cui tenore veritativo è determinato sostanzialmente dall'assenza pressoché totale di commercio col mondo storico-sensibile oggettivamente inteso<sup>48</sup>. In questo senso è interessante osservare il parallelismo critico che Husserl istituisce fra naturalismo e storicismo. All'inizio della seconda sezione dell'articolo egli afferma che lo storicismo, pur non naturalizzando la coscienza, compie un errore analogo a quello delle scienze oggettivistiche: esso, infatti, «prende posizione nella sfera dei fatti concernenti la vita empirica dello spirito, e, nella misura in cui pone quest'ultima in maniera assoluta (...) sorge un relativismo che rivela la sua stretta parentela con lo psicologismo naturalistico»<sup>49</sup>. È indubbio che Husserl abbia accusato il pensiero

---

<sup>48</sup> *ibid.*, p. 90: «L' "idea" della scienza è un'idea sovratemporale, nel senso che non è limitata da alcuna relazione allo spirito di un'epoca».

<sup>49</sup> *ibid.*, p. 71.

storicista di andare incontro a una inevitabile deriva scettica, esito che risulterebbe necessario, secondo il fondatore della fenomenologia, assumendone coerentemente e fino in fondo le premesse<sup>50</sup>. La filosofia della *Weltanschauung*, argomenta Husserl, ricava dal dato storico della sterminata pluralità ed eterogeneità delle formazioni spirituali il principio generale dell'incommensurabilità reciproca delle epoche; esso finisce per annullare, nel divenire della successione storica, ogni guadagno veritativo sovratemporale, ogni legge universale della conoscenza e del valore. All'ideale della verità apodittica, da costruire in un processo e in un orizzonte infinitamente perfettibile, sostituisce quello della sapienza (*Weisheit*) della cultura in cui si è immersi. Husserl parla in questo senso di una «valentia» dell'uomo colto, nel senso di una superiore saggezza pratica, estetica e assiologica. Da una parte, pertanto, un compito infinito, per essenza impersonale, collettivo e disinteressato (quello della scienza); dall'altra, la cornice finita della virtù personale e temporalmente individuata.

Non sembra esserci spazio, dunque, per una conciliazione dell'istanza di rigore del metodo fenomenologico con quella della considerazione storicista del mondo, imperniata (almeno nella declinazione che Husserl ha in mente come obiettivo polemico) sulla processualità e sulla particolarità dell'esistenza storica quali unici metri di giudizio teoretico o valoriale. Il fine della scientificità filosofica appare respingere in modo radicale ogni orientamento o metodologia teorica che si ancorino ai fatti reali quale base dimostrativa. *Philosophie als strenge Wissenschaft* delinea una dicotomia netta e filosoficamente significativa tra fatto ed idea: partendo dalla fatticità, infatti, si giunge solo alla fatticità, e l'esperienza non può giudicare l'essenza, ma solo esserne giudicata<sup>51</sup>. La separazione che Husserl opera tra questi due livelli chiarisce le ragioni dell'illegittimità della pretesa storicista di dedurre la relatività del significato dalla sua pluralità storica.

Tuttavia, è opportuno evidenziare come quella visione del mondo scettica che deriverebbe dallo storicismo (nei termini in cui Husserl lo critica nel saggio del 1911) risulti essere, ad un esame più attento, la conseguenza, e non la causa del rifiuto fenomenologico delle sue posizioni. Lo storicismo non è criticato per la sua attenzione

---

<sup>50</sup> Cfr. E. Garin, *Lo storicismo del Novecento (materiali per una definizione)*, Sansoni, Firenze 1983, p. 9.

<sup>51</sup> Cfr. PSW, cit., p.77: «Ma da ragioni storiche possono essere tratte soltanto conseguenze storiche. Voler giustificare o confutare idee tramite fatti è un'assurdità».

privilegiata nei confronti del problema della storia umana in quanto mondo storico, né, in senso stretto, per le sue ricerche sulla natura delle produzioni spirituali e culturali. Anzi, tali analisi appaiono ad Husserl preziose e necessarie nei loro risultati. La ragione fondamentale della posizione critica della fenomenologia verso lo storicismo è da ricercarsi nell'oggettivismo metodologico di quest'ultimo in relazione alla fatticità. Il fatto, cioè, è assunto nella ricerca storicista come un assoluto, come l'unità di base di ogni teoresi: è una forma di positivismo ingenuo (collocato, però, nell'ambito della storicità) a determinare, dal punto di vista fenomenologico, l'inadeguatezza scientifica dello storicismo. Husserl definisce questo atteggiamento, con un sintagma divenuto celebre, "pregiudizio del fatto". È, in definitiva, la parentela di fondo col naturalismo a squalificare euristicamente la proposta storicista: laddove il naturalista, col suo atteggiamento ingenuamente oggettivante, ascrive a ogni dato reale o psichico una natura fisica, lo storicista (così come Husserl lo descrive) assume come elemento teoreticamente ultimo il fatto temporalmente individuato, oltre il quale egli non intende né può risalire.

Eppure esistono ragioni valide per ridimensionare, almeno in una direzione specifica, il parallelismo fin qui analizzato. La naturalizzazione della coscienza, infatti, paradosso ultimo della ragione ingenuamente scientifica, rappresenta per il fenomenologo un problema da superare, tramite una reimpostazione e una trasvalutazione complessiva della visione oggettivista del mondo. D'altro canto, invece, la ricerca storica non denatura irreversibilmente il proprio oggetto; ne assume solo come ovvia una configurazione metodologicamente imperfetta, incentrata, come si è visto, solamente sulla sua fatticità. Ma quest'ultima non esaurisce, nella prospettiva della fenomenologia, il problema rappresentato dal mondo storico.

Esso appare, almeno al livello delle riflessioni del 1911, fenomenologicamente nullo in ordine alle sue determinazioni esteriori, empiriche; la tradizione, considerata da un punto di vista meramente cronachistico (quello degli "storici antiquari", per utilizzare un'espressione nietzscheana), non ha valore per la ricerca husserliana. Tuttavia, la storia non scompare perciò del tutto dalla considerazione della fenomenologia: essa rimane, anzi, un campo che, pur analizzato solo marginalmente fino agli anni Trenta, riveste per l'approfondimento della ricerca fenomenologica un'importanza non trascurabile. Non

bisogna dimenticare che già dal 1905<sup>52</sup> Husserl rifletteva sulla questione cruciale della temporalità nella quale e attraverso la quale si determinano le operazioni fondamentali della coscienza. L'impostazione generale della fenomenologia poteva essere a quel tempo, come il suo fondatore la classificherà in seguito, di tipo statico; eppure il problema del tempo era già avvertito come potenzialmente discriminante nell'ottica di una descrizione complessiva della coscienza intenzionale, e in nessun luogo Husserl nega che, sebbene i risultati eidetici della prensione d'essenza abbiano valore sovratemporale, la soggettività in cui tali *Erlebnisse* si producono sia essenzialmente caratterizzata dalla temporalità<sup>53</sup>.

Dunque, per quanto complessivamente *Philosophie als strenge Wissenschaft* rappresenti indubbiamente uno stadio della ricerca husserliana in cui lo status definitorio della scientificità è considerato, in senso forte, come eidetico e sovratemporale (*überzeitlich*), il problema delle radici soggettive e coscienziali del tempo e della storia appare essere, se non adombrato, quantomeno implicitamente presentito dalle analisi del 1911. A suffragare quest'ipotesi ermeneutica concorrono le indicazioni storiche evincibili, tra l'altro, dal carteggio che, in quegli anni, Husserl intrattenne con Wilhelm Dilthey (oltre che, più in generale, da una considerazione complessiva del rapporto fra i due).

#### 4.1.

##### *Cenni sul rapporto fra Husserl e Dilthey*

La connessione fra il pensiero fenomenologico e quello storico-ermeneutico riveste un'importanza fondamentale per gli sviluppi complessivi della filosofia del Novecento. Pur partendo da presupposti distinti, infatti, le ricerche husserliane e quelle diltheyane

---

<sup>52</sup> È l'anno in cui, nel semestre invernale a Gottinga, Husserl tenne le lezioni sulla coscienza interna del tempo che furono successivamente rimaneggiate da Edith Stein e pubblicate da Martin Heidegger.

<sup>53</sup> Cfr. in proposito anche P. Ricoeur, art. cit., p. 286: «L'histoire, exclue doublement comme genèse explicative et comme réalité relevant de l'historien et du sociologue, pourrait ressurgir d'une façon plus subtile au coeur même de la conscience transcendente «dans» laquelle se constituent la nature et l'histoire. Cette conscience est encore *temporelle*».

hanno contribuito a costruire una dimensione teorica funzionale proprio all'analisi filosofica della storia nel suo radicamento sui vissuti soggettivi e nelle sue strutture intelligibili, secondo un criterio che esulasse da quello onnipervasivo e onniesplicativo delle scienze naturali. Allo stesso tempo, tuttavia, va ricordato che le divergenze metodologiche e sostanziali che separano la riflessione fenomenologica da quella diltheyana sono numerose e cospicue. La descrizione di tali differenziazioni nei rispettivi itinerari filosofici, così come di possibili intersezioni e sensibilità comuni, sarà effettuata necessariamente a titolo riassuntivo e senza alcuna pretesa dal punto di vista storiografico: il suo andamento è rigorosamente condizionato e limitato dalla prospettiva ristretta alla discussione filosofica sullo storicismo, e finalizzata, nello specifico, a un chiarimento della sua critica da parte husserliana in *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

Dopo aver letto il saggio apparso su *Logos*, Dilthey scrisse a Husserl per specificare dettagliatamente la propria posizione sul tema dello storicismo e del proprio presunto scetticismo. L'analisi husserliana, infatti, ne citava espressamente l'opera come paradigmatica di tale orientamento teorico nel corso della critica alla filosofia della *Weltanschauung* – quella stessa filosofia «relativista» che, secondo il fondatore della fenomenologia, aveva come esito inevitabile la confutazione di se stessa. Dilthey respinse recisamente un simile accostamento: «Io non sono né un filosofo della *Weltanschauung*, né uno storicista, né uno scettico, e *io credo* che l'argomentazione che Lei svolge nel Suo saggio non possa dimostrare che la conseguenza delle mie proposizioni conduce allo scetticismo»<sup>54</sup>.

Le motivazioni che determinano il rifiuto diltheyano nei confronti di una sommaria omologazione della propria ricerca a un generico indirizzo "storicista" (titolo che, come è noto, accomuna terminologicamente gli approcci filosofici più eterogenei, da Meinecke a Croce a Spengler, per citarne solo alcuni<sup>55</sup>) vanno rintracciate nella specificità e nella peculiarità della concezione che Dilthey aveva della storia. È utile ricordarne qui, brevemente, alcuni aspetti generali.

La direzione in cui essenzialmente si mosse la prolifica ricerca diltheyana fu quella di un tentativo di arricchimento e completamento ideale della fisionomia della

---

<sup>54</sup> Cfr. W. Dilthey, *Lettera a E. Husserl*, in E. Husserl, *Briefwechsel*, VI, p. 43.

<sup>55</sup> Cfr., sul tema, E. Garin, op. cit.

ragione umana, incardinandola nel mondo storico. Il criticismo kantiano (ma in un senso analogo si muoverà il neokantismo di Marburgo della seconda metà dell'Ottocento) aveva consegnato al diciannovesimo secolo un modello filosofico di ragione teoretizzante, che lasciava ben poco spazio alla dimensione della singolarità del soggetto conoscente o alla storia considerata globalmente da un punto di vista gnoseologico. Il "punto di vista" non a caso è, nell'unica, breve opera kantiana espressamente dedicata al tema della storia, definito come "cosmopolitico", e il testo stesso non fornisce, al di fuori della cosiddetta «insocievole socievolezza» (*ungesellige Geselligkeit*)<sup>56</sup>, alcun criterio esplicito di legalità e comprensibilità teoretica della storia umana, "*dieser widersinnigen Gange menschlichen Dinge*". D'altra parte, Hegel fece della storia uno degli elementi portanti della propria costruzione sistematica: ma lo fece considerandola, in senso metafisico, come il luogo ideale in cui l'Assoluto, nella sua dialettica necessaria, si dispiega, lasciando in ombra proprio quella determinazione centrale della storicità che in Dilthey diventa oggetto programmatico di ricerca: la connessione vitale singolare e particolare del divenire storico, nei suoi aspetti di irriducibilità ad ogni tipica essenziale e, in parte, di vera e propria dinamica irrazionale. È in questi termini, infatti, che egli critica il fraintendimento hegeliano in un passo della *Costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* dedicato alla ricostruzione tassonomica degli approcci filosofici al tema storico:

Il fatto, l'elemento storico, non può mai venire «metafisicizzato», l'abisso tra esso e le idee non può mai venire colmato mediante una poesia concettuale, l'incondizionato non può essere dissolto nel fluire della storia mediante una sua ideale connessione ottenuta concettualmente.<sup>57</sup>

Tale rifiuto di una comprensione filosofica della storia mediata da elementi, in ultima analisi, ad essa estrinseci può considerarsi come il nucleo fondamentale della considerazione diltheyana del mondo storico. Quella che è stata definita, infatti, come una vera e propria teoria filosofica della storia mira essenzialmente a costruire una

---

<sup>56</sup> Cfr. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in «Berlinische Monatsschrift», 1784, *Viertel Satz*.

<sup>57</sup> Cfr. W. Dilthey, *Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart 1958; trad. it. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1982.

scienza che ne espliciti, più che la ragione globale, la strutturazione nella complessità del mondo spirituale e culturale umano, senza tuttavia ridurre tale complessità ad un'unica cifra ermeneutica metastorica. A costituire l'oggetto privilegiato di tale analisi sono infatti quelle che anche Husserl definisce, nell'articolo su *Logos*, come «formazioni spirituali» nel senso più ampio, e che comprendono l'articolarsi e il sedimentarsi dell'attività dello spirito in una pluralità di forme, dispositivi, tradizioni, simboli, discipline ed istituzioni (in quest'ultimo senso, e solo per analogia generale, tale ambito è assimilabile a quello delineato nella descrizione hegeliana dello spirito oggettivo, che Dilthey stesso richiama). La ricerca diltheyana ambisce così a definirsi come *Geisteswissenschaft* nel senso più proprio e più alto, in quanto capace di sistematizzare e ricomprendere in un orizzonte generale i risultati parziali delle singole scienze dello spirito; ma, soprattutto, essa mira a chiarire la *differentia specifica* di tali scienze rispetto a quelle della natura<sup>58</sup>, sancendo una volta per tutte non solo l'incommensurabilità dei rispettivi metodi, ma anche quella dei loro oggetti, in polemica con la posizione di Windelband. L'analisi della storia come oggetto spirituale è per Dilthey inseparabile da quella del suo radicamento soggettivo nel flusso dei vissuti del singolo: è su tale fondamento empirico-descrittivo che si fonda la spiegazione delle produzioni spirituali, articolata, nelle opere della maturità, secondo il nesso *Erleben-espressione-Verstehen*. L'*Erlebnis*, pertanto, sta, in quanto sua unità vivente e originaria, alla base di quella comprensione simpatetica, interna - il *Verstehen* - che distingue l'intelligibilità (in quanto interpretabilità) degli oggetti spirituali dalla spiegazione esterna e scientifica propria solamente di quelli naturali.

È facile, allora, comprendere le ragioni della dissociazione, da parte di Dilthey, dalle accuse di relativismo filosofico da parte husserliana. L'intera ricerca diltheyana era sostenuta da una tensione ideale verso la fondazione autonoma e metodologicamente rigorosa delle scienze dello spirito, un dato centrale che la critica di Husserl sembrava disconoscere. In seguito alla lettera di Dilthey, tuttavia, ebbe luogo fra i due un interessante scambio epistolare, incentrato, da una parte, sulla precisazione in senso antirelativistico della riflessione storica diltheyana, e, dall'altra, sul tentativo di Husserl di chiarire in termini più definiti i confini della complessa relazione che lega l'essenzialità dei contenuti intenzionali con l'inseparabile processualità storica dei

---

<sup>58</sup> Cfr., a questo proposito, la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* del 1883.

corrispettivi atti noetici della coscienza. Ma, dato il solido impianto eidetico che emerge nel manifesto fenomenologico di *Philosophie als strenge Wissenschaft*, la possibilità stessa di un approfondimento esplicativo radicale delle connessioni storiche della fenomenologia al 1911 appare, se non esclusa, quantomeno compromessa nella sua comprensibilità. La ragione è che le implicazioni e le conseguenze filosofiche ultime dell'analisi di tali connessioni sfuggivano, nella loro complessità, anche a Husserl, come egli stesso ebbe modo di riconoscere in seguito<sup>59</sup>.

Nel corso del carteggio con Dilthey, pochi mesi prima della morte di quest'ultimo, emergono solo alcuni elementi isolati utili ai fini di una completa esplicazione dell'intersezione problematica della fenomenologia con il pensiero storico. Le ragioni filosofiche determinanti per un tale avvicinamento sono, nondimeno, presenti già *in nuce* nell'elaborazione del compito scientifico della fenomenologia così come viene presentato nel contributo husserliano su *Logos*, per quanto potessero essere, all'epoca, celate ed enigmatiche per lo stesso Husserl. È stato osservato, infatti, che «la ricerca eidetica della fenomenologia non esclude le relatività storiche, ma le analizza da un altro punto di vista - non da quello della ragione storica, bensì da quello del soggetto trascendentale»<sup>60</sup>; sebbene, come si è detto,

questa concordanza [con la prospettiva diltheyana] non si manifesta pienamente né nel saggio del 1911 né nelle opere successive (...) e bisognerà attendere fino all'inizio degli anni Trenta per poterla dimostrare fino in fondo. Ritengo cioè che la funzione della storia nelle analisi del cosiddetto «primo» Husserl non sia tanto marcata da essere individuata immediatamente<sup>61</sup>.

Non stupisce, pertanto, che al momento del loro scambio epistolare anche Dilthey nutrisse qualche dubbio sull'affinità di fondo tra il proprio pensiero e quello di Husserl, nel quale, pur apprezzandone la radicalità e l'impegno per una rifondazione della filosofia nel compito dell'emancipazione dall'egemonia teoretica delle scienze naturali, ravvisava però una tendenza metafisica che gli impediva di accettarlo nella totalità delle sue conseguenze.

---

<sup>59</sup> Cfr. E. Husserl, *Lettera a G. Misch (17-IV-1937)*, in E. Husserl, *Briefwechsel*, VI, p. 284.

<sup>60</sup> Cfr. R. Cristin, *Fenomeno storia. Fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey*, Guida Editori, Napoli 1999.

<sup>61</sup> *ibid.*, p. 44.

Dunque, se è indubbio che ad una considerazione generale il saggio husserliano del 1911 appaia ancora fortemente informato ad un ideale di fenomenologia rigorosa legata alla scientificità eidetica in senso antipsicologista, antinaturalistico e antistoricistico, è opportuno sottolineare che nemmeno in tale "prima" fase della sua maturazione il pensiero fenomenologico può essere senz'altro qualificato come storico. La storia viene qui caratterizzata, è vero, essenzialmente come ostacolo a una fondazione apodittica della scienza; è esclusa sia, in senso stretto, in quanto determinazione degli oggetti dell'analisi intenzionale (nel dato dell'aspetto contingente e fattualmente causale dei fenomeni) che in quanto campo autonomo di ricerca nel senso storiografico. E tuttavia il motivo temporale, non ancora compiutamente sviluppato dalla riflessione fenomenologica, agisce come ragione implicita di quell'approfondimento analitico successivo che si incardinerà sul polo originario della coscienza trascendentale e sulla sua funzionalità fondamentale nella costituzione del senso della realtà mondana.

## 5. ***Ideen*: il plesso fatto/essenza**

Complessivamente, ad animare la trattazione dei tre libri delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* - vero e proprio momento cardinale nell'itinerario della fenomenologia - è la medesima istanza fondazionalista che è possibile ravvisare nel saggio del 1911. Anche in *Ideen*, infatti, Husserl mira a delineare i confini e la strutturazione rigorosa della filosofia come scienza autentica, il cui metodo e la cui dimensione non possono essere altro che fenomenologici. La riduzione eidetica, elemento teoreticamente determinante, come è emerso, per la declinazione non-storica dell'ideale scientifico della filosofia, viene posta alla sua base con rinnovata fermezza nell'opera del 1913. Lo standard epistemico ideale, esposto nei primi capitoli introduttivi, è, ancora una volta, quello delle scienze apodittiche, la matematica e la geometria su tutte. Come vedremo, proprio questa preminenza della riduzione eidetica verrà progressivamente diminuendo con l'approfondirsi della riflessione husserliana.

L'intera prima sezione è dedicata, oltre alla descrizione della partizione ontologica regionale, ad una esposizione del profondo iato fenomenologico che divide i fatti dalle essenze, e che innerva complessivamente la valutazione dei differenti metodi scientifici costruiti rispettivamente sugli uni o sulle altre. A fondarsi sulla fatticità e sulla contingenza storica dei dati empirici sono appunto le «scienze di dati di fatto» (*Tatsachenwissenschaften*). Nella loro ineliminabile connessione al dato reale, tali

scienze, pur procedendo a successive generalizzazioni tramite metodologie codificate come il ragionamento induttivo, sono invariabilmente condizionate, nei risultati, dalla natura stessa dell'unità conoscitiva basilare su cui sono costruite: il giudizio empirico. È proprio l'esperire, infatti, l'«atto fondante» per lo scienziato naturalista (*das Erfahren ist für ihn begründender Akt*<sup>62</sup>). In questo senso la portata veritativa delle sue conclusioni è sempre vincolata al medesimo livello epistemico: dal dato di fatto al dato di fatto. Ma non esisterebbe nessuna comprensibilità, anche parziale, degli oggetti individuali e storici senza la loro connessione con l'essenza, senza, cioè, la loro possibile sussunzione tipica in un giudizio eidetico. Appare perciò motivata la relazione di dipendenza strutturale che Husserl ascrive alle *Tatsachenwissenschaften*: esse sono teoreticamente subalterne alle scienze d'essenza, costruite, invece, sulla visione «originariamente offerente» (*originär gebende*)<sup>63</sup> quale unità conoscitiva fondamentale, e pertanto, indipendenti. Ogni dato storico e fattuale è, per esse, scientificamente inesistente: la determinatezza esistenziale, la natura di istanziazione possibile di una specie ideale lo rende qualitativamente indifferente ai fini di una ricerca orientata alla necessità quale valore scientifico. Per il geometra è irrilevante tracciare questa o quest'altra linea empirica: è all'essere per sé del triangolo che è finalizzata la sua analisi, e alle connessioni invariabilmente necessarie del suo *eidōs*. La dimensione storico-empirica appare metodologicamente espunta, ancora una volta, anche nella sua valenza culturale di tradizione:

Per sapere indubitabilmente cosa affermi un assioma matematico, dobbiamo rivolgerci non già ai filosofi empiristi, ma al momento di coscienza nel quale come matematici afferriamo con piena visione le situazioni assiomatiche. (...) Può essere che noi abbiamo ereditato delle disposizioni conoscitive dalle conoscenze delle generazioni passate; ma per la questione del senso e del valore delle nostre conoscenze, la storia di queste eredità è tanto indifferente, quanto lo è, per il valore del nostro oro, la storia delle sue<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlage, Halle 1913, p. 17.

<sup>63</sup> *ibid.*, p. 8.

<sup>64</sup> Cfr. E. Husserl 1913, op. cit.; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi 1950, pp. 96-97.

Husserl ribadisce già dal primissimo paragrafo di *Ideen* quel parallelismo fra le scienze naturali e le *Geisteswissenschaften* che aveva delineato nel saggio del 1911: ad accomunarle nella limitatezza e nell'incomprensione è l'atteggiamento oggettivante, naturalistico con cui considerano i dati empirici. Nell'opera del 1913 la storia, intesa come disciplina umanistica, viene esplicitamente annoverata nella compagine di tali scienze dello spirito "naturalistiche" (assieme, tra l'altro, alle scienze della cultura e alla sociologia): esse sono, complessivamente considerate, tutte scienze «dogmatiche», e, nel suo procedere, la fenomenologia deve accertarsi di non assumere come già dato nessuno dei loro risultati teoretici, a meno di compromettere il proprio essenziale carattere di «purezza»<sup>65</sup>.

Definita in questo senso, la nozione di storicità sembrerebbe non trovare posto nelle analisi husserliane. Il pensiero fenomenologico si muoverebbe, così, in una dimensione di oggettualità ideali, di essenze sovratemporali assolute e necessarie, la cui sistematizzazione in una ontologia complessiva esaurirebbe il compito analitico della filosofia. Se si riducesse a tale statica articolazione, la fenomenologia finirebbe per essere assimilabile alla filosofia matematica teologizzante di Bolzano, e le accuse di realismo platonico, rivolte contro di essa da più parti, troverebbero una solida fondazione. Ma è proprio lo svolgimento successivo delle *Ideen* che apre una nuova dimensione problematica, in cui la tematica temporale e storica, sebbene non preponderante, esercita quella funzione trasformativa e morfologica sulla fisionomia della scientificità fenomenologica che ha costituito il filo conduttore della presente analisi.

### 5.1.

#### *La svolta trascendentale*

Già dalle *Ricerche Logiche* è evincibile che ciò che costituisce l'autentica cifra scientifica del pensiero fenomenologico è la sua radicalità gnoseologica, la sua

---

<sup>65</sup> *ibid.*, p. 181.

vocazione critica rispetto alle facoltà della conoscenza, che si esplica nella interrogazione costante delle datità. Non è la realtà in quanto oggettivamente posta a costituire l'oggetto della riflessione fenomenologica: essa è anzi esplicitamente espunta dal suo metodo. Ciò che determina la peculiarità dell'approccio della fenomenologia è, notoriamente, la sua attenzione al mondo *qua cogitatum*, nel suo essere essenzialmente riferito alla coscienza. È la relazione intenzionale della coscienza al suo oggetto a rappresentare, per Husserl, il campo di ricerca fondamentale. Solo in questo senso è possibile, egli afferma, edificare una psicologia e una scienza che non ingannino se stesse e non producano ulteriori aporie ed enigmi per la ragione.

Il decisivo passo avanti che le *Ideen* compiono nella configurazione complessiva della scienza fenomenologica è dato proprio dall'introduzione di una radicalizzazione ulteriore nell'analisi della coscienza quale polo intenzionale in cui pervengono a chiarezza le determinazioni essenziali dei fenomeni. La riduzione eidetica cui questi ultimi sono sottoposti consente, come emerge in *Philosophie als strenge Wissenschaft*, di ottenere una datità indubitabile, il cui grado di certezza è garantito dal suo carattere necessitante. E tuttavia, fino al 1913, tali datità sono interrogate e tematizzate, tendenzialmente, per se stesse, nel loro contenuto noematico. L'orientamento generale della ricerca fenomenologica è rivolto più agli oggetti intenzionati dagli atti coscienziali che a questi ultimi, e in misura ancora più ridotta alla sorgente fungente originaria degli atti stessi. È lo statuto epistemico e ontologico degli oggetti ideali e dei loro nessi essenziali a costituire, fino alle *Ideen*, il centro della preoccupazione teorica di Husserl, che ambiva essenzialmente a liberarli dalle ristrettezze riduzioniste dell'interpretazione psicologista.

In questa direzione, l'opera del 1913 rappresenta un superamento della stessa riduzione eidetica, data la sua integrazione essenziale con l'*epoché* fenomenologica e la riduzione trascendentale. Quest'ultima consente di pervenire a quello che, a questo livello della riflessione della fenomenologia, Husserl considera come il vero *prius* filosofico - ovvero, com'è noto, quella regione ontologica che fonda, nel loro senso, tutte le altre, costituendo il «residuo fenomenologico» della riduzione operata tramite la messa in parentesi (*Verklammerung*) del mondo e della tesi generale dell'atteggiamento naturale: la coscienza trascendentale pura.

Tale elemento strutturale della fenomenologia, che ne segnerà, da questo momento, la caratterizzazione fondamentale (fino alla *Krisis* essa sarà definita "fenomenologia trascendentale") rappresenta una pietra di paragone basilare per misurarne la posizione teorica rispetto ai poli problematici della scientificità rigorosa, da una parte, e del mondo storico dall'altra. È indubbio che, in questo senso, la determinazione essenziale di trascendentalità della coscienza ne comporti una collocazione fondamentalmente antimondana, irrealista. Sia sul piano ontologico che su quello gnoseologico, come emerge dalla trattazione iniziata nella *Sezione seconda* delle *Ideen*, la coscienza pura è eterogenea rispetto all'intero mondo reale che essa "neutralizza", nella sua ovvietà, con l'*epoché*. È importante osservare che a essere messe «fuori azione» dalla riduzione trascendentale sono anche le essenze (oggettivamente considerate<sup>66</sup>) quali risultati della riduzione eidetica. Naturalmente, la descrizione possibile che si otterrà una volta analizzata la natura di questa coscienza sarà comunque sempre una descrizione in termini eidetici, e mai esperienziali.

Il polo della soggettività trascendentale appare così come luogo della fondazione scientifica ultima della fenomenologia, il «nuovo terreno» la cui esplicitazione essenziale consente un inizio realmente apodittico della filosofia e una critica radicale di tutti i pregiudizi epistemologici invalsi nella considerazione naturale delle scienze fino al momento della sua scoperta. Il guadagno di un nuovo, definitivo fondamento veritativo della ricerca filosofica sarebbe così conseguito, ancora una volta, in forza di un abbandono dell'orizzonte del mondo storico come oggetto di conoscenza, per volgersi invece all'analisi di un elemento, per quanto ad esso intenzionalmente legato, definibile, in senso stretto, come extramondano. È vero, come è stato sottolineato, che anche nella "regione" della coscienza trascendentale persiste una caratterizzazione, se non storica, quantomeno temporale: in essa gli atti intenzionali fungenti si susseguono secondo un prima e un dopo, un passato, un presente e un futuro. Ma è altrettanto importante notare da una parte, con Ricoeur, che tale temporalità «non è ancora una storia»<sup>67</sup>, e, dall'altra, con Dilthey<sup>68</sup>, che la fenomenologia rende conto degli oggetti

---

<sup>66</sup> *ibid.*, p. 117: «queste sfere d'*Erlebnisse* sono proprio quelle da cui, grazie al nuovo atteggiamento, può scaturire il nuovo territorio. (...) invece di mantenere lo sguardo su queste sfere, noi ce ne allontanavamo e cercavamo i nuovi oggetti nei domini ontologici dell'aritmetica, della geometria e simili, dove non c'era sicuramente nulla di veramente nuovo da conquistare».

<sup>67</sup> Cfr. P. Ricoeur, art. cit., p. 287.

<sup>68</sup> Cfr. G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Cohen, Bonn 1930, p. 136.

della sua riflessione sempre e solo in termini eidetici, finendo per sostituire al dinamismo reale del flusso storico degli *Erlebnisse* la sua ipostatizzazione in un concetto fisso e statico («In luogo del flusso della vita, sempre diverso e sempre nuovo, stanno le essenze e le idee costituentisi nella coscienza pura e fra di esse quella del proprio stesso fluire (...) in luogo dello scorrere concreto della vita sta l'idea rigida del flusso»<sup>69</sup>).

Un ulteriore aspetto fondamentale della considerazione fenomenologica della temporalità nelle *Ideen* concerne gli atti intenzionali della coscienza. La loro struttura è analizzata meticolosamente sia in senso intensivo, secondo la trattazione svolta nella terza sezione (riguardante l'articolazione degli *Erlebnisse* intenzionali di coscienza negli elementi dell'azione noetica morfologica e del noema iletico «irreale») sia in senso estensivo, come sistematizzazione organica degli oggetti possibili di tali atti in una tipica ontologica regionale materiale e formale. Nel loro essere ricondotti alla "regione" essente in senso assoluto della coscienza trascendentale, gli atti intenzionali sono dunque, come si è visto, collocati, in quanto fungenti *Erlebnisse*, nello scorrere del tempo dell'io puro, con uno scarto teorico certamente sostanziale rispetto, ad esempio, all'ottica strettamente eidetica di *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

E tuttavia, almeno all'altezza del primo libro di *Ideen* del 1913, tali *Erlebnisse* intenzionali sono considerati come singole unità pressoché indivisibili, discrete, al cui interno, alla singolarità del significato noematico, corrisponde un'analogia singolarità "atomica" dell'atto noetico. È vero che, nell'essere-rivolto-a della coscienza all'oggetto, quest'ultimo non compare certo singolarmente in un campo isolato, ma è sempre intenzionato come polo focale, sul cui sfondo permangono, come possibilità esperienziale, altri oggetti. Tale sfondo non-tematico, però, non è ancora oggetto di analisi intenzionale costitutiva nei termini in cui lo sarà nelle opere della tarda maturità. Allo stesso tempo, all'interno dei confini dell'atto coscienziale che si dirige sull'oggetto-noema, il divenire temporale è escluso (se non nei termini dell'intenzione vuota cui perviene un «riempimento» [*Erfüllung*]), e la successione degli *Erlebnisse* intenzionali rende conto delle operazioni noetiche solo separatamente, in una sequenza parcellizzata. La fenomenologia, insomma, si colloca ancora in quella prospettiva che Husserl stesso

---

<sup>69</sup> Cfr. L. Landgrebe, *Il problema della storicità della vita e la fenomenologia di Husserl*, in L.Landgrebe 1972, op. cit., p. 15.

definirà, in seguito, come «statica», e che – pur approfondendo il livello dell'analisi essenziale dei fenomeni con la scoperta della "regione" pura della coscienza trascendentale – ne lascia in ombra il radicamento più profondo nel divenire intenzionale.

È degno di nota che, come è già stato parzialmente segnalato, Husserl stesso fosse in parte consapevole di questa dimensione di potenziale approfondimento dell'operatività coscienziale in senso temporale, e di come questa stessa dimensione rappresentasse, per la solidità apodittica della fenomenologia quale al tempo la concepiva, un elemento potenzialmente destabilizzante. Nel § 81, dopo aver tracciato una distinzione fra il tempo «cosmico», oggettivamente inteso, e il tempo che pertiene invece alla sfera immanente degli *Erlebnisse* quale loro «forma unitaria» (*einheitliche Form*)<sup>70</sup> – riconoscendo, in questo senso, la permanenza di una dimensione essenziale di temporalità non misurabile nella regione della coscienza trascendentale – Husserl fa le seguenti considerazioni:

Il tempo è, del resto (...) un titolo per una *sfera di problemi* completamente chiusa, e di eccezionale difficoltà. Si vedrà come la nostra esposizione in certo modo abbia fin qui taciuto una intera dimensione (...) L'«assoluto» trascendentale che abbiamo raggiunto per mezzo delle riduzioni in verità non è l'ultimo, ma è qualcosa che a sua volta si costituisce, avendo la sua sorgente originaria in un ultimo e vero assoluto. Per fortuna possiamo lasciar fuori dalle nostre analisi preparatorie, senza comprometterne il rigore, gli enigmi della coscienza del tempo<sup>71</sup>.

Dunque, la ricerca fenomenologica di *Ideen* lascia programmaticamente fuori dal proprio panorama teorico l'«ultimo e vero assoluto» della costituzione temporale della coscienza. Allo stesso tempo, essa pone questa stessa coscienza pura, trascendentalmente ridotta, come fondamento assoluto e indubitabile del senso costitutivo del reale. Nell'immanenza di tale coscienza le datità originarie possiedono un grado di certezza massimo, superiore a quello della realtà esperita o giudicata in senso

---

<sup>70</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideen*, op. cit., p. 161.

<sup>71</sup> Cfr. E. Husserl, *Idee*, trad. it. cit., pp. 254-255.

oggettivo<sup>72</sup>. Husserl parla, relativamente al valore veritativo della visione originariamente offerente, di un suo «diritto originario» (*Urrecht*).

La fenomenologia ha così trovato, nell'assolutezza della dimensione trascendentale della coscienza, un *prius* originario. Esso consente di dare ragione in prima istanza, come si è visto, della costituzione della totalità delle sfere regionali dell'essere. Tale costituzione non è da intendersi nel senso della produzione ontologica, sebbene molti, anche fra i suoi primi allievi<sup>73</sup>, la stigmatizzarono in quanto svolta idealistica. Inoltre, la fondazione trascendentale rende conto anche della legittimità della funzione-guida della fenomenologia rispetto alla totalità delle altre scienze «dogmatiche».

Che questa acquisizione di legittimità e questo primato scientifico siano stati guadagnati al prezzo dell'esclusione di una intera sfera teoretica, e che quella stessa coscienza trascendentale che funge come costitutiva sia, per ammissione di Husserl stesso, a sua volta costituita temporalmente tramite operazioni profonde che egli rinuncia a spiegare, è un fatto che non può non considerarsi fondamentale per determinare i presupposti filosofici che sorreggono l'ideale fenomenologico di scientificità.

## 5.2. Una «costruzione del mondo spirituale»: *Ideen II*

È stato osservato che, nella considerazione dell'immagine delle scienze e dei loro rapporti che viene delineata in *Ideen I*, la totalità delle *Geisteswissenschaften* (ivi compresa la storia in quanto disciplina) sia, dal punto di vista della fenomenologia, considerata inadeguata al fine di una restituzione metodologicamente e sostantivamente scientifica del mondo storico e spirituale. Le scienze dello spirito venivano squalificate

---

<sup>72</sup> *ibid.*, § 46.

<sup>73</sup> Nello specifico, i fenomenologi del circolo di Gottinga, che comprendeva, fra gli altri, Scheler e Reinach.

scientificamente, in questo senso, perché il loro approccio a tale realtà rimaneva dogmaticamente e riduzionisticamente ancorato al dato di fatto, finendo per assimilarle alle scienze naturali.

Un simile declassamento epistemologico delle *Geisteswissenschaften* non equivale, tuttavia, a un parallelo declassamento fenomenologico del loro oggetto, il cosiddetto "mondo spirituale" quale campo di analisi scientifica. In una prospettiva radicalmente eterogenea – quale è quella derivante dalle riduzioni eidetica e trascendentale – tale oggetto può essere di nuovo analizzato fenomenologicamente sulla base della sua considerazione sotto un «segno mutato», ovvero come regione ontologica scientificamente perveniente all'evidenza nella sua natura di correlato oggettivo dell'intenzione coscienziale pura.

*Ideen I*, opera incentrata sulla descrizione della metodologia, della struttura e della finalità delle operazioni dell'io quale esito della riduzione trascendentale, non prendeva direttamente a tema tale ricostruzione oggettuale delle sfere mondane naturali e spirituali quali correlati di coscienza. Tale analisi è invece condotta, nelle sue linee generali, nel *Libro secondo* delle *Ideen*, rimasto non pubblicato mentre Husserl era ancora in vita e organizzato sistematicamente, a partire dai manoscritti husserliani, da Edith Stein e Ludwig Landgrebe. Il secondo capitolo della Sezione Terza si intitola, significativamente, «Costruzione del mondo spirituale»<sup>74</sup>. In essa trovano una loro prima sistemazione embrionale alcuni di quei concetti che saranno determinanti per gli sviluppi «genetici» successivi della fenomenologia, quali il «mondo circostante» dell'io spirituale e la sua relazione con le altre soggettività.

È bene precisare, tuttavia, il senso specifico in cui è da intendersi il fine di tale costruzione, per appurarne i confini e le implicazioni. Sebbene *Ideen II* miri a individuare con chiarezza la differenza specifica della sfera spirituale da quella della natura oggettivamente intuita, in nessun caso le caratteristiche di questo compito possono essere confuse con quelle che esso assume nell'intenzione di Dilthey, del quale, pure, Husserl riconosce i «meriti imperituri»<sup>75</sup>. Nella riflessione diltheyana, infatti, il fondamento ultimativo dell'essenza peculiare delle produzioni spirituali stava nel flusso

---

<sup>74</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Kluwer Academic Publishers, The Hague 1952; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo, Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 1965, p. 177.

<sup>75</sup> *ibid.*, p. 178.

vivente degli *Erlebnisse* concreti, psicologici. Era, in ultima istanza, in essi che andava ricercata sia, in senso ontologico, la base empirica del mondo storico, sia, in senso gnoseologico, la radice originaria di quella speciale comprensibilità (il *Verstehen*) degli oggetti spirituali che si produceva col riviverli (*Nacherleben*) internamente. In ragione di questa fedeltà teoretica al dato reale della mobilità della vita spirituale soggettiva, cui corrisponde, come si è visto, la dinamicità irriducibile della storia, era per Dilthey impossibile tentare di ricavare da essa categorie metatemporali o tendenze generali, se non al prezzo di un grave fraintendimento filosofico.

Husserl, pur riconoscendo il merito delle analisi diltheyane, costruisce la sua descrizione del mondo spirituale e culturale mantenendone ben ferma la connotazione di regione essenziale fondata dalla coscienza. La specificità di tale mondo è analizzata nei soli termini della sua datità essenziale ad un io che è certamente ben lontano dal soggetto empirico-concreto di Dilthey.

Allo stesso tempo, però, vi sono anche elementi significativi che consentono, se non un accostamento, perlomeno la possibilità di una messa in risonanza dell'immagine husserliana mondo storico con quella che è delineata complessivamente nelle opere di Dilthey. Infatti, per quanto Husserl parli dei mondi naturale, psicologico e spirituale come di regioni ontologiche essenziali (e tanto più essenziali quanto più ampia è la loro generalità), il loro valore filosofico non è, in senso stretto, ontologico, e non implica pertanto una loro reificazione. La problematica relazione dell'ontologia alla fenomenologia rappresenta un complesso nodo critico che sarebbe impossibile esaurire tematicamente qui. Ma un'indicazione di massima per la loro distinzione ci viene fornita da Husserl nel *Manoscritto del 1912*<sup>76</sup>, che rappresenta il primo abbozzo delle *Idee II* e che riassume a grandi linee le tematiche in esso contenute.

Nel definire, in questo breve testo, le ragioni filosofiche della divergenza dell'approccio fenomenologico da quello ontologico<sup>77</sup>, Husserl affronta un tema cruciale, quello della mobilità e del divenire nella correlazione coscienziale noesi-noema. Sarà nella direzione di un approfondimento e di un chiarimento delle molteplici conseguenze che tale tema comporta che si produrrà quel passaggio, qui solo brevemente adombrato, dalla fenomenologia «statica» a quella «genetica». Questo

---

<sup>76</sup> *ibid.*, p. 495.

<sup>77</sup> Con «approccio ontologico» ci si riferisce qui all'accezione tradizionale del termine e non a quella heideggeriana.

passaggio, com'è noto, rappresenta uno spartiacque determinante per la definizione del valore stesso della fenomenologia, e in esso si annuncia quella sensibilità storicizzante che diventerà, poi, preoccupazione conclamata nella *Crisi delle scienze europee*. La sua analisi, in questo contesto, appare ancora più rilevante se si considera che è proprio a partire dall'approfondimento genetico della fenomenologia che il suo fine scientifico si modifica progressivamente fino ad assumere quella configurazione polivalente e complessa che emerge dalla *Crisi*.

Al punto 6 ("Significato del problema della costituzione; fenomenologia e ontologia") del *Manoscritto del 1912* Husserl scrive:

In sé, l'ontologia non è fenomenologia. (...) L'ontologia prende le unità nella loro identità e per la loro identità, come se fossero un che di saldo e definito. La considerazione fenomenologico-costitutiva prende le unità nel loro flusso, come unità di un flusso costitutivo, persegue i movimenti, i processi (...) Questa considerazione è in certo modo cinetica o «genetica». (...) Ogni unità della conoscenza, specialmente ogni unità reale, ha la propria «storia» (...), una propria teleologia immanente<sup>78</sup>.

Come è stato osservato in precedenza e come emerge anche dalla trattazione di *Ideen I*, Husserl non proseguì immediatamente l'analisi in direzione genetica. Le conseguenze ultime di tale analisi risulteranno, infatti, nella tematizzazione della sintesi passiva e della predelineazione induttiva, non-tematica, dell'orizzonte mondano, e, da ultimo, nel concetto spinale di *Lebenswelt*. Non a caso Fink sostenne che il tema fondamentale della ricerca fenomenologica fu, ultimativamente, proprio quello del mondo.

Le *Ideen* (e segnatamente *Ideen I*) ci presentano una fenomenologia ancora saldamente ancorata all'analisi degli *Erlebnisse* intenzionali singoli in senso statico, e in cui la svolta trascendentale si esplica nella fondazione rigorosa delle scienze e dell'essere, operata a partire dalla scoperta del polo intenzionale della coscienza pura. La solidità fenomenologica e scientifica della sua sfera non viene intaccata. E, tuttavia, la direzione di una sua possibile problematizzazione era già tracciata e riassunta nel

---

<sup>78</sup> *ibid.*, p. 496.

sensu secondo cui, come è affermato nel *Manoscritto*, «ciò che la cosa è si fa evidente in tutti gli aspetti della sua essenza soltanto sulla base della sua storia».

## 6.

### ***Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins: verso una rottura dello schema «contenuto apprensionale-apprensione»***

Vi sono importanti ragioni ermeneutiche per mettere l'immagine della fenomenologia che ci restituiscono le *Ideen* in risonanza critica con il testo composito e articolato delle lezioni *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, sebbene quest'ultimo sia stato composito e organizzato nel corso di un periodo di tempo ad esse precedente, e pubblicato in un momento successivo (nel 1928, a cura di Heidegger). Secondo la ricostruzione che Rudolf Boehm presenta nell'introduzione all'edizione del testo per la *Husserliana*, infatti, la maggior parte dei materiali in essa raccolti è da datare agli anni 1907-1911<sup>79</sup>, e solo una parte minore costituirebbe il nucleo di quelle lezioni del 1905 a Gottinga in cui il problema della temporalità fenomenologica costituiva oggetto esplicito di trattazione.

Come sottolinea Alfredo Marini<sup>80</sup>, il livello delle considerazioni del 1905 sul tempo era da Husserl considerato «provvisorio». Non a caso, infatti, egli attese quasi dieci anni dal momento in cui il folto gruppo di manoscritti sullo *Zeitbewusstsein* fu sistemato e organizzato da Edith Stein a quello della sua pubblicazione, cui si risolse

---

<sup>79</sup> Uno dei fogli contiene anche un appunto che arriva al 1917. Cfr. E. Husserl 1966, trad. it. cit., p. 17, nota 13.

<sup>80</sup> Cfr. A. Marini, *Edith Stein e il «monogramma interiore» di Husserl*, in E. Husserl 1966, trad. it. cit., p. 409.

non senza remore (Ingarden<sup>81</sup> riferisce che ancora a distanza di poco tempo dall'affidamento dell'incarico della pubblicazione ad Heidegger, Husserl considerava il risultato della «elaborazione Stein» come immaturo). Le ragioni di una simile riluttanza a pubblicare possono essere individuate, seppure a titolo parzialmente ipotetico, nella tensione problematica fra l'analisi del tempo in senso non costitutivo, che pure domina l'economia del testo, e quelle intuizioni embrionali della «sorgente originaria di un ultimo e vero assoluto» temporale che abbiamo visto essere stata espressamente esclusa dalla trattazione di *Ideen I* al fine di non comprometterne il valore di scientificità.

La natura stratificata di *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* consente di apprezzare diacronicamente alcuni passaggi di quella dinamica teorica che condurrà alla formulazione del problema dello statuto genetico della fenomenologia nel 1929.

Già in una delle primissime pagine dell'opera, secondo l'edizione del 1928, compare un'annotazione redazionale in cui viene toccato il nucleo centrale della problematica costitutiva. Il testo del passo annotato affronta la questione della modalità apprensionale, nel tempo, del medesimo contenuto "sensibile" (nell'esempio, la qualità «rosso» in quanto sentita – anche se non necessariamente sensibilmente costituita – oppure in quanto percepita). È un'istanza di quella caratterizzazione delle *cogitationes* che in *Ideen I* viene analizzata in termini di *hyle* sensibile e *morphé* intenzionale, e che notoriamente occupa una posizione centrale nella struttura della ricerca fenomenologica. La stessa distinzione, definita qui nella *Coscienza interna del tempo* tramite le categorie teoriche di «contenuto apprensionale» e «apprensione» (*Auffassungsinhalt* e *Auffassung*) compare già nelle *Ricerche Logiche* (Husserl parla qui di «contenuti primari» e «caratteri d'atto»<sup>82</sup>) e mantiene una stabile funzione descrittiva nelle analisi sull'intenzionalità.

Ora, proprio in calce a un passaggio descrittivo che ricalca questo schema distintivo (riferito alla differenza delle modalità apprensionali nel tempo) Husserl scrive: «Ma è meglio lasciare senz'altro da parte questa distinzione; *non ogni*

---

<sup>81</sup> Cfr. R. Ingarden (a cura di), *Edith Stein on her activity as an Assistant of Edmund Husserl (Extracts from the Letters of Edith Stein with a Commentary and Introductory Remarks)*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XXIII, 1962, p. 163.

<sup>82</sup> Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Halle 1922; trad. it. *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968, V *Ricerca*, par. 14, pp. 169 sgg.

costituzione ha lo schema "contenuto apprensionale-apprensione"<sup>83</sup>». La nota era stata posta a titolo redazionale, e probabilmente Husserl la intendeva come indicazione per l'elaborazione che stava conducendo Edith Stein<sup>84</sup>. Essa (e molte altre indicazioni testuali di statuto analogo) ha comunque un valore decisivo nella determinazione degli oscillamenti teorici e delle incertezze che attraversavano il lavoro privato del fondatore della fenomenologia.

L'importanza teoretica di quest'annotazione incentrata sul problema della costituzione temporale è stata messa in rilievo già nel 1945 da Merleau-Ponty<sup>85</sup>, che la definisce un «passo decisivo» verso il riconoscimento del fatto che l'operazione statica della determinazione intenzionale dell'oggetto, inteso come contenuto stabile, ne presupponga «un'altra, più profonda». È chiaro che, ad essere adombrata in questa e in altre considerazioni raccolte nel testo dello *Zeitbewusstsein*, è proprio quella sfera di ricerca costitutiva dell'«ultimo e vero assoluto» che, nelle *Ideen*, alcuni anni più tardi, Husserl affermerà di non voler trattare. A questo livello ancora «ingenuo» del testo pubblicato nel 1928 tali considerazioni si presentano, naturalmente, ancora come sparse, minoritarie e disorganiche – e tuttavia non occasionali. Esse documentano un'inesausta tensione verso il chiarimento di un problema centrale per la fenomenologia. La percezione delle conseguenze aporetiche che sarebbero derivate da uno studio radicale dei problemi legati al flusso della temporalità coscienziale fu, con grande probabilità, ciò che stava all'origine della perenne insoddisfazione di Husserl per il livello di elaborazione dei manoscritti sulla coscienza interna del tempo, che, infatti, accolgono «incongruenze assurde»<sup>86</sup>.

Resta tuttavia la problematica relativa alla sistematica espunzione della tematica della costituzione temporale degli oggetti nella coscienza (e, da ultimo, della coscienza stessa) dalla "prima fase" del pensiero fenomenologico. In proposito, Boehm fa delle considerazioni estremamente rilevanti:

---

<sup>83</sup> Cfr. E. Husserl 1966, trad. it. cit., p. 46, corsivo mio.

<sup>84</sup> Sui termini problematici di tale collaborazione editoriale, e su come essa possa aver agito in positivo o in negativo sulla fisionomia finale di queste considerazioni sulla *Coscienza interna del tempo*, l'introduzione di Rudolf Boehm all'edizione della *Husserliana* offre un'utile ricostruzione critica.

<sup>85</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 196.

<sup>86</sup> Cfr. E. Husserl 1966, trad. it. cit., p. 26.

Da un ritorno nella dimensione dell'«ultimo e vero assoluto» non ci sarebbe dunque da sperare un'ultima e davvero assoluta chiarezza, ma da temere un'inevitabile confusione? Si noti che tale confusione non sarebbe affatto da temersi perché all'autore non sia riuscito di trovare l'accesso a quella dimensione fondamentale e di orientarsi in essa. (...) Non è evidentemente l'oscurità di questa «dimensione», ma piuttosto la conquistata comprensione di essa a far necessariamente temere tali confusioni. Quali confusioni? Che cosa minaccia di confondersi?<sup>87</sup>

Quella che si pone Boehm è una domanda cruciale. L'orientamento normativo della fenomenologia si esplica proprio nella sua volontà di superamento dei pregiudizi della ragione, nel tentativo perpetuo del chiarimento apodittico e radicale della conoscenza nelle sue fonti ultimative. La rinuncia alla «conquistata comprensione» di un'intera sfera fondamentale dell'intenzionalità non può, allora, non rappresentare un segnale significativo.

Se, come sostiene Boehm, il nodo critico non stava nell'attingere l'accesso o nel conseguire l'orientamento in tale dimensione, ma proprio nella sua acquisizione teorica, nel risultato potenziale che sarebbe derivato dall'incorporazione di un simile ordine di problemi all'interno della ricerca fenomenologica, allora l'intera tematica assume, complessivamente, un valore ben più ampio di quello di semplice ampliamento o approfondimento dello spettro delle regioni ontologiche. La fenomenologia non è, infatti, minacciata da un limite teoretico, non è compromessa nella sua valenza euristica da una dimensione ultima che vanificherebbe la sua ricerca.

Ad essere in questione è, qui, precisamente quel valore di *scientificità* che, come è emerso, è inizialmente saldamente ancorato all'interpretazione della riflessione fenomenologica come filosofia delle idealità essenziali e sovratemporali, come analisi eidetica della coscienza trascendentale extramondana (che, pur non negando il mondo reale nei termini in cui lo negava l'antica *epoché* scettica, ma mantenendolo in quanto "neutralizzato", assume come norma un rifiuto sistematico per il dato storico-empirico). È, insomma, la "minaccia" di una sua contaminazione in senso storico a determinare la rinuncia che si produce verso la costituzione temporale nella fenomenologia.

La rottura dello schema «contenuto apprensionale-apprensione» si pone così all'origine epistemologica dei problemi della genesi intenzionale dei contenuti di

---

<sup>87</sup> *ibid.*, pp. 27-28.

coscienza, della costituzione storica del suo flusso e, da ultimo, del sorgere dell'orizzonte vitale del mondo. Mantenendo la struttura schematica al livello in cui essa è proposta nelle *Ideen*, infatti, il contenuto iletico degli atti intenzionali riceve una caratterizzazione essenzialmente passiva, laddove, al contrario, la funzione «animatrice»<sup>88</sup> è ascritta alla *morphé* attiva dell'atto di coscienza. Questa determinazione consentiva ad Husserl di "salvare" l'unità dei contenuti apprensionali, una funzione che si declinava, soprattutto nelle *Ricerche Logiche*, in senso antisensistico e, in parte, antibrentaniano. Ma questa stabilizzazione dell'oggetto dell'atto intenzionale determina, a ben vedere, un suo irrigidimento in quella passività iletica esplicitamente teorizzata in *Ideen I*. A mutare, e a far mutare i contenuti apprensionali, sono solo i caratteri morfologici dell'atto intenzionale che ad essi si rivolge.

Tale struttura viene completamente scardinata con l'approfondimento radicale della funzione che in essa svolge il divenire del tempo come flusso ritenzionale-protenzionale. È proprio in uno dei testi raccolti nella *Coscienza interna del tempo* che appare, a livello problematico, tale tema:

C'è qualcosa di assurdo nel fatto che il flusso temporale venga visto come un *movimento obiettivo*? Sì! D'altra parte, il ricordo è pur qualcosa che ha un proprio «ora» e lo stesso «ora», per esempio, di un suono. *No*. Ecco l'errore di fondo. *Il flusso dei modi di coscienza non è un processo, la coscienza-di-«ora» non è a sua volta ora.*<sup>89</sup>

In quale senso, allora, sarà da intendere fenomenologicamente quel flusso dei modi di coscienza che non è un processo oggettivo? Se l'oggetto intenzionato non si può intendere come identico a se stesso attraverso la molteplicità fluente degli atti che ad esso si rivolgono, come dare ragione della sua unità costitutiva? La fenomenologia genetica amplia e approfondisce le categorie della ritenzione e della protenzione, declinando la datità vivente degli oggetti sul piano dell'orizzonte mondano e del suo stile induttivo. Così, ciò che appare non lo fa semplicemente sulla base di uno sfondo oggettuale (come affermano anche le *Ideen*), ma inserito in una vivente temporalità di

---

<sup>88</sup> *ibid.*, p. 315.

<sup>89</sup> *ibid.*, p. 326.

rinvii, di aspettative e di attualizzazioni. L'oggettualità come orizzonte è, secondo la considerazione genetica della fenomenologia, sempre predelineata rispetto ai modi temporali di presentarsi degli oggetti. Ma questa predelineazione non può spiegarsi secondo lo schema intenzione attiva/contenuto passivo. La costituzione dell'orizzonte oggettuale, e, ad un livello più profondo, dell'orizzonte del mondo, avviene secondo quella che Husserl definirà come *sintesi passiva*, categoria che occupa un posto di rilievo nell'analisi fenomenologica matura.

Le conseguenze ultimative della declinazione genetica della fenomenologia sono determinanti per la spiegazione della problematica storica e della sua rilevanza negli ultimi scritti husserliani. È, in fondo, proprio in forza della crescente sensibilità per la costituzione dello storico in quanto mondano che trovano una ragion d'essere quelle aperture all'importanza della storia che si registrano nelle opere degli anni Venti e Trenta. Si tratterà, dapprima, di interessi prevalentemente metodologici (come nel caso di *Erste Philosophie*), ma non questo meno significativi.

A questo livello, però, la consapevolezza di tali sviluppi non è ancora completamente matura. Ma Husserl ne avverte l'eccezionale importanza. Non a caso, al termine di uno dei manoscritti raccolti in *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in cui emergono le difficoltà di cui si è trattato, si trova questa conclusione: «Queste sono cose della massima importanza, forse le più importanti dell'intera fenomenologia»<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> *ibid.*, p. 327.

**7.**  
***Erste Philosophie***

I testi delle lezioni tenute da Husserl a Friburgo nel semestre invernale 1923-24 (raccolti nei due volumi intitolati *Filosofia prima*) documentano in modo rappresentativo l'evoluzione tematica e metodologica della fenomenologia tra i poli teorici di *Ideen* e delle opere degli anni Trenta. Il valore intermedio di quest'opera consente di apprezzare, nel suo svolgersi, l'interazione dinamica fra istanze ancora vicine al teoreticismo scientifico assoluto che emergeva dall'introduzione alla fenomenologia del 1913 e il sorgere di una sensibilità più accentuata per la problematica del mondo storico, nel doppio significato di una sua legittimazione trascendentale e della sua costituzione come orizzonte in senso temporale.

In questa direzione vanno sottolineati numerosi elementi significativi, a partire dall'exkursus storico-filosofico del primo libro (*Kritische Ideengeschichte*) fino ad arrivare alla «via psicologica» e personale alla filosofia trascendentale individuata nel secondo (*Theorie der phänomenologischen Reduktion*), passando per la posizione privilegiata che, nell'opera, occupano i concetti di teleologia storica e fondazione. Essi sono declinati qui secondo un'ottica che, per quanto si distanzi per molti aspetti determinanti da quella della *Crisi delle scienze europee*, ne anticipa tuttavia complessivamente alcune delle tematiche.

A questo proposito non è irrilevante osservare che proprio nella cornice di un'opera in cui il problema della storicità, nella sua polivalenza teorica, appare significativamente più presente di quanto non fosse registrabile nelle precedenti opere husserliane, la nozione di scientificità fenomenologica riceve nuove e determinanti caratterizzazioni. Come gran parte dei testi di Husserl, *Erste Philosophie* ha il valore di una rinnovata introduzione alla fenomenologia. Tale introduzione consta di una parte storico-filosofica «preparatoria» (il primo libro, che sarà analizzato più avanti) e di una sostantiva, in cui viene affrontato specificamente il concetto controverso della riduzione trascendentale. Complessivamente, dunque, la fenomenologia si autorappresenta qui come l'unica scienza dotata di una vera radicalità fondativa, sul solco della presentazione che ne offrivano le opere dei primi anni Dieci. Ancora in *Erste Philosophie* le moderne scienze positive vengono descritte nella loro ingenuità teoretica, cui fa da contraltare la tensione fenomenologica verso l'ideale dell'assenza di presupposti.

Allo stesso tempo, però, il ruolo della fenomenologia nel suo rapporto teoretico con le scienze si arricchisce e si problematizza. È il titolo dell'opera a darci un'indicazione fondamentale in merito: la fenomenologia viene definita come *Filosofia prima*, anche se, specifica subito Husserl, tale connotazione non è da intendersi nel senso metafisico legato all'aristotelismo<sup>91</sup>. Questa priorità della filosofia va riferita sia, naturalmente, al suo significato metodologico, che è in linea con l'impostazione generale delle *Ideen* (le scienze positive sono «dipendenti» dalla riflessione fenomenologica perché essa traccia le strutture fondamentali a priori del darsi intenzionale dei loro oggetti), ma anche ad un livello più generale, fondativo, che si può definire a tutti gli effetti culturale. Nel quadro tracciato dalle lezioni del '23-'24, infatti, la filosofia assume quei tratti universalistici e teleologici che, nella *Crisi*, ne fondano la funzione «arcontica»: essa non ha solo lo status di metodo necessario alla comprensione autentica delle scienze, ma ne rappresenta, in senso ultimativo, il fine, è la fonte originaria del loro valore. Solo nella filosofia (intesa, naturalmente, come filosofia fenomenologica che scopre la dimensione trascendentale) è possibile realizzare quell'ideale normativo infinito che contrassegna il compito di una scienza rigorosa,

---

<sup>91</sup> Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil, Kritische Ideengeschichte*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956; trad. it. *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati 1989, p. 25.

costruita su basi intuitive evidenti e procedente secondo un metodo realmente apodittico.

Questa prerogativa fondazionale della filosofia quale scienza rigorosa – è importante metterlo in evidenza – non le viene ascritta esclusivamente sulla base della rivendicazione del primato epistemico della fenomenologia trascendentale, che pure, come è emerso, ne rappresenta, per Husserl, la compiuta realizzazione. In aggiunta a tale primato fenomenologico, il valore arcontico della filosofia è delineato, in *Erste Philosophie*, nei termini di una norma teleologica che attraversa, seppur spesso misconosciuta, il suo intero decorso storico, a partire dalla sua fondazione nel momento originario dell'antica Grecia (e, segnatamente, del platonismo, o meglio della «stella doppia» Socrate-Platone). La filosofia è chiamata ad essere e a fondarsi come "prima" dal fine assoluto posto nel luogo e nell'istante storico della sua nascita. Pertanto, almeno nel senso ristretto di questa sua prima formulazione, la scientificità assoluta e fondante viene originariamente incardinata nella storia, e precisamente in uno spazio specifico e determinato della storia umana: di conseguenza essa assume un valore regolativo<sup>92</sup> per il suo divenire. È appena il caso di sottolineare come questa prospettiva sia per molti aspetti collimante con quella presentata nella *Crisi delle scienze europee*, in cui sarà oggetto di una radicalizzazione ancora maggiore.

Così, quello stesso mondo storico che veniva trascendentalmente ridotto nella cornice delle *Ideen* diventa il teatro dell'azione normativa dell'ideale di filosofia come scientificità assoluta, *voraussetzungslos*. Essa ha il senso di "filosofia prima" perché è solo nel fondamento di senso originario che essa compie che le scienze positive particolari trovano un orientamento finale e un significato realmente sistematico, un'organicità definitiva – quella stessa organicità e unitarietà di fondo che, come sottolinea Landgrebe<sup>93</sup>, sembra loro mancare nell'orizzonte contemporaneo (una mancanza non incidentale, ma essenziale). Naturalmente non è ancora teorizzato, al livello di *Erste Philosophie*, il piano centrale del mondo-della-vita come suolo ultimativo e fondativo delle scienze. Ma molti degli elementi interni al complesso

---

<sup>92</sup> Sarà Husserl stesso, nella *Crisi delle scienze europee*, ad assimilare il valore regolativo di quest'idea al senso kantiano. Cfr. in merito anche P. Ricoeur, art. cit., p. 282.

<sup>93</sup> Cfr. Landgrebe, *Il concetto hegeliano di sistema*, in 1972, op. cit., p. 84: «(...) in tal modo è indicato il *fondamento della possibilità di un sapere filosofico universale*, in cui, come dice Hegel, noi non corriamo dietro ad una quantità sempre più grande di enti singolari in una "cattiva" infinità, ma in cui noi ricollegiamo ogni oggetto di conoscenza a ciò che per noi è già sempre la totalità in ogni scibile».

legame fra queste ultime e la fenomenologia, così come sono delineati nelle lezioni del '23-'24, precludono alla determinazione diagnostica di questo rapporto che sarà fornita nella *Crisi*.

Il radicamento dell'ideale veritativo della filosofia nel tessuto dell'umanità storica greca fornisce la base per un ulteriore elemento fondamentale della sua caratterizzazione. Husserl descrive, infatti, la fondazione greca come profondamente impregnata, fin dai suoi primi inizi, di un'eticità rigorosa che mira alla stessa absolutezza radicale della ricerca teoretica di un *primum* della conoscenza. Questa funzione deontica della filosofia si esplica nel suo costituire l'unità ideale dell'umanità in senso sia sociale, sia comunitario, sia culturale. Attraverso il perfezionamento di una scienza fondata in modo assoluto, non più l'individuo, ma l'umanità in generale riconosce se stessa nella propria autentica vocazione, nella finalità ultimativa che la costituisce in quanto tale. Husserl introduce quest'ideale filosofico umanisticamente connotato nella cornice della descrizione del valore storico della filosofia platonica per lo sviluppo successivo del pensiero filosofico. Ma è evidente che egli pensa all'orizzonte più ampio della considerazione universale del valore della scienza filosofica rigorosa per ogni tempo, una prospettiva che diventerà predominante nella *Crisi* e che ne rappresenta uno dei principali motivi di interesse critico.

In *Erste Philosophie* i confini metodologici e teoretici di questa idea normativa non sono ancora pienamente delineati, né vengono approfondite tematicamente le sue conseguenze storiche complessive e soprattutto il suo radicamento in una teorizzazione compiuta della teleologia del mondo storico. Ma la direzione fondamentale dell'analisi appare già tracciata:

In che modo quest'idea possa essere ulteriormente elaborata in pura razionalità, fino a che punto essa sia praticamente possibile, in che misura possa essere riconosciuta come la massima norma pratica ed essere resa efficace – sono tutte questioni aperte. E tuttavia le idee platoniche di fondo di una filosofia rigorosa come funzione di una vita comunitaria che deve essere riformata per suo mezzo (...) determinano, in modo consapevole o inconsapevole, il carattere essenziale e il destino dello sviluppo culturale europeo<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie*, trad. it. cit., p. 36.

7.1.  
*Le considerazioni storico-filosofiche del Libro primo*

Il lungo e dettagliato excursus storico-filosofico della prima parte delle lezioni del '23-'24 è da considerarsi per molti aspetti come una novità rispetto all'insieme delle opere husserliane precedenti. Esse, infatti, seppur a volte con brevi richiami allo *status quaestionis* del tema di volta in volta affrontato al momento della pubblicazione, raramente accoglievano considerazioni o rimandi al passato storico-culturale. In *Erste Philosophie*, invece, tali riflessioni non soltanto sono presenti, ma assumono anche il valore di un'introduzione generale alla problematica fenomenologica attraverso una valutazione critica dei suoi predecessori filosofici. L'unico altro luogo della produzione husserliana in cui viene riservato, in modo analogo, un ampio spazio alla storia della filosofia è la *Crisi delle scienze europee* (peraltro, è solo nella *Seconda parte* che si ripercorre la tradizione filosofica, e in modo più succinto di quanto non accada in *Kritische Ideengeschichte*). È opportuno soffermarsi a considerare le differenze che intercorrono fra l'approccio storico del '23-'24 e quello del 1935, in quanto il chiarimento della prospettiva che emerge dal primo libro di *Erste Philosophie* consentirà, poi, di apprezzare la specificità e l'importanza della peculiare ottica storica "intenzionale" della *Crisi*. In quest'ultimo testo, com'è noto, la determinazione della crisi delle scienze è strettamente connessa alle valutazioni storiche che, partendo dall'originaria fondazione della filosofia come aspirazione ad una conoscenza assoluta e rigorosa, ne tracciano il percorso attraverso le interpretazioni della modernità. Il passaggio storico della matematizzazione moderna della natura nella concezione scientifica galileiana ha, nel quadro di questo excursus, il valore di prefigurazione di quello scadimento oggettivista e tecnicista che caratterizza, per Husserl, lo stato delle scienze positive odierne. Pertanto, la diagnosi di crisi e la riflessione storico-filosofica si presentano, nell'ultima opera husserliana, come necessariamente interconnesse.

Diversamente avviene nel caso di *Erste Philosophie*. Qui, per quanto quello che Husserl definisce come il *Rückblick* rivolto alla tradizione<sup>95</sup> si sviluppi per l'intero *Primo libro*, il suo carattere preparatorio non appare dettato dall'esigenza di indicare, nel passato storico, il decorso di una crisi di senso dell'esistenza europea, né da una valutazione epistemologica generale sul valore della teoria della storia per la fondazione della filosofia<sup>96</sup>. La premessa storica di *Erste Philosophie* ha, pertanto, un valore strettamente propedeutico:

La storia (...) interpretata a partire dal presente, illumina a sua volta comprensivamente il presente stesso. Intendiamo così distoglierci dal groviglio che ci offrono la scienza e la filosofia del presente, per ritornare ai tempi dei primi inizi. Uno sguardo storico a ritroso deve dunque servirci anzitutto al fine di prepararci spiritualmente; esso deve ridestare in noi motivazioni ed energie capaci di mettere in moto i nostri interessi e la nostra volontà<sup>97</sup>.

Questa «preparazione spirituale», motivata da quella che Husserl, poco prima, definisce come una profonda insoddisfazione (*tiefe Unbefriedigung*) per la generale situazione della filosofia e della ricerca della fondazione di una scienza rigorosa, per quanto possa presentare significativi punti di contatto con quella che sarà la premessa teorica della *Crisi*, rimane, nel suo senso fondamentale, una disposizione da assumersi in modo contingente, nel contesto limitato delle lezioni introduttive. Essa non ha quel carattere di necessità storica che invece emerge dall'impianto fortemente teleologico della *Crisi*.<sup>98</sup>

Dunque, la trattazione di *Kritische Ideengeschichte* ha il fine metodologico di fornire, attraverso la rassegna delle interpretazioni storiche del compito della filosofia, un'attitudine critica che preluda alla comprensione piena della parte «sistematica» delle lezioni, contenuta nel *Libro secondo*. Ma, naturalmente, sarebbe un errore interpretativo quello di attribuire a questa rassegna l'obiettivo di una restituzione puntuale, esaustiva e

---

<sup>95</sup> Cfr. *Erste Philosophie* 1956, cit., p. 7: «Ein historischer Rückblick soll uns also zunächst zur seelischen Vorbereitung dienen».

<sup>96</sup> Valutazione che, secondo Carr, è presente e determinante nella *Crisi*: cfr. D. Carr 1974, op. cit., p. 56.

<sup>97</sup> Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie*, trad. it. cit., pp. 28-29.

<sup>98</sup> Cfr., sul rapporto fra la *Kritische Ideengeschichte* e la *Crisi*, D. Carr 1974, op. cit., §2 (pp. 45-67).

storiograficamente neutrale del passato filosofico. L'intento di Husserl si discosta esplicitamente da questa prospettiva per assumerne una più ampia, che, per quanto sia storicamente orientata, mantiene ben salde le sue radici nel panorama fondamentale della ricerca fenomenologica.

A dare un'indicazione utile ai fini della corretta lettura delle valutazioni storiche del primo libro di *Erste Philosophie* è in primo luogo il suo titolo (scelto da Husserl stesso, a differenza di quanto accadde in diverse occasioni per i testi di lezioni o appunti successivamente rimaneggiati). Quella che si autodefinisce come *Kritische Ideengeschichte*, infatti, mira a una descrizione della storia della filosofia non neutrale, ma mediata proprio da quelle *Idee* di cui si esplicita la *Storia critica*. Tali idee non sono, naturalmente, scelte a caso dall'ampio spettro filosofico della tradizione occidentale. Sono idee il cui sviluppo e la cui scoperta progressiva, dall'antichità fino alle ultime propaggini dell'era moderna, hanno prefigurato, in una complessa dinamica di avvicinamenti ed allontanamenti, la costituzione definitiva della filosofia come fenomenologia. In questo senso, il testo si incentra sull'idea di scienza apodittica (nella sua fondazione greca), su quella di logica formale, di percezione, e, come filo conduttore, sull'idea della soggettività pura (l'oggetto dell'«egologia») quale campo fondamentale delle ricerche fenomenologiche.

## 7.2.

### *Il valore metodologico della riflessione empirista*

È chiaro, dunque, che le asserzioni e le riflessioni contenute in quest'opera si rivolgono alla storia da un punto di vista specifico e circoscritto – quello, appunto, della fenomenologia – che determina di conseguenza un orientamento selettivo dello sguardo filosofico. Le ampie digressioni storiche e le critiche mosse all'impostazione teoretica dei grandi filosofi della tradizione occidentale offrono ad Husserl lo spunto per la trattazione, di volta in volta, di alcuni dei più importanti temi fenomenologici: così, l'analisi incentrata sugli inizi filosofici del platonismo diventa l'occasione per affermare la centralità culturale dell'idea di filosofia per l'umanità; quella sulla logica aristotelica, per tracciare un quadro della valenza teoretica, ma anche dei limiti, del logicismo

apofantico-formale; quella sul cartesianesimo, per sottolineare l'importanza epocale della considerazione trascendentale della coscienza; quella sullo sviluppo della scienza moderna, per ribadire la natura ingenua, dogmatica; quella sullo scetticismo e sull'empirismo, per tacciare di miopia filosofica ogni forma di approccio unicamente sensistico o psicologistico alla conoscenza – ma anche, d'altra parte, per rendere merito al pieno valore fenomenologico delle ricerche lockiane e humiane, le quali, pur mantenendosi in una incomprensione fondamentale delle sorgenti ultime del senso degli oggetti che studiavano, ne hanno nondimeno fornito un'articolata descrizione analitica, con precisione e acribia senza precedenti. Tale speciale attenzione, da parte di Husserl, alle fasi storiche dello scetticismo e dell'empirismo merita una considerazione ravvicinata, in quanto assume un ruolo rilevante per la valutazione dell'approccio husserliano alla storia nella cornice di *Erste Philosophie*.

È indubbio che, fra le esperienze filosofiche moderne, quella a cui, in senso ideale, Husserl si sentì più vicino fu il razionalismo. La sua ammirazione per la tradizione razionalista era motivata, più che da una convergenza sui suoi assunti generali riguardo al problema della conoscenza (che il fondatore della fenomenologia non esita a definire viziati da profondi pregiudizi gnoseologici) da alcune fondamentali intuizioni filosofiche dei suoi esponenti più importanti. Fra di esse spiccano, per la loro presenza consistente e determinante nella riflessione fenomenologica, il ritorno cartesiano all'assoluta evidenza del *cogito* tramite il dubbio metodico e il concetto leibniziano di monade. Tuttavia, la sezione di *Kritische Ideengeschichte* dedicata al razionalismo è sensibilmente più ridotta di quella incentrata sulle correnti empiriste e scettiche, alle quali Husserl riserva invece lunghe ed approfondite considerazioni. Come spiegare questa asimmetria?

La critica fondamentale che Husserl muove a Descartes (al quale, del resto, egli riconosce il merito fondamentale di avere, con la scoperta del *cogito*, «iniziato autenticamente la filosofia vera»<sup>99</sup>) è duplice: da una parte, lo accusa di aver concepito il principio ultimo e assoluto di fondazione della certezza del mondo e delle scienze come una componente del mondo oggettivo (in quanto «*res*» *cogitans*), falsificandone così la valenza trascendentale; dall'altra, quella che viene definita come la «via cartesiana» all'*ego* ha il difetto di condurvi, come Husserl stesso si esprime nella *Crisi*,

---

<sup>99</sup> *ibid.*, p. 87.

«con un salto», senza cioè esplicitarne fino in fondo l'attività e il contenuto, in modo tale che «sulle prime non si riesce affatto a capire che cosa si sia guadagnato e come possa essere attinta una scienza del fondamento»<sup>100</sup>.

Questa "vuotezza" fenomenologica della soggettività cartesiana viene colmata, seppure in un'ottica molto lontana da quella che per Husserl sarebbe definibile come pienamente scientifica, proprio dai pensatori empiristi e soprattutto da Locke. La fondazione di Descartes lasciava cioè da parte quello stesso campo che è l'oggetto programmatico della ricerca fenomenologica: l'intera sfera delle operazioni della coscienza nella costituzione degli oggetti, dei significati, dei concetti fondamentali con cui operano le scienze. Questa sfera è al centro dell'*Essay* humiano, che affronta con grande perspicuità descrittiva il dettaglio della datità fenomenica, approfondendo lo svolgersi delle operazioni conoscitive e semiotiche a partire dalle loro origini percettive.

Com'è ovvio, sul valore di queste analisi pesa, secondo Husserl, l'equivoco fondamentale dato dall'orientamento scettico che sta al fondo delle posizioni empiriste: esse negano valore alla «possibilità generale di una conoscenza obiettiva»<sup>101</sup>, propongono un'immagine di ragione limitata e debole, annullano le idee stesse di un essere in sé e di una validità in sé, riconducendo l'intero orizzonte del mondo oggettivo e la costituzione unitaria della soggettività a fasci di sensazioni, da ultimo a un *je ne sais quoi*. Il riduzionismo empirista non va oltre la considerazione psicologica, fattuale, sensistica dei dati di coscienza, e finisce per concepire quest'ultima come una *tabula rasa* che accoglie passivamente il materiale disorganico della percezione, senza tuttavia problematizzare, nella sua datità ultima, questa stessa percezione. Esso genera così, necessariamente, una serie di enigmi e incomprensioni che culmina con quella che Husserl definisce la *humeana* «aperta bancarotta di ogni filosofia che intenda dare chiarimenti scientifici sul mondo»<sup>102</sup>.

Allo stesso tempo, però, Husserl parla anche di una «particolare importanza metodologica» delle analisi di Locke, e qualifica la psicologia di Hume come «il primo tentativo sistematico di una scienza delle pure datità di coscienza»<sup>103</sup>. Tali valutazioni si inscrivono nel quadro più ampio della posizione husserliana concernente il valore

---

<sup>100</sup> Cfr. E. Husserl, *Krisis*, trad. it. cit., p. 182.

<sup>101</sup> Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie*, trad. it. cit., p. 82.

<sup>102</sup> *ibid.*, p. 193.

<sup>103</sup> *ibid.*, p. 171.

storico dello scetticismo. Quest'ultimo, già a partire dalla sua declinazione sofistica, opera una modificazione visuale determinante per il metodo fenomenologico: il suo rifiuto di accettare la validità della tesi della posizione oggettiva del mondo ha come effetto quello di far emergere i contorni della datità di questo stesso mondo *qua cogitatum*, nella sfera immanente dei contenuti di coscienza. Già Descartes, del resto, aveva sfruttato, ribaltandola, una variante della sospensione scettica del giudizio sul mondo oggettivo.

Ma l'empirismo non conduce fino in fondo il suo programma di critica radicale delle possibilità e dei limiti della conoscenza – che, limitatamente a questa formulazione, rivela sorprendenti conformità con l'intento fenomenologico di assumere «tutto ciò che si dà originariamente nell'intuizione (...) *come esso si dà*, ma anche *soltanto nei limiti in cui si dà*»<sup>104</sup>.

Se avesse assunto coerentemente le proprie premesse critiche, l'empirismo non si sarebbe arrestato a un tanto sommario quanto infondato giudizio sulla natura fittizia del mondo oggettivo, ma ne avrebbe ricercato, ricostruendole così come si costituiscono nella sfera pura dei vissuti immanenti, le ragioni e le forme di datità. Ad ogni modo, nel valore metodologico delle sue premesse critiche, e solo limitatamente ad esso, Husserl individua un importante passo nel cammino della filosofia:

Ciò che vi è qui di realmente grande, quell'aspetto che non solo di fatto fa epoca, ma che ha un significato permanente, è la prima comparsa di un metodo intuizionistico, del principio già ricordato dell'evidenza, del ritorno alle fonti originarie dell'intuizione a partire dalle quali ogni conoscenza deve essere sistematicamente chiarita. (...) In questo aspetto formale consiste la legittimità permanente dell'empirismo<sup>105</sup>.

Le lunghe e attente considerazioni che Husserl dedica al metodo empirista assumono una valenza teoretica che eccede i confini di *Erste Philosophie* e si estende al problema più generale della scientificità fondativa della fenomenologia nel suo

---

<sup>104</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideen I*, trad. it. cit., §24 (significativamente intitolato *Il principio di tutti i principi*), p. 94.

<sup>105</sup> Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie*, trad. it. cit., p. 162.

complesso. Questa importanza del crescente interesse husserliano per la descrizione analitica degli *Erlebnisse* nella loro connessione vitale al mondo – che si può riassumere in una maggiore attenzione fenomenologica al tema generale della percezione, come emergerà in modo ancora più significativo in *Theorie der phänomenologischen Reduktion* e nelle analisi, datate allo stesso periodo, sulla *Sintesi passiva*<sup>106</sup> – risalta in modo evidente se si considera che la riduzione trascendentale (via fondamentale d'accesso alla soggettività costitutiva), così come era stata presentata in *Ideen I*, iniziava ad apparire ad Husserl potenzialmente inficiata da insufficienze euristiche analoghe a quelle che minavano quella cartesiana.

*Erste Philosophie* segna, in questo senso, un momento significativo nel corso dell'elaborazione continuativa e prolungata dell'idea di soggettività trascendentale e della sua funzione determinante per la definizione del volto della fenomenologia. Si è già accennato alle numerose critiche rivolte al presunto idealismo di *Ideen I*, così come alla corretta prospettiva in cui sarebbe da intendere, eventualmente, tale idealismo. Tuttavia è innegabile che vi fossero importanti elementi in favore di una interpretazione complessivamente idealista della fenomenologia in relazione all'introduzione, contenuta nell'opera del 1913, del tema del trascendentale. Questi elementi – la caratterizzazione della coscienza come «residuo» della riduzione e come regione ontologica in sé, la sua posizione extramondana e il rischio del solipsismo – sono precisamente quelli che caratterizzano la «via cartesiana» (secondo la definizione di Husserl) alla coscienza trascendentale.

### 7.3.

*La «via psicologica» alla soggettività trascendentale: il Libro secondo*

Il secondo libro di *Erste Philosophie* mira ad integrare le criticità e le difficoltà generate dalla «via cartesiana» con l'introduzione di una «via psicologica» al problema

---

<sup>106</sup> Cfr. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Kluwer Academic Publishers B. V., Dodrecht 1966; trad. it. *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano 1993.

del trascendentale, in direzione di un superamento dell'opposizione<sup>107</sup> che sembrava delinearli fra soggettività pura e mondo. Non si tratta, ad ogni modo, di un superamento nel senso della negazione: sia in *Theorie der phänomenologischen Reduktion* che, soprattutto, nelle *Meditazioni cartesiane*, a delinarsi è una complessa dialettica fra le istanze di un trascendentalismo tendenzialmente idealistico e il dato ineliminabile dell'intenzionalità coscienziale, che impedisce una declinazione solipsistica dell'*ego* e pone al centro della riflessione fenomenologica i temi cruciali dell'orizzonte fluente del mondano e dell'intersoggettività – che sono, come sottolinea David Carr<sup>108</sup>, gli elementi sui quali si costruisce la comprensione fenomenologica della storicità.

La problematizzazione della «via cartesiana» e la conseguente reimpostazione teoretica del problema inerente al plesso coscienza-mondo rappresentano un luogo centrale per osservare il farsi della scientificità fenomenologica nel suo divenire, nel suo perenne assestamento. La «via psicologica» prospettata nel *Libro secondo* di *Erste Philosophie*, infatti, mira a mostrare la complessità e a dare piena consistenza alla vita della coscienza trascendentale per sottrarla al rischio della «vuotezza» cartesiana, che, se non ulteriormente approfondita e sostanziata, finiva per ridurre l'*ego* puro al livello di statico principio causativo dell'essere (offrendo, così, una solida base alle accuse di idealismo metafisico che intende la fondazione nel senso di una produzione ontologica del mondo).

A questo fine, la considerazione psicologica prende le mosse non dalla sospensione generalizzata della validità dell'intera sfera storico-empirica, ma dalla riduzione focalizzata sulle singole oggettualità nel loro essere intenzionalmente riferite alla coscienza. Viene così in luce la complessa trama fenomenologica degli atti intenzionali intessuti nell'orizzonte del mondo, che, in questo senso, assume una speciale rilevanza quale correlato inscindibile dalla soggettività trascendentale. La seconda via presentata in *Theorie der phänomenologischen Reduktion* ha, pertanto, la doppia funzione di radicare l'analisi fenomenologica nella singolarità fluente dei vissuti percettivi (pur senza perdere di vista la fondamentale impostazione trascendentale) e di mitigare la posizione assoluta e solipsistica dell'io puro, mostrando lo svolgersi di un

---

<sup>107</sup> Cfr. P. Bucci, *Introduzione a Filosofia prima (1923/1924). Seconda parte, Teoria della riduzione fenomenologica*, ETS 2008, p. 15: «La coscienza appare come una regione "chiusa in se stessa" che si definisce in opposizione al mondo».

<sup>108</sup> Cfr. D. Carr 1974, op. cit., p. 68.

percorso che giunge a porlo a partire "dal basso" dei momenti particolari, mondani della percezione.

Così, la via psicologica prende a tema anzitutto la situazione personale e individuale del soggetto-fenomenologo che si accosta alla ricerca filosofica, considerando l'azione dinamica delle sue spinte motivazionali. Compiono così, nello spettro dell'analisi fenomenologica, le determinazioni della volontà, le posizioni di interesse, i valori personali e sociali quali elementi fungenti centrali nella costituzione dell'orizzonte: in breve, il *mondo-ambiente* o *mondo circostante* (*Umwelt*) al cui centro sta la particolarità storica del vissuto individuale – un concetto che, come è noto, riveste un'importanza cardinale non solo nel successivo evolversi del pensiero fenomenologico, ma più in generale in quanto categoria ermeneutica trasversale a molti indirizzi del pensiero del Novecento.

Accanto alla posizione della *Umwelt*, il *Libro secondo* di *Erste Philosophie* affronta il problema, ad essa complementare, della processualità dei decorsi percettivi (al centro, come si è ricordato in precedenza, anche delle *Analysen zur passiven Synthesis*, composte verso la fine del decennio). Tale problema è declinato secondo la doppia direttrice dell'orizzonte esterno, non-tematico rispetto all'oggetto intenzionato, e di quello interno a quest'ultimo.

Nel primo caso, Husserl approfondisce i nessi di aspettazione che rimandano allo sfondo della percezione potenziale, allo stile induttivo dell'esperienza nella sua struttura sintetica: ogni nuova percezione si inserisce sempre in uno spazio predelineato che potrà confermare o smentire. Nel secondo caso, sono i modi successivi di apparizione di uno stesso oggetto, intenzionato come polo focale (Husserl dirà, nella *Crisi*, come «indice»), oltre ed attraverso i molteplici «adombramenti» che di esso si possono ottenere, a costituire il fine dell'analisi fenomenologica.

Il punto di partenza della riduzione psicologicamente declinata non è, dunque, quello della considerazione apodittica del mondo nel suo insieme, ma il corpo proprio (*Leib*) della soggettività vivente, con le sue operazioni cinestetiche e la sua posizione nel campo esperienziale, infinitamente estendibile, del mondano. All'interno di questo stesso campo si compie quell'atto di «entropatia» (*Einfühlung*) in forza del quale riconosciamo, tramite un'ascrizione interpretativa, una differente soggettività vivente e fungente nel corpo dell'altro (che sarà, pertanto, consaputo anch'esso in quanto corpo

proprio). È questa la radice fenomenologica della costruzione dell'intersoggettività trascendentale, che acquista grande rilevanza teorica soprattutto nelle *Meditazioni cartesiane* (oltre che nei testi, pubblicati postumi, raccolti sotto il titolo di *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*).

La fenomenologia appare, in questo spostamento del suo baricentro teorico verso la «via psicologica» alla soggettività trascendentale<sup>109</sup>, configurarsi compiutamente come una filosofia dell'esperienza, ancorché intesa nella sua permanente connessione intenzionale. Certamente l'indipendenza "idealistica" dell'io puro è, ancora una volta, ribadita con forza nel contesto di queste trattazioni sulla riduzione fenomenologica.

Ma quest'indipendenza è connotata in modo più complesso e articolato rispetto alla teorizzazione di *Ideen I*: il tema centrale dell'ineliminabile relazione intenzionale con l'orizzonte del mondano conduce nella direzione di un arricchimento e di un approfondimento della fisionomia della soggettività trascendentale. Si è parlato, a questo proposito, di un "indebolimento"<sup>110</sup> dell'idealismo fenomenologico: coscienza pura e mondo realmente esistente non si trovano più irriducibilmente contrapposti, e la loro connessione è mediata proprio da quel concetto di orizzonte della costituzione intenzionale genetica degli oggetti che rappresenta la base teorica per la successiva elaborazione della *Lebenswelt*.

Nella cornice di questa complessa dialettica si avvia alla completa dissoluzione quello schema statico dell'atto intenzionale che già era stato problematizzato nelle *Lezioni per la coscienza interna del tempo*. La sfera soggettiva viene così a configurarsi come un polo interno alla relazione *ego-cogito-cogitata*; le sue operazioni non sono più concepite come unilateralmente formative del senso oggettuale, né questo stesso senso unitario dell'oggetto appare connotato da quella passività iletica che era sua prerogativa in *Ideen I*. Al contrario, la costituzione dell'oggettualità sembra svolgersi secondo una legalità parzialmente autonoma, che ha come contraltare fenomenologico la natura parzialmente passiva della sintesi dell'orizzonte mondano. La combinazione dinamica di queste tematiche risulterà, com'è noto, nella trattazione densa ma anche estremamente complessa ed aporetica della *Crisi delle scienze europee*, che offre una rinnovata

---

<sup>109</sup> Uno spostamento che P. Bucci riassume, nella sua *Introduzione* all'edizione italiana della *Teoria della riduzione fenomenologica*, come «centralità del modello percettivo» (*Filosofia prima* (1923/1924), op. cit., p. 26).

<sup>110</sup> *ibid.*, p. xxx.

introduzione a una fenomenologia che appare globalmente mutata nei suoi fini e nella sua articolazione interna.

Dunque, la costante ricerca di una chiarificazione e di un ampliamento teoretico del rapporto coscienza-mondo condusse Husserl alla problematica genetica, che fu un fattore determinante per la rivalutazione e la reinterpretazione husserliana dei termini e dei confini del compito scientifico della fenomenologia. Ed è un fatto degno di nota che *Erste Philosophie* rappresenti complessivamente un passaggio di tale metamorfosi della scientificità fenomenologica in cui il già citato indebolimento dell'impostazione idealistica si coniuga con l'approfondirsi delle riflessioni sulla percezione, sulla struttura «ad orizzonte» dell'oggettualità mondana e sulla processualità temporale fluente-vivente della coscienza. Per designare il medesimo ambito problematico, Husserl afferma, in *Teoria della riduzione fenomenologica*, che

Il procedimento fenomenologico [la «via psicologica»] applicato finora a diversi tipi di atti non ha e non può avere altro risultato che quello di mettere in evidenza *l'interiorità psichica nella sua purezza* e *le implicazioni intenzionali* che essa racchiude. Questo risultato non è affatto di poco conto. Possiamo anzi dire ora che questa riduzione fenomenologica realizza per la prima volta ciò che dal tempo di *Locke* si credeva di poter avere nella forma di una semplice esperienza, (...) una cosiddetta *esperienza interna*.<sup>111</sup>

A questo proposito, è significativo che, nella storia critica del *Libro primo*, egli insista più volte sul fatto che il fine di *Locke* nello svolgere le sue analisi psicologiche fosse quello di delineare una «*storia della coscienza*»<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> *ibid.*, p. 192.

<sup>112</sup> Cfr. *Erste Philosophie. Kritische Ideengeschichte*, trad. it. cit., p. 90.

## 8. *Cartesiansche Meditationen: la fenomenologia genetica*

La rilevanza storica e metodologica delle *Meditazioni cartesiane*, il cui nucleo fondamentale è costituito dalle conferenze che Husserl tenne a Parigi nel 1929 con l'intento di introdurre la fenomenologia presso il pubblico francese, può essere riassunta nel tema generale della *Verweltlichung*, la «mondanizzazione» fenomenologica, che ne costituisce l'asse portante. Attorno a questo testo, pubblicato postumo (1950) per la *Husserliana* (ma circolante già dal 1931 nella traduzione francese curata da Lévinas e Pfeiffer<sup>113</sup>) si sono a ragione condensate molteplici riflessioni critiche: la fortuna dell'opera nel quadro della fenomenologia post-husserliana (soprattutto francese) appare motivata dalla paradigmaticità dell'introduzione alla ricerca filosofica qui contenuta, che raccoglie e descrive, nella loro reciproca interazione, alcuni degli elementi strutturali centrali del pensiero fenomenologico.

La direzione evolutiva in senso genetico che era stata tracciata in *Erste Philosophie* trova qui una sistemazione compiuta e organica: le *Meditazioni* tematizzano esplicitamente l'abbandono della prospettiva statica, inquadrandolo nella più ampia considerazione del rapporto con il cartesianesimo. Come emergeva già dal *Rückblick* storico di *Kritische Ideengeschichte*, infatti, Husserl giunse progressivamente

---

<sup>113</sup> Cfr. E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Colin, Paris 1931.

alla convinzione che la svolta cartesiana finisse per rinnegare, senza avvedersene, le premesse fondazionaliste radicali da cui era partita, e che, pur avendo "scoperto" per la prima volta il valore trascendentale del *cogito*, non ne avesse in realtà compreso compiutamente e totalmente la portata.

Già nella *Prima Meditazione*, dopo aver introdotto il fine apodittico della filosofia come idea-guida della ricerca, concretizzatosi, nel pensiero cartesiano, nel tentativo di fondazione assoluta della scienza tramite l'indubitabilità di un principio assolutamente certo, Husserl si sofferma, nel §10, sul "Difetto della svolta trascendentale cartesiana". Essa compie l'errore fondamentale di considerare il *cogito* come un «assioma»<sup>114</sup> da cui derivare, per sequenze deduttive *more geometrico*, i principi costitutivi della validità del mondo.

Le *Meditazioni Cartesiane* rappresentano il tentativo di dare ragione di quella stessa datità mondana, di quello stesso senso del mondo oggettivo, ma senza presupporre a priori la strutturazione ontologica e senza inferirlo in modo immediato dalla pur indubitabile posizione apodittica dell'*ego cogito/ego sum*. Per non riprodurre le incomprensioni cartesiane (e forse anche le proprie incomprensioni iniziali nel delineare, in *Ideen I*, la datità del mondo come predeterminata nella forma di regioni ontologiche delimitate sulla base di «una nozione pre-data di "ciò che c'è"<sup>115</sup>») l'analisi fenomenologica deve assumere un andamento *genetico*, deve cioè ripercorrere i processi costitutivi del darsi dell'essere mondano e coscienziale nella loro complessità e nelle loro coimplicazioni essenziali. La fenomenologia genetica mira, come Husserl sintetizza in una delle frasi finali di queste *Meditazioni*, a «prima perdere il mondo mediante l'epoché per riottenere poi con l'autoriflessione universale<sup>116</sup>».

Ma l'itinerario di questo riottenimento non si presenta né come scontato né come facilmente percorribile. Al contrario, Husserl parla in proposito di una singolare difficoltà, addirittura di un «pericolo<sup>117</sup>» essenzialmente connesso al tentativo di operare quella *Verweltlichung* che è stata individuata come il titolo generale del problema costitutivo al centro delle *Cartesianische Meditationen*. La piena adeguatezza della

---

<sup>114</sup> Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950; trad. it. *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1988, p. 56.

<sup>115</sup> Cfr. D. Carr 1974, op. cit., p. 69: «a pregiven notion of "what there is"».

<sup>116</sup> Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., p. 172.

<sup>117</sup> *ibid.*, p. 56.

fenomenologia alla propria ispirazione fondativa dipende dalla possibilità di un'attuazione compiuta e conseguente di questo programma genetico, che andrà perseguito fino in fondo e pervasivamente, senza lasciare in ombra alcuna dimensione problematica (come invece, lo si è visto, accadeva in *Ideen I*). Husserl torna con insistenza sul valore decisivo di questo punto: «Sembra tanto facile, seguendo Cartesio, cogliere l'ego puro e le sue cogitationes! Eppure è come se ci trovassimo sulla cresta di una roccia scoscesa, avanzare con calma e sicurezza sulla quale è questione decisiva per la vita o la morte della filosofia»<sup>118</sup>.

Alcune delle direttrici fondamentali su cui si muove questa riflessione genetica erano già state prefigurate nella trattazione di *Theorie der phänomenologische Reduktion* e nelle *Analysen zur passiven Synthesis*. Attraverso la focalizzazione teorica sulla sfera percettiva Husserl era stato condotto ad approfondire la problematica dell'intenzionalità, prendendo in esame, oltre alla costituzione sintetica dell'oggetto, quella del permanente sfondo temporale entro il quale esso si dà, emergendo ora come fulcro di una percezione ingenua e diretta (*geradehin*), ora come contenuto ritenzionale appena-stato. I decorsi esperienziali si radicano, così, in un sostrato fluente che ne anticipa, nello spazio della pro-tenzione, l'apparire, e ne conserva il valore fenomenologico come sedimento ritenuto in un deposito (*Niederschlag*) sempre di nuovo disponibile a una ripresentificazione. Si disegna in questo modo uno stile generale della sintesi intenzionale dominato dalle strutture della temporalità, che è la forma generalissima entro cui assume significato l'orizzonte del mondano. Il modo di datità fondamentale di quest'orizzonte è, per il soggetto, quello della *Weltglaube*, della fede ingenua e immediata nell'esistenza del mondo.

Le *Meditazioni*, muovendo da questa esposizione delle articolazioni singolari dell'atteggiamento naturale (*natürliche Einstellung*) introducono una dimensione fondazionale decisiva: quella dei «problemi costitutivi dell'io trascendentale stesso»<sup>119</sup>, titolo della *Quarta Meditazione*. Il programma di una sua esplicitazione a partire dalle fonti di senso più originarie affronta la questione cardinale che era stata rimandata in *Ideen I* e oscuramente anticipata in *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*: il problema fenomenologico fondamentale del soggetto costituente a sua volta

---

<sup>118</sup>*ibid.*

<sup>119</sup> *ibid.*, p. 91.

costituito, che investe, quale sua caratteristica essenziale, le determinazioni della temporalità.

L'andamento generale di queste considerazioni genetiche può essere utilmente riassunto da un passaggio del §30, che avvia la *Quarta Meditazione*. Husserl scrive qui che «già dalle analisi preparatorie che ci portano a cogliere il senso del problema, risulta chiaro che l'io trascendentale è quello che è, solo in rapporto alle oggettività intenzionali<sup>120</sup>». La direzione è dunque quella della descrizione delle operazioni e dei correlati del polo soggettivo in quanto costituito come esistente nel flusso vivente dell'ego puro. Paci sottolinea l'importanza di questo passaggio dalla trattazione dell'*ego* a quella dell'*Ich*, che si inquadra nel più generale movimento della fenomenologia genetica verso la complessità concreta dell'esperienza mondana – quella che è stata definita «mondanizzazione» della fenomenologia trascendentale: «L'*ego* non è soltanto una corrente di vita in divenire ma è anche un “me” che ha una sua stabilità: questo “me” Husserl lo chiama *Ich*. (...) Si pone qui il problema dell'*Ich-Pol*, e cioè il problema dell'autocostituzione dell'*Ich* che acquista il carattere di un Io personale, soggetto di atti specifici, effettivi di decisione»<sup>121</sup>.

In quale senso, allora, quello dell'*Ich-Pol* è un problema per la fenomenologia? In quali termini va compresa la sua costituzione? La risposta è fornita già nel titolo del § 31 della *Quarta Meditazione*, che definisce l'io come «*der identische Pol der Erlebnisse*». Al centro della riflessione fenomenologica sull'io come polo costituentesi nel flusso di *Erlebnisse* sta dunque la sua identità, il suo riconoscimento possibile come unico attraverso la molteplicità degli atti intenzionali e dei decorsi percettivi. Questa identità del polo soggettivo è la fonte fluente-vivente del senso costitutivo degli oggetti nel flusso della temporalità mondana<sup>122</sup>. Nella trattazione husserliana di questa problematica, che anima tutta la *Quarta Meditazione*, si mostra come evidente la portata delle conseguenze della svolta genetica della fenomenologia per lo sviluppo progressivo del tema storico-teleologico, con la sua profonda influenza nel disegno teoretico complessivo della *Crisi delle scienze europee* e delle ultime opere.

---

<sup>120</sup> *ibid.*

<sup>121</sup> Cfr. E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, Laterza 1961, pp. 118-119.

<sup>122</sup> Cfr. D. Carr 1974, op. cit., p. 77: «The temporally ordered constitution of the world goes hand in hand with, indeed is made possible by, the self-constitution of consciousness itself, the production of its own unity-in-multiplicity».

Analogamente al flusso della vita trascendentale in cui e tramite cui si costituisce, infatti, l'*Ich* possiede un carattere marcatamente sintetico: esso non è un «vuoto polo di identità», come anche l'*ego* apodittico non era un assioma, ma una corrente. Questo Io-Polo, in conformità a «regole della *genesis trascendentale*, per ogni atto che emana da sé ottiene un nuovo senso oggettivo, una nuova proprietà stabile (*bleibende Eigenheit*)»<sup>123</sup>. L'identità personale appare fondata sulla base delle acquisizioni e delle decisioni dell'io che si inseriscono nella dinamica sempre fungente di atti diretti verso oggetti in una correlazione intenzionale (che si articola in costituzioni genetiche attive e passive). Col determinarsi pratico di ogni atto (Husserl sottolinea qui che “pratico” [*praktisch*] è da intendersi nel senso di “operativo”, per cui anche i giudizi e le predicazioni logiche sono momenti pratici<sup>124</sup>) sorgono per l'io nuove acquisizioni, le quali, seppure immediatamente svanenti nel flusso degli *Erlebnisse*, si mantengono tuttavia come sempre potenzialmente legittime nella possibilità di ritornare a datità. Si tratta, insomma, di una costituzione dell'*Ich-Pol* in un sistema di *validità permanenti*, che orientano il suo agire percettivo e volitivo.

L'identità dell'io è dunque fondata sulla sua natura di «sostrato di abitudine»<sup>125</sup>, di unità costituentesi attraverso la permanenza di questo *habitus* ingenerato dalla molteplicità e dalla varietà delle decisioni e delle operazioni genetiche (una permanenza che, viene immediatamente precisato, non viene inficiata dall'occasionale venire meno di una singola acquisizione, in quanto essa si inserisce sempre in un medesimo sostrato in cui si incardinano essenzialmente convinzioni e atteggiamenti componibili). È a partire da questa conformazione in senso abituale dell'*Ich* che si comprendono pienamente quelle “prese di posizione” (*Einstellungen*) rispetto alla mondanità costituita fra le quali spicca quella generalissima e basilare dell'atteggiamento naturale. Alla morfologia di tali abitudini dell'io-Polo, informate ad una legalità essenziale che è compito della fenomenologia studiare, è connessa, quale suo correlato, la costituzione del *mondo-ambiente* o *mondo circostante* la soggettività esistente. Appare così compiuto, in questo senso, un ulteriore e decisivo passo verso la declinazione concreta dell'io:

---

<sup>123</sup>Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., p. 92.

<sup>124</sup> Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, §38: «Hierher gehören alle Leistungen der in einem weitesten Sinne praktischen Vernunft. In diesem Sinne ist auch die logische Vernunft praktisch».

<sup>125</sup> Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., p. 92.

Dall'io come polo identico e come sostrato delle abitudini noi distinguiamo l'ego preso nella sua piena concretezza (che noi con parola leibniziana vogliamo chiamare monade), in quanto aggiungiamo al primo io ciò senza di cui l'io non potrebbe essere concreto. E questo può accadere solo entro il flusso multiforme della sua vita intenzionale e degli oggetti che vi si costituiscono per esso come intenzionati ed eventualmente come oggetti esistenti.<sup>126</sup>

La «concrezione» della soggettività mondana e della sua *Umwelt*, e, soprattutto, la determinazione temporale della costituzione trascendentale dell'ego puro svolgono una funzione ermeneutica fondamentale per la comprensione dell'immagine della storia umana che verrà presentata nella *Crisi delle scienze europee*, e, parimenti, consente di leggere la dimensione genetica della fenomenologia nei termini, indubbiamente più complessi ma allo stesso tempo fecondi, di una reinterpretazione e un ampliamento del valore scientifico della ricerca husserliana (secondo la direttrice tematica fondamentale della presente analisi).

È stato in precedenza osservato, infatti, come la temporalità del flusso vivente dell'*ego* trascendentale puro ne rappresenti la forma essenziale universale, istituendo, correlativamente, la struttura genetica della datità del mondo e dei suoi oggetti. Al medesimo tempo, entro questa legalità formale assoluta l'io trascendentale stesso, principio fenomenologicamente costituente, è a sua volta costituito. Ma questa costituzione ha una forma, naturalmente, sempre diveniente e non mai statica: i sistemi intenzionali di abitudini e di oggettualità sono pur sempre *temporali*, sono *in fieri*<sup>127</sup>. In questo senso Husserl afferma che «l'ego si costituisce per se stesso, per così dire, nell'unità di una *storia* (*in der Einheit einer Geschichte*)»<sup>128</sup>. E in un manoscritto databile circa al medesimo periodo scrive che «l'ego è erede di se stesso (*beerbst sich selbst*)»<sup>129</sup>.

---

<sup>126</sup> *ibid.*, p. 93.

<sup>127</sup> Per quanto, va specificato, lo siano secondo modalità essenziali e sulla base di un sostrato permanente di identità.

<sup>128</sup> *ibid.*, p. 100.

<sup>129</sup> Archivi Husserl, MS A V 5, p. 11.

Naturalmente, per quanto il lessico utilizzato sia significativo, ciò non consente ancora di parlare di una teoria organica della storia fenomenologica che si concili nella cornice complessiva dell'indagine trascendentale. Tuttavia, con la specificazione in senso temporale e storico della dimensione genetico-costitutiva della soggettività e con l'introduzione del piano analitico concreto della monade nella sua vivente operatività, l'avvicinamento tematico al panorama teorico della *Crisi* appare netto e innegabile. Tale posizione risulta suffragata in modo ancora più consistente se si considera il programma fenomenologico della *Sesta Meditazione* di Eugen Fink, il quale collaborò alla redazione e alla stesura delle *Meditationen* al livello, secondo lo stesso Husserl, di coautore<sup>130</sup>.

Come sintetizza efficacemente Renato Cristin, infatti, «grazie a quest'opera finkiana possiamo oggi stabilire una chiara relazione tra le conferenze parigine del 1929 e quelle viennesi e praguesi del 1935, tra le ricerche egologico-monadologiche sulla soggettività e le riflessioni ontologico-etiche sul mondo-della-vita»<sup>131</sup>. Pur mediata dagli specifici interessi finkiani per il carattere mondano della soggettività, la direzione generale in cui si muove la *Sesta Meditazione* è sostanzialmente conforme al piano per la prosecuzione delle *Meditazioni* che Husserl concordò con Fink fra il 1931 e il 1932. Ciò che la rende classificabile come «l'anello mancante fra le *Meditazioni Cartesiane* e la *Crisi*»<sup>132</sup> è proprio l'interesse specifico per il problema del mondo intermonadico, per l'innesto e l'intersezione possibile della fenomenologia trascendentale con la storicità mondana nella pluralità delle sue forme: in una parola, per il grande tema della *Lebenswelt*, che non a caso fu uno dei nuclei teorici fondamentali attorno a cui si strutturò la ricezione europea della fenomenologia nella seconda metà del Novecento (soprattutto in forza dell'importanza che rivestì per l'esistenzialismo francese e per la teorizzazione delle scienze sociali, come testimonia, ancora oggi, la centralità dell'opera di Schütz e Luckmann<sup>133</sup>).

Questa connessione tematica con la *Crisi delle scienze europee* si incardina inoltre su un ulteriore, decisivo aspetto della declinazione “storica” della soggettività trascendentale cui si è accennato poco sopra. Il suo innesto nella temporalità, infatti – la

---

<sup>130</sup> Cfr. R. Cristin, *Introduzione* a E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., p. XI.

<sup>131</sup> *ibid.*, p. XII.

<sup>132</sup> *ibid.*, p. XIII.

<sup>133</sup> Cfr. A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Luchterhand, Neuwied 1975.

quale ha valore di forma generale della vita trascendentale e correlativamente di legge essenziale della genesi esperienziale mondana – va articolata sia in direzione della costituzione del presente a partire dal passato della predelineazione, sia in direzione dell'aspettazione rivolta all'orizzonte futuro. La soggettività temporalmente costituentesi, infatti, costruisce il proprio atteggiamento rispetto al mondano nella struttura di posizioni d'interesse, di statuizioni di obiettivi pratici o teoretici che modificano, conseguentemente al loro apparire, lo stesso mondo circostante nel suo modo essenziale di datità, secondo un criterio che filtra i fenomeni in base alla loro rilevanza rispetto al fine o all'interesse. Husserl tornerà approfonditamente su questo tema della *Zwecksetzung* nella *Crisi* e nei manoscritti dei tardi anni Trenta.

Qui è sufficiente considerare che, secondo questa mobile struttura genetica della *Umwelt*, ogni decisione, ogni posizione di interessi dell'io (e in misura più consistente, le decisioni dalla portata intersoggettiva, che mirano a durare nel tempo) apre un nuovo orizzonte di oggettualità rilevanti e di fini, che strutturano lo stesso modo di darsi dell'esperienza. Tale aspetto avrà un peso determinante nella teorizzazione della teleologia della storia europea e umana.

Nelle *Meditazioni Cartesiane*, questo tema viene affrontato (nella *Seconda Meditazione*) a partire dall'inizio trascendentale, che si specifica poi nei gradi di concretizzazione dell'io:

Non è la mera identità dell'*io sono* che costituisce il contenuto assolutamente indubitabile dell'esperienza trascendentale di sé, ma è una *universale struttura apodittica di esperienza dell'io* (per esempio, la forma temporale immanente del flusso dei vissuti) che si estende attraverso tutte le datità particolari della reale o possibile esperienza di sé, sebbene essa singolarmente non sia assolutamente indubitabile. In connessione e in dipendenza di essa sta il fatto che l'io si delinea per se stesso come concreto, esistente con un suo contenuto individuale di esperienze, capacità, disposizioni; l'io con il suo orizzonte si profila come oggetto di esperienza raggiungibile in una possibile esperienza di sé che può estendersi ed arricchirsi all'infinito.<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., p. 60.

Viene così in luce l'elemento cruciale della caratterizzazione genetico-costitutiva dell'io. Esso, infatti, ha abbandonato la statica rigidità dell'inizio strettamente extra (e anti-) mondano di *Ideen I* per tendere ad incontrare fenomenologicamente la mondanità nella sua concrezione mutevole e fluente – in una parola, *storica*. Perciò, dare compiutamente ragione della connessione fattuale del mondo (il «flusso eracliteo», come viene definito nelle *Meditazioni*) resterà sempre un fine, e mai un'acquisizione teorica completa. La possibilità di una sintesi reale e completa dei fenomeni d'esperienza viene così proiettata su un piano di realizzazione infinito, che riceve sempre nuove determinazioni attraverso una serie sempre rinnovantesi di datità. Quella stessa unità nella molteplicità degli adombramenti oggettuali che rappresentava il fine veritativo delle riduzioni presentate in *Ideen*, se riferita alla totalità del campo esperienziale, diviene quindi un'«idea infinita»<sup>135</sup>. Correlativa – e dunque anch'essa infinita – , scrive Husserl nel §28 della *Terza Meditazione*, è l'idea della totale evidenza fenomenologica quale compiuta restituzione scientifica del reale. Questa infinita perfettibilità orientata al futuro dell'unità universale dei decorsi esperienziali ha, come è stato rilevato, il suo corrispettivo trascendentale nella costituzione mobile e in perenne divenire del polo soggettivo. Emerge così che quella stessa soggettività trascendentale che aveva il valore fondamentale di luogo apodittico per la fondazione scientifica, in senso forte, della fenomenologia, finisca per non poter essere *mai data una volta per tutte*.

Dunque, l'indagine fenomenologica sulle fonti ultime di senso del mondo oggettivo, che venivano, nella declinazione statica del pensiero husserliano, tracciate e radicate nel luogo fondativo originario della coscienza trascendentale, conduce, nelle fasi mature di tale pensiero, alla mobilitazione di quella stessa coscienza, alla sua continuativa costituzione essenziale nel flusso genetico della temporalità<sup>136</sup>. La dimensione temporale, la cui acquisizione teoretica appariva necessaria ai fini della strutturazione compiutamente e rigorosamente scientifica della fenomenologia, opera, di ritorno, una profonda modificazione proprio nella rappresentazione fenomenologica del

---

<sup>135</sup> *ibid.*, p. 88.

<sup>136</sup> Cfr. D. Carr 1974, op. cit., p. 80: «Now we see that the concept of intentionality is not capable of answering this question [of how something objective can be given] until the temporal dimension is added. (...) The “constitution” of anything objective is a temporal affair. But such a particular constitution, in turn, cannot be understood except in the context of the genesis of consciousness itself».

fine ideale della scienza. Il problema della storia si annuncia qui come l'orizzonte teorico cruciale di cui la fenomenologia è chiamata a dar conto, e che infatti rappresenterà uno dei temi cardinali dell'ultima opera husserliana.

Nelle *Meditazioni Cartesiane* è possibile quindi rintracciare quegli elementi di continuità con la *Crisi delle scienze europee* che concorrono a definire la cornice della teoria della storia husserliana. Tuttavia, si è detto, i caratteri genetici della datità mondana e della soggettività trascendentale sono qualificabili, per così dire, soltanto come proto-storici, non essendo ancora compiutamente inquadrabili in una possibile teorizzazione fenomenologica della storicità. All'immagine della storia manca, infatti, la determinazione di intersoggettività, di «comunitarizzazione» (*Vergemeinschaftung*) – in una parola, la sua natura di storia “per tutti”. Ed è proprio la delineazione di un primo nucleo della teoria dell'intersoggettività a rappresentare uno degli aspetti più determinanti e fecondi della trattazione delle *Meditazioni*.

### 8.1.

#### *Il tema dell'intersoggettività trascendentale nella Quinta Meditazione*

Sulle difficoltà filosofiche che derivano dalla costruzione intersoggettiva della fenomenologia si è incentrato un ampio e variegato dibattito, la cui restituzione nella sua interezza non è non può essere oggetto di analisi qui. La portata dell'esame della *Quinta Meditazione* sarà circoscritta a quegli elementi che, nella pur per molti aspetti controversa descrizione della costituzione fenomenologica degli *alter ego*, anticipano le conseguenti trattazioni storiche della *Crisi*. Queste ultime si comprendono appieno soltanto alla luce della esplicitazione genealogica delle categorie-chiave che le fondano, e che, mostrando la loro evoluzione a partire da radici costitutive (la temporalizzazione della relazione intenzionale, l'intersoggettività monadologica), consentono di far emergere l'intima unitarietà della riflessione husserliana.

Il problema dell'intersoggettività si pone in risposta alle potenziali accuse di solipsismo cui si presterebbe la nozione di *ego* se intesa solamente in riferimento alla sfera dei propri *Erlebnisse*. Il relativo concetto di monade, che mira appunto a significare la connessione concreta del polo soggettivo col proprio mondo circostante,

appare, se avulso dalla dimensione intersoggettiva e comunitaria, insufficiente al fine di «risolvere i problemi trascendentali del mondo oggettivo»<sup>137</sup>. La costituzione del concetto fenomenologico dell'Altro nella sua correlazione fondamentale con l'*ego* risponde, quindi, ad un'esigenza di completezza e approfondimento dell'indagine fenomenologica, che era imperniata, fino alla sua introduzione, sull'analisi della soggettività trascendentale unicamente in quanto io singolo. È bene precisare che, naturalmente, l'impostazione teoretica della fenomenologia non aveva mai mirato ad escludere o a negare l'esistenza fattuale di una pluralità di soggetti: ma questa stessa pluralità veniva trascendentalmente ridotta e “messa fra parentesi” al fine di giustificarne e mostrarne il valore di datità per la coscienza singola dell'io puro.

Pertanto, il problema cardinale con il quale Husserl si confronta nella *Quinta Meditazione* (e in numerosi manoscritti inediti, raccolti da Iso Kern e pubblicati per la *Husserliana* sotto il titolo *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*<sup>138</sup>) non è quello della legittimazione reale dell'esistenza dell'*alter ego*, ma quello della sua legittimazione propriamente *fenomenologica*, e, dunque, del senso genetico della sua datità. La costituzione dell'Altro quale fenomeno per l'Ego presenta, pertanto, tutta la tensione paradossale connessa al tentativo di dare ragione di un *cogitatum cogitans*, di un oggetto che è in sé soggetto. Si tratta di un passaggio decisivo, come Husserl stesso riconosce, per spiegare ed esplicitare fin nelle sue radici più originarie la struttura essenziale della datità del mondo oggettivo. Solo nel dare seguito a questa finalità la fenomenologia tiene fede fino in fondo alla propria vocazione trascendentale, che consiste appunto nel tentativo di una fondazione assoluta del trascendente.

Prima dello spostamento verso la dimensione dell'intersoggettività, infatti, la riflessione fenomenologica rendeva conto dell'oggettività fondamentale attraverso la sintesi trascendentale di una pluralità di adombramenti successivi del polo oggettuale. L'unità intenzionale dell'oggetto risultava, in questo senso, irriducibile ad alcuno dei singoli *Ich-Akte* che ad esso si rivolgevano, ma comunque complessivamente ricostruibile nella sua realtà evidente (*Wirklichkeit*) per mezzo della loro sintesi genetica. La trascendenza oggettuale perveniva, così, alla comprensibilità fenomenologica attraverso la connessione sintetica degli atti intenzionali attuali e

---

<sup>137</sup> Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., p. 113.

<sup>138</sup> Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

possibili dell'io: ma, ed è questo il dato che la riflessione sull'intersoggettività intende superare e problematizzare, quest'io rimane soltanto il singolo io. La trascendenza in senso forte che esige esplicitazione nella fenomenologia si presenta, quindi, come l'irriducibilità del senso unitario dell'oggetto alla *totalità* degli atti intenzionali possibili per la monade particolare. Occorre, dunque, chiarire i modi di datità della coscienza dell'Altro senza ridurlo a componente interna al soggetto, e senza, allo stesso tempo, ridurre le monadi ad un'incomunicabilità “senza porte e senza finestre”.

L'analisi husserliana si serve, per spiegare la costituzione dell'*alter* nell'*ego*, del concetto problematico dell'appresentazione analogica, che ha la funzione di illustrare, tramite il caso esemplare dell'esperienza esterna nel processo di percezione di una cosa, la forma essenziale della *Fremderfahrung*. Tale descrizione, pur non essendo esente da critiche<sup>139</sup>, consente di ampliare l'immagine fenomenologica del mondo (in quanto “mondo per tutti”) pur senza mai abbandonare l'impianto trascendentale dell'indagine. Husserl osserva, dunque, che l'appresentazione si produce anche nella misura in cui la cosa spaziale si dà nel decorso percettivo solo presentandosi, di volta in volta, in un lato differente; allo stesso tempo, tuttavia, essa è continuativamente presa di mira quale polo unitario, e i lati che non sono direttamente offerti all'apprensione intenzionale *valgono* immediatamente, per la coscienza esperiente, come «co-presenti» (*mitgegenwärtig*)<sup>140</sup>.

La forma di questo «essere-qui-assieme» (*mit-da*), è importante sottolinearlo, non comporta un ulteriore atto intenzionale, una presentificazione separata del lato nascosto: quest'ultimo è l'atto che Husserl definisce *Vergegenwärtigung*, attraverso il quale si rende presente qualcosa di temporalmente o spazialmente assente (è il caso, ad esempio, dell'immaginazione). Al contrario, ciò che è compresente è sempre complementare, è tutt'uno con la percezione iniziale, sebbene non nella modalità della presenza originaria (ma, appunto, in quella della presenza secondaria, alla quale nondimeno la presenza primaria è inscindibilmente connessa).

In questo stesso modo il corpo fisico dell'Altro, che incontro all'interno del mio orizzonte percettivo nella sua datità materiale (come *Körper*) rimanda necessariamente e immediatamente all'*alter ego*, all'alterità di una soggettività da me distinta, col proprio flusso di *Erlebnisse* intenzionali. Il corpo esperito, pertanto, è appresentato direttamente

---

<sup>139</sup> Cfr., ad es., quella di A. Schütz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, in «Philosophische Rundschau», v (1957), pp. 81-107.

<sup>140</sup> Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., p. 130.

nel suo valore di «corpo proprio» (*Leib*), analogamente a quello dell'*ego* che esperisce. Husserl rifiuta, cioè, il modello semiotico di esplicazione dell'esperienza dell'estraneo, secondo il quale il corpo fisico sarebbe “segno” di un elemento da esso in tutto e per tutto separato. Allo stesso tempo, però, se nel corso dell'esperienza esterna è sempre possibile ottenere in una presenza diretta e “primaria” il lato precedentemente nascosto, questa possibilità di accesso originario al «compresente» è esclusa nel caso della *Fremderfahrung*.

L'incontro percettivo con il *Leib* dell'Altro è, dunque, il “grado zero” della costruzione della comunità monadica intersoggettiva<sup>141</sup>, tramite la costituzione fenomenologica dell'*ego* estraneo. Al momento di tale incontro, infatti, si rende valida per me l'esistenza di un soggetto distinto con il proprio mondo circostante. Questa appresentazione della monade altrui è operata a partire dalla propria, secondo uno schema analogico che richiama quello tramite cui, con la rimemorazione, un segmento della vita precedente dell'io viene riportato a datità.

Nell'operazione della rimemorazione, infatti, non è ripresentificato soltanto l'oggetto del vissuto (ad esempio il sentito o il guardato) ma questo stesso vissuto in quanto attività intenzionale nel flusso di coscienza. In questo senso (anche se, come chiarisce Husserl, solo per analogia la rimemorazione può spiegare la *Fremderfahrung*) si comprende la costituzione dell'altro in quanto soggetto per un altro soggetto, in quanto immagine del mio *ego*, come l'*ego* del passato rimemorato mi appare diverso. («come se io fossi là», è scritto nel §54<sup>142</sup>). Anche in questo caso, ad ogni modo, l'analogia è efficace solo fino ad un certo punto, perché l'io che ricorda e l'io che è ricordato saranno dati in due atti necessariamente successivi – laddove, invece, l'*alter ego* è costituito come valido simultaneamente all'*ego*.

L'immagine dell'oggettività viene dunque a configurarsi sulla base del mondo d'esperienza comune dato dall'incontro percettivo delle monadi. Gli oggetti di questo mondo circostante condiviso assumono il loro valore unitario in forza di una sintesi non riducibile agli atti né dell'una né dell'altra monade; essi diventano a tutti gli effetti comuni, validi per un “noi” sociale. Così, la prospettiva dell'io – che pure non viene

---

<sup>141</sup> *ibid.*, p. 140: «Quel che si costituisce come *prima cosa* sotto forma di comunità e che è *fondamento di tutte le altre formazioni intersoggettive di comunità* [*intersubjektiven Gemeinschaftlichkeiten*] è la comunanza della natura insieme alla comunanza del corpo organico estraneo [*des fremden Leibes*].»

<sup>142</sup> *ibid.*, p. 138.

mai, in senso stretto, abbandonata in quanto trascendentale – si riconosce in se stessa soggettiva rispetto ad un più ampio orizzonte del mondo oggettivamente esistente per tutti<sup>143</sup>. L'unica natura, esperita quale oggetto intenzionale comune a una pluralità di monadi, è il correlato del sostrato «primordiale» dell'intersoggettività trascendentale: «l'intersoggettività trascendentale (...) è (...) identica tra tutti i modi di apparizione costituiti dalla modificazione di *altri*, e però si determina solo in altri modi soggettivi di apparizione; l'intersoggettività trascendentale porta in sé, per sua costituzione necessaria, il mondo oggettivo identico»<sup>144</sup>.

## 8.2.

### *I «gradi superiori» dell'intersoggettività: valore fenomenologico dei mondi culturali*

Sulla base di questo mondo oggettivo umano si costituiscono i «gradi superiori» dell'intersoggettività, ovvero i molteplici mondi circostanti culturali, che sono, a loro volta, reciprocamente estranei. Questi orizzonti di oggettualità sociali concrete assumono dunque, sempre più decisamente, la fisionomia di mondi storici, in cui le «acquisizioni permanenti» dell'io appaiono inserite nella trama comunitaria delle tradizioni condivise.

Naturalmente, la modalità di quest'incontro con le validità culturali e sociali non è senz'altro assimilabile alla rispettiva modalità d'esperienza degli oggetti naturali. Nelle *Meditazioni* Husserl considera sempre il mondo degli oggetti psicofisici esperiti percettivamente come il correlato intenzionale fondamentale e primario dell'intersoggettività trascendentale, come, cioè, quell'ambiente circostante naturale per tutti che viene compreso originariamente dall'io in quanto *comune*, sempre valido per modi di datità possibili che eccedono i propri: «ogni oggetto naturale, da me appreso o apprensibile nello strato inferiore, acquista uno strato rappresentativo (...) che sta in

---

<sup>143</sup> *ibid.*, p. 147: «V'è, tra un essere e l'altro, una comunità intenzionale, un legame che per principio ha carattere tutto proprio, una comunità effettiva, quella appunto che rende trascendentalmente possibile l'essere di un mondo, mondo di uomini e cose».

<sup>144</sup> *ibid.*, p. 148.

rapporto di unità e identità sintetica con lo strato datomi in originalità primordiale; si forma così uno stesso oggetto naturale nei possibili modi di datità dell'altro»<sup>145</sup>.

Ma subito dopo, nel medesimo passaggio, compare quest'affermazione: «Questo si ripete *mutatis mutandis* per le mondanità superiori e successive del mondo concreto oggettivo, quale c'è sempre per noi come mondo degli uomini e della cultura»<sup>146</sup>. Il mondo comune degli oggetti culturali sarebbe, dunque, costruito in modo isomorfo a quello degli oggetti naturali, nel senso fondamentale del loro essere «qui per tutti» all'interno della comunità intermonadica. Ma è facile vedere che l'accesso a tali oggettualità – in sé non direttamente percepibili, valide solo come astratte – complica notevolmente il panorama fenomenologico, investendo modi fondamentali di datità degli oggetti (come ad esempio quello del linguaggio, che Husserl sembra tenere in considerazione solo marginalmente<sup>147</sup>) che differiscono in modo consistente da quelli dell'esperienza della natura.

Intesa questo senso, allora, la costruzione condivisa dell'orizzonte intermonadico storico sembrerebbe poter definire e incidere anche sull'atteggiamento abituale dell'io nei confronti dell'unico mondo oggettivamente esistente. Infatti, l'attività volitiva e pratica della soggettività, nel suo prendere decisioni e nel suo orientarsi secondo interessi ed «abitudine», accoglie necessariamente significati sedimentati e oggetti culturali che incontra, spesso, in modo passivo.

Le validità storiche oggettivamente esistenti per l'io che si riconosce in una comunità, se divenute parte di quel *Niederschlag* di evidenze e acquisizioni stabili (che possono tornare ad essere presentificate senza, tuttavia, che si compia un'operazione attiva di comprensione del loro significato originario), rischiano di assumere il valore di *Selbstverständlichkeiten*, di ovvietà acriticamente accettate. Ma, allora, l'eterogeneità e la molteplicità delle comunità intersoggettive, che si costituiscono nella comunanza degli interessi e delle immagini condivise del mondo culturale, diviene un problema scientifico di prim'ordine per la fenomenologia trascendentale. Non sembra più possibile, infatti, ridurre fenomenologicamente questa molteplicità storica dei mondi-

---

<sup>145</sup> *ibid.*, p. 144.

<sup>146</sup> *ibid.*

<sup>147</sup> Una riflessione più circostanziata su questo problema compare nella celebre *Beilage III* alla *Crisi*, incentrata sull'origine della geometria.

ambiente sulla base della loro valenza fattuale e dunque inessenziale, perché è precisamente al livello trascendentale che si esplica la genesi dell'intersoggettività.

In questo senso, la definizione possibile della *Umwelt* come mondo circostante storico, combinata con la costituzione genetica della soggettività trascendentale monadica che in esso vive (recepandone come ovvie le tradizioni e le abitudini) rappresenta potenzialmente un elemento di tensione e contraddizione con il fine scientifico della fenomenologia, che mira sempre invariabilmente alla comprensione trascendentale della datità dell'unico mondo “per tutti”.

Proprio la valenza originaria del mondo come unico per tutti sembra affrontata solo marginalmente nel contesto delle *Meditazioni Cartesiane*, che si incentrano fondamentalmente sulla spiegazione della costituzione temporale della soggettività e poi dell'intersoggettività (la *Quinta*), considerando il concetto di mondo soltanto, come si è visto, nel suo valore di idea teoretica, di oggetto potenziale di una conoscenza infinitamente perfettibile che si sostanzia negli apporti delle «scienze pure a priori» dei differenti campi ontologici. Quel valore immediato della fede mondana (*Weltglaube*) che ha legittimità prima di ogni scienza, di ogni considerazione teorica di questo stesso mondo come oggetto ideale, sembra essere tenuta fuori dallo spettro della ricerca fenomenologica delle *Meditazioni Cartesiane*. Tale aspetto risulta rilevante se si considera che il concetto di *Lebenswelt* avrà il suo nucleo fondamentale proprio nella validità originaria, nella certezza antepredicativa dell'unico mondo immediatamente dato.

La dialettica problematica, dunque, fra il concetto di *Umwelt* e quello di *Lebenswelt* (che emergerà in modo evidente in *Esperienza e giudizio* e nella *Crisi*) è delineata solo nelle sue componenti elementari dalle considerazioni delle *Meditazioni*, benché nell'economia di quest'ultima opera essa non appaia nella sua compiutezza, anche in forza del fatto che la nozione di *Lebenswelt* non è ancora elaborata nella forma in cui la si incontra nella *Crisi delle scienze europee*. Ma il suo valore fondamentale come oggetto precipuo di ricerca fenomenologica è già delineato:

L'esposizione fenomenologica non è quindi per nulla qualcosa come una *costruzione* metafisica, né una maniera palese od occulta di teorizzare in base a presupposti accolti pregiudizialmente o con l'aiuto di principi desunti dalla tradizione storica della metafisica.

L'esplicazione fenomenologica è anzi in posizione diametralmente opposta a tutto ciò, poiché essa cerca solo di procedere sul terreno dell'*intuizione pura* o anzi su quello della autoesplicazione di senso che si compie mediante l'atto dell'autopresentazione che ha funzione di riempimento. In particolare, riguardo al mondo oggettivo degli enti reali (come anche riguardo a ognuno dei molteplici mondi ideali oggettivi costituenti il campo di scienze pure a priori), essa non fa altro – non si insisterà mai abbastanza su questo punto – che *esporre il senso che questo mondo ha per noi prima di ogni considerazione filosofica*, senso ch'esso riceve in base alla nostra esperienza e che la filosofia può solo *rivelare* ma non mai mutare<sup>148</sup>.

---

<sup>148</sup> *ibid.*, p. 166.

## 9. *Erfahrung und Urteil*

Prima di analizzare il valore filosofico di *Esperienza e giudizio* nel quadro della problematica del rapporto fra la storicità e la scientificità della fenomenologia è opportuno premettere alcune considerazioni inerenti la genesi redazionale di quest'opera. L'incarico che Husserl affidò a Landgrebe nel 1928, infatti, doveva prevedere inizialmente solo una trascrizione e una sistematizzazione della enorme mole dei manoscritti privati husserliani incentrati sulla logica trascendentale<sup>149</sup>. Il nucleo direttivo (le lezioni sulla *Logica genetica* tenute a Friburgo nel semestre invernale 1919-1920) andò tuttavia ampliandosi notevolmente, fino ad includere una compagine di materiali che copriva un arco di tempo di vent'anni. Per fornire una veste unitaria a questi testi eterogenei Landgrebe fu costretto ad introdurre modifiche che andavano ben al di là della semplice revisione stilistica: per collegare e per dare organicità alle diverse componenti testuali si rese necessario riscrivere integralmente alcune parti, così come aggiungere delle sezioni connettive redatte di suo pugno.

Ciò è specialmente valido per l'ampia *Introduzione*, che, come si vedrà, contiene delle riflessioni fondamentali sulla tematica della *Lebenswelt* e del mondo circostante culturale. Infatti, per quanto Landgrebe precisi che nessuna aggiunta è stata frutto di una teorizzazione diversa da quella husserliana e che ogni modifica apportata veniva discussa con Husserl stesso, o aveva alternativamente il proprio nucleo di base nel testo di qualche manoscritto, egli stesso invita comunque a guardare all'opera completa come

---

<sup>149</sup> Il testo dell'*Introduzione* all'opera su cui Husserl lavorò fra il 1928 e il 1929 venne progressivamente sviluppandosi fino ad assumere le proporzioni di lavoro autonomo, che venne pubblicato separatamente nel 1929 (*Formale und transzendentale Logik*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1929).

ad una «elaborazione autorizzata», cui ci si dovrà necessariamente accostare con qualche cautela ermeneutica.

Fin dal titolo (e dal sottotitolo, *Ricerche sulla genealogia della logica*) *Erfahrung und Urteil* annuncia l'ambito problematico e la direzione dell'analisi: ricostruire nei suoi fondamenti preteoretici ed antepredicativi il valore veritativo della logica. Si tratta dunque di spiegare come e in quale senso l'antepredicativo stia alla base del giudizio predicativo, nelle forme tradizionali che questo ha assunto come schema fondamentale dell'attività conoscitiva.

Già in questa esplicazione della tematica si può rilevare la consonanza di fondo che lega *Esperienza e giudizio* (e in modo particolare la sua *Introduzione*, scritta da Landgrebe nel 1935) ai problemi filosofici che stanno al centro della *Crisi*, determinandone il carattere di novità nella cornice della ricerca fenomenologica. Il testo si apre definendo quello delle fonti preteoretiche della logica come un *Ursprungsproblem*, un problema di origine, che comporterà quindi un regresso a quelle radici che, stando prima del *logos*, lo rendono possibile e ne fondano il significato e l'evidenza. Ma in che modo ciò che appare come il modello del conoscere perfettamente certo ed apodittico dovrebbe richiedere un'esplicazione nell'esperienza, cioè in quello stesso flusso mutevole e incostante di percezioni e sintesi che il giudizio mira a superare e chiarificare? «A che pro retrocedere dal dominio dell'*episteme* a quello della *doxa*, al dominio della vaga esperienza con la sua “apparenza illusoria”?»<sup>150</sup>

Si annuncia qui il passaggio cruciale alla nozione di *Lebenswelt* e di struttura ad orizzonte dell'esperienza mondana. *Esperienza e giudizio*, infatti, prende ad oggetto il tema del mondo recuperandone quel significato fondamentale di certezza assoluta che, appena adombrato nel primo libro di *Ideen* (nella trattazione sull'atteggiamento naturale che apre la *Sezione seconda*), appariva poi passato in secondo piano in favore di una concezione più marcatamente teoretica ed ideale del mondo quale sintesi possibile e futuribile della totalità delle esperienze<sup>151</sup>. Nell'opera del 1939 la funzione fondativa del mondo-della-vita viene definita nella sua natura di *Glaubensboden*, suolo di credenza immediata ed originaria sulla base della quale si costruiscono non solo tutte le

---

<sup>150</sup> Cfr. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Academia Verlagbuchhandlung, Praga 1939; trad. it. *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 2007, p. 55.

<sup>151</sup> Per una ricostruzione critica completa dell'evoluzione del tema cfr. D. Carr 1974, op. cit., pp. 134 sgg.

operazioni teoretiche e giudicative, ma anche le attività pratiche e volitive dell'io, i suoi interessi e i suoi fini. «L'essere del mondo nel suo complesso è quella verità ovvia (*Selbstverständlichkeit*) che non viene mai messa in dubbio»<sup>152</sup>.

L'aspetto rilevante della modalità di questa credenza nel mondo *im Modus der Glaubensgewissheit*<sup>153</sup> è che essa vale indubitabilmente prima di ogni teoresi, al di fuori dell'atteggiamento oggettivante che ne esprimerebbe una descrizione giudicativa nella formulazione tetica della proposizione “il mondo esiste”. Inoltre, *Erfahrung und Urteil* richiama la teorizzazione dell'orizzonte interno al singolo oggetto intenzionato attraverso la molteplicità dei suoi modi di datità, per cui la sintesi passiva dei lati appresentati rimanda sempre a quelli non immediatamente presenti, disegnando così una tipica oggettuale che assume il valore di predelineazione per le percezioni successive. Ma a questo orizzonte interno è connesso, nella piena valenza universale delle sue implicazioni, l'orizzonte esterno dell'unico mondo come mondo di enti reali o possibili. Esso, in virtù della sua struttura di certezza aperta, viene definito «l'orizzonte vuoto di un ignoto noto» (*Leerhorizont einer bekannten Unbekanntheit*)<sup>154</sup>.

La validità immediata e assoluta che l'orizzonte della *Lebenswelt* ha per noi si comprende nella sua profondità se si considera la differenza della certezza d'orizzonte rispetto a quella degli enti che entro questo orizzonte si costituiscono geneticamente. Come Husserl affermerà anche nella *Crisi*, infatti, il mondo quale orizzonte universale esiste e ha valore in una modalità fondamentalmente eterogenea rispetto agli oggetti mondani. Questi ultimi, nello svolgersi dei decorsi percettivi ed esperienziali, possono subire molteplici modificazioni nella loro forma di datità: da certo a probabile, a dubbio, a supposto-come-esistente, a confermato, e così via. E tuttavia, per quanto queste variazioni critiche nella valutazione della verità ed esistenza degli oggetti possano incrinare la nostra credenza nel loro essere, essa viene da ultimo sempre nuovamente ricostituita e ristabilita invariabilmente in una sintesi più ampia, proprio perché, poggia ultimativamente sulla fede universale, tacita e non-tematica nell'esistenza del mondo come *Lebenswelt*.

Secondo tale esposizione della tematica del mondo-della-vita, dunque, sembrano non sussistere dubbi né tensioni o contraddizioni in ordine alla funzione di fondamento

---

<sup>152</sup> Cfr. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, trad. it. cit., p. 61.

<sup>153</sup> *ibid.*

<sup>154</sup> *ibid.*, pp. 80-81.

indubitabile della validità della scienza che tale nozione svolge. La pretesa, quindi, di spiegare l'*episteme* attraverso la *doxa* appare motivata e giustificata in forza del valore originario della *doxa* stessa quale sostrato ineliminabile della costruzione teoretica, che da essa attinge invariabilmente il suo senso. Sarebbe così possibile ricondurre senza aporie né difficoltà ogni formazione scientifica oggettiva alla sua sorgente genetica antepredicativa, mostrandone in tal modo i veri fondamenti d'evidenza.

E tuttavia, come già si profilava nel contesto della *Quinta Meditazione Cartesiana*, lo statuto fenomenologico di questo «regresso» (*Rückgang*) alle fonti di certezza ultimativa del mondo non si presenta come pacifico. Nella complessa ed articolata dinamica fra, da una parte, il valore unitario della *Lebenswelt* come «suolo universale» di ogni conoscere, agire e volere, e, dall'altra, il decentramento plurale delle validità culturali nei mondi circostanti si disegna quella possibilità di un nuovo orientamento storico della fenomenologia che, senza dissolverne il tenore veritativo, ne arricchisca e ne ampli, ridefinendolo, il fine di scienza radicale e rigorosa.

### 9.1. *Lebenswelt e Umwelt*

Il paragrafo 10 dell'*Introduzione ad Esperienza e giudizio* si intitola appunto *Der Rückgang auf die Evidenz der Erfahrung als Rückgang auf die Lebenswelt. Abbau der die Lebenswelt verhüllenden Idealisierungen*<sup>155</sup>, e già dal suo inizio mira a mettere in guardia sulla fattibilità e l'eseguibilità del processo di ritorno al suolo d'evidenza originario della *Lebenswelt*. Nell'ambito di questa esplicazione procedurale si delineano i poli di una distinzione che riveste una grande importanza filosofica per la comprensione della ricerca dell'ultimo Husserl. La riflessione sulla complessità fenomenologica dell'esperire, infatti, ne rivela la stratificazione in una pluralità di livelli interconnessi: al suo punto più originario, la soggettività trascendentale quale vita

---

<sup>155</sup> *ibid.*, p. 87: «Il regresso all'evidenza dell'esperienza come regresso al mondo della vita. Riduzione delle idealizzazioni che nascondono questo mondo».

sempre operante che produce, costituendolo, il senso essenziale della mondanità<sup>156</sup>; il piano di questa stessa mondanità vitale nel suo valore di fondamento unico ed ultimativo di ogni operazione teoretica e pratica; infine, aspetto decisivo, la fisionomia che l'esperienza del mondo assume nella nostra reale vita storica, che Husserl-Landgrebe definisce, qui, con l'espressione «mondo sempre già-dato» (*immer schon vorgegebene Welt*).

Dunque, secondo la visione presentata in *Esperienza e giudizio*, l'accesso all'evidenza del mondo-della-vita è necessariamente mediato da uno strato esperienziale che sta sempre già davanti ai nostri occhi nel vivere quotidiano: «nel processo della nostra esperienza del mondo, processo che si riferisce al mondo già-dato (*schon vorgegebene*) sempre e in anticipo, non riusciremo a trovare senz'altro le cercate evidenze d'esperienza assolutamente originarie»<sup>157</sup>. In quali determinazioni, allora, si sostanzia questo mondo già-dato? La risposta era già prefigurata nella trattazione dell'intersoggettività trascendentale della *Quinta Meditazione*: l'orizzonte familiare in cui sempre viviamo non è quello originario della *Lebenswelt*, ma quello del nostro mondo circostante culturale, con le sue validità d'essere costituitesi storicamente:

Il mondo in cui viviamo (...) ci è sempre dato in anticipo come permeato dai sedimenti delle operazioni logiche (*als durchsetzt mit dem Niederschlag logischer Leistungen*). Esso non ci è dato altrimenti che come quello in cui noi o altri, i cui risultati d'esperienza assumiamo tramite comunicazione, apprendimento, tradizione, abbiamo già posto in essere conoscenze basate sui giudizi logici.<sup>158</sup>

«Comunicazione, apprendimento, tradizione» costituiscono dunque il necessario diaframma attraverso il quale il mondo si delinea per noi come campo evidente di oggettualità valide. Ma *Erfahrung und Urteil* caratterizza la valenza fenomenologica della *vorgegebene Welt* in un senso profondo che conduce a conclusioni epistemologicamente radicali, diversamente da quanto accade nella *Crisi*. Occorre

---

<sup>156</sup> *ibid.*, p. 111: «Il compito complessivo della fenomenologia costitutiva consiste nel chiarire l'intero complesso delle operazioni di coscienza (*Bewusstseinsleistungen*) che conduce alla costituzione di un mondo possibile».

<sup>157</sup> *ibid.*, p. 87.

<sup>158</sup> *ibid.*, p. 89.

comunque ricordare che in quest'ultima opera la problematica è trattata a partire da premesse e considerazioni parzialmente differenti, fatto che concorre ad avvalorare ulteriormente le ragioni di un approccio interpretativo prudente al testo di *Esperienza e giudizio*.

L'elemento decisivo nella connotazione del mondo già-dato, infatti, sta nella potenziale funzione gestaltica che esso svolge rispetto al piano dell'elaborazione percettiva dell'orizzonte mondano. In base ai termini in cui viene condotta la trattazione nell'*Introduzione*, infatti, alle validità storiche e culturali che permeano il livello della mondanità circostante già-data sembra essere accordato uno statuto d'ovvietà fenomenologica analogo a quello della certezza immediata della datità degli oggetti nella *Lebenswelt*. Le idealizzazioni storiche attraverso le quali si guarda sempre e inevitabilmente all'orizzonte del mondo sono definite come *Selbstverständlichkeiten*<sup>159</sup>, ovvietà che assumiamo come legittime in modo diretto (*geradehin*) ed irriflesso. Esse, dunque, devono essere intese come operanti proprio su quel livello originario di evidenza che dovrebbe costituire il fine del «regresso» genetico al fondamento esperienziale: *Erfahrung und Urteil* ci presenta l'immagine di un mondo della storia che influenza la datità *percettiva* dell'orizzonte in modo che «non ci si accorge» (*gar nicht mehr gesehen ist*) del suo agire.

Ciò vale, dunque, in prima istanza per le forme di predelineazione dei singoli poli oggettuali: è il modo in cui, ad esempio, l'esperienza di un quadro particolare sostanzia e struttura una tipica oggettuale (presente in quanto pretracciata nel passato) che medierà le future datità dell'oggetto-quadro, producendo delle attese sulla sua configurazione e rinviando a determinazioni ulteriori (in questo caso, alla natura di prodotto artistico eseguito da un altro soggetto umano, secondo abitudini e procedure codificate, e così via). Questa stessa sintesi genetica motiva anche i nostri comportamenti e le nostre valutazioni pratiche rispetto all'oggetto, che si presenterà sempre alla coscienza come già dotato di valenza culturale. Ma la mediazione della *vorgegebene Welt* non si arresta all'orizzonte oggettuale interno, come viene espressamente affermato in *Esperienza e giudizio*.

---

<sup>159</sup> *ibid.*, p. 90: «Diese Idee der Welt (...) ist uns so selbstverständlich, dass wir in ihrem Lichte jede einzelne Gegebenheit unserer Erfahrung verstehen».

È anche l'orizzonte esterno dell'oggettività in generale ad esserci sempre già dato attraverso l'azione filtrante del mondo circostante culturale – quello stesso livello, cioè, che in quanto ancorato alla natura percepita “qui per tutti” forma il sostrato primordiale dell'esperienza. Dunque, quella che, stando alle valutazioni di *Esperienza e giudizio*, si potrebbe definire come l'interferenza necessaria del mondo culturale con la possibilità di una regressione genetica all'evidenza della *Lebenswelt*, agisce nella forma di «un vestito d'idee (*ein Kleid von Ideen*) sopra il mondo dell'intuizione e dell'esperienza immediata»<sup>160</sup>.

È significativo, tuttavia, che l'opera del 1939 (e analogamente accadrà con la *Crisi*) consideri la problematica di questo “oscuramento” storico del mondo-della-vita a partire da un ben preciso *Ideenkleid*: quello, cioè, della moderna scienza di stile galileiano, paradigma epistemico dominante della civiltà occidentale. La concezione matematizzante della natura, che astrae dalla sua concretezza per esprimerla in forme simboliche e codificate, è considerata dunque come l'idealizzazione *par excellence*. L'operazione fondamentale che essa esegue e che causa la dimenticanza del retrostante mondo-della-vita consiste nell'applicazione della norma basilare del metodo scientifico galileiano: considerare il piano degli oggetti e degli enti naturali esclusivamente nel riferimento alle loro qualità primarie, alla loro misurabilità e calcolabilità secondo parametri matematico-quantitativi.

La visione galileiana della natura, che squalifica come epistemologicamente nulle ed irrilevanti le qualità secondarie dei corpi (cioè le qualità percettive, vincolate, nel loro essere, alla relazione con la soggettività esperiente) è responsabile del definitivo ostracismo del mondo della *doxa* in favore della egemonia universale del dominio dell'*episteme*, che si sostituisce all'orizzonte dell'esperienza come immagine unica ed originaria del mondo. Si noti che, benché si tratti di una idealizzazione che nasce come teoria scientifica, la sostituzione del mondo “esatto” a quello della *Lebenswelt* non viene operata soltanto al livello della cerchia ristretta della comunità scientifica, che pure ha come atteggiamento (*Einstellung*) fondamentale, rispetto all'orizzonte mondano, quello naturalistico, oggettivante e idealizzante. Essa ha invece il valore di atteggiamento originario *generalizzato*, di atteggiamento dell’“uomo comune”: «con ciò il mondo della nostra esperienza è già anticipatamente inteso con l'aiuto di una

---

<sup>160</sup> *ibid.*, p. 95.

“idealizzazione”, dove però non ci si accorge più che questa idealizzazione porta allo spazio esatto della geometria, al tempo esatto della fisica, alla legge causale esatta»<sup>161</sup>. In quanto atteggiamento in cui sempre si vive, inoltre, il valore indubitabile della visione scientifica della natura determina non solo, come si è visto, le forme della teoresi, ma anche quelle della prassi: ci muoviamo in un mondo sempre già-dato per noi nella sua veste esatta, e nelle nostre stesse azioni quotidiane è esibita l'ottemperanza a norme dedotte dalle scienze matematizzanti.

Pertanto, stando alle considerazioni di *Erfahrung und Urteil*, la possibilità stessa della realizzazione del compito del fenomenologo – che intende fondare e giustificare la conoscenza oggettiva in modo autenticamente scientifico attraverso il “ritorno” al mondo-della-vita originario – sembra gravemente compromessa. Essa, infatti, presupporrebbe una conoscenza previa proprio di quelle fonti ultimative dell'esperienza che mira a trovare, e che, lo si è visto, vengono descritte in quest'opera come “nascoste” dal mondo scientifico esatto, esistente in sé. E questo mondo, secondo la connotazione che è presentata in *Esperienza e giudizio* (ma non analogamente affermata, o perlomeno posta in modo ambiguo, nella *Crisi delle scienze europee*) è per noi «sempre già-dato», valido *a priori*<sup>162</sup>.

Emerge così il tenore paradossale del fatto che, in senso stretto, il mondo-della-vita finisca per essere «un mondo in cui non viviamo più»<sup>163</sup>. Il tentativo di ritornarvi, “riducendo” quelle ovvietà storiche che *Erfahrung und Urteil* presenta come inevitabilmente intrecciate al nostro stesso modo di esperire, sembra inficiato da consistenti rischi di circolarità analitica. Ma se così fosse, la fenomenologia dovrebbe ultimativamente riconoscere la propria inadeguatezza euristica, rinunciando a realizzare quella fondazione assoluta del sapere che ne rappresentò il fine scientifico fin dalla sua comparsa: «Alla fenomenologia non basta una metodica per l'accertamento della verità, essa richiede che gli enunciati in cui si avanza una pretesa di verità (...) siano vissuti in un'esperienza-di-verità estranea alla preoccupazione delle scienze “positive”»<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> *ibid.*, p. 93.

<sup>162</sup> *ibid.*, p. 95: «La matematizzazione della natura (...) è diventata cosa talmente ovvia [*ist so zur Selbstverständlichkeit geworden*] che (...) al mondo della nostra esperienza è stato sostituito *a priori* il mondo esatto».

<sup>163</sup> Cfr. D. Carr 1974, op. cit., p. 219: «It seems odd, terminologically, to characterize as the “life-world” the world in which, in a very important sense, we no longer live».

<sup>164</sup> Cfr. F. Costa, *Postfazione* a E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, trad. it. cit., p. 983.

In questo senso Carr parla addirittura di una «professione di storicismo»<sup>165</sup> (*a vindication of historicism*) che, se si portano fino alle estreme conseguenze le sue premesse, emergerebbe da *Esperienza e giudizio*.

Ma allora, in che modo sarà da intendersi quella “demolizione” (*Abbau*) delle idealizzazioni storiche che dà il titolo al decimo paragrafo dell'*Introduzione*? Come si possono smantellare i pregiudizi e le ovvietà che il nostro mondo-ambiente culturale ha, secondo l'«elaborazione autorizzata» di Landgrebe, già posto sempre davanti ai nostri occhi nell'esperire l'orizzonte mondano? Il testo del 1939, pur non risolvendo il problema nodale della circolarità ermeneutica connessa all'interferenza del mondo culturale col mondo percettivo, indica e apre una direzione fondamentale della ricerca fenomenologica:

Ora, se vogliamo risalire all'esperienza *intesa nel senso ultimo e originario che stiamo ricercando*, questa non può essere altro se non *l'esperienza originaria che si compie nel mondo della vita*, la quale nulla sa ancora delle idealizzazioni, ma ne è il necessario fondamento. Con questo regresso all'originario mondo della vita non si accetta semplicemente il mondo della nostra esperienza nel modo in cui ci è dato, ma si ricerca la storicità che vi si è già depositata rifacendosi alle sue origini (*er verfolgt die in ihr bereits niedergeschlagene Geschichtlichkeit auf ihren Ursprung zurück*)<sup>166</sup>.

Dunque, una riflessione che miri a comprendere in chiarezza definitiva il senso originario e fondamentale che il mondo ha per noi deve avere come oggetto privilegiato proprio quella *storicità* attraverso la quale l'orizzonte mondano ci è dato in una molteplicità ed eterogeneità di forme. La tarda fenomenologia presentataci da *Esperienza e giudizio* e dalla *Crisi* si confronta col necessario compito filosofico di dare ragione della «storia del mondo»<sup>167</sup> in cui sempre viviamo. Il metodo dell'esplicazione della storicità è appunto quello dell'*Abbau*, dello “smantellamento” delle tradizioni e delle sedimentazioni storiche attraverso una considerazione retrospettiva che ne mostri,

---

<sup>165</sup> Cfr. D. Carr 1974, op. cit., p. 233.

<sup>166</sup> Cfr. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, trad. it. cit., pp. 98-99.

<sup>167</sup> *ibid.*, p. 105.

chiarendolo, il senso autentico e originario in cui sono sorte. Si tratta, insomma, di un “regresso” fenomenologico alle *origini delle formazioni spirituali*.

Naturalmente, il senso in cui va compresa questa ricerca storica non è quello dell'analisi storiografica. Il metodo dell'*Abbau*, che risale alla sorgente prima del significato delle tradizioni storiche, non mira a un'esplicazione delle particolari ragioni fattuali o psicologiche dell'individuo (o degli individui) che le hanno di fatto fondate. Il fine della ricerca regressiva è, piuttosto, quello di riportare all'evidenza, rivivendole<sup>168</sup> nella pura intelligibilità della loro possibilità, le originarie operazioni soggettive che costituiscono il mondo dello spirito.

## 10.

### **La Crisi delle scienze europee: un testo “storico-critico”**

L'ultima opera di Husserl è indubbiamente il luogo in cui il tema della storia diviene campo privilegiato di ricerca filosofica in modo evidente e conclamato. Tale prevalenza dell'elemento storico generò, fra i primi lettori della *Crisi*, la convinzione che quest'ultima rappresentasse una cesura netta, una svolta radicale rispetto all'impianto complessivo della fenomenologia nel modo in cui era venuto delineandosi fino alla prima metà degli anni Trenta. Per quanto questa valutazione non sia da considerarsi come interamente infondata, tuttavia la critica successiva (soprattutto di area tedesca<sup>169</sup>) mise progressivamente in luce come l'orientamento storico della riflessione husserliana del 1936 fosse riconducibile a una interna tensione della fenomenologia verso i problemi del tempo e del mondo concreto che ne innervava, con maggiore o minore intensità, pressoché tutto il percorso.

---

<sup>168</sup> *ibid.*, p. 106: «Wir könnten dieses bestimmte historische Entspringen (...) nicht verstehen, wenn wir dieses Entspringen der Leistungen der Idealisierung aus der ursprünglichen Lebenserfahrung nicht *nacherleben* (...) könnten».

<sup>169</sup> Cfr., fra i testi principali, i già citati Ludwig Landgrebe (1972), Paul Janssen (1970), ma anche Gerd Brand (*Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, De Gruyter 1971).

Resta, ad ogni modo, il dato critico della peculiarità dell'approccio storico della *Crisi*, suscettibile di molteplici livelli di lettura ed interpretazione. È indubbio, infatti, che esso differisca in modo consistente da quello del primo libro di *Erste Philosophie*, il quale, pur seguendo un andamento simile a quello dell'opera più tarda, ha un valore, lo si è visto, strettamente metodologico. In esso, infatti, la trattazione della “storia critica delle idee” era funzionale a far sorgere un atteggiamento spirituale adeguato alla prosecuzione della ricerca in senso sistematico nel *Libro secondo*.

Nella *Crisi*, invece, non solo la riflessione sulla storia della cultura filosofica europea è presentata come necessaria, ma, come sottolinea Carr<sup>170</sup>, essa non è neanche distinta o propedeutica a un ipotetico momento sistematico successivo. L'intero testo dell'opera appare inquadrato in una globale prospettiva storica, che lo attraversa e lo permea. Inoltre – ed è un aspetto fondamentale – nelle numerose parentesi metodologiche inframmezzate all'analisi Husserl teorizza espressamente l'indispensabilità dell'impostazione storicamente orientata della ricerca, che solo in tale ottica sarà dotata degli strumenti per comprendere e superare la decadenza europea. Siamo, dunque, molto lontani dalla prospettiva presentata in *Ideen I*, che considerava inutile, per il valore scientifico della ricerca filosofica, ogni ricostruzione del passato culturale, la cui eredità era intesa come “tanto indifferente” quanto lo sarebbe stata “per il valore del nostro oro”. Nel testo del 1936 è precisamente la volontà di fondare la verità e il significato autentico della scienza rigorosa a richiedere l'ingresso della storia e del mondo storico nell'orizzonte della ricerca fenomenologica. Solo attraverso la mediazione della storicità, infatti, le radici profonde della crisi della scienza possono pervenire all'evidenza e consentire una rifondazione di quella stessa scienza nella responsabilità e nella comprensione della sua finalità originaria.

Si rende necessario, pertanto, chiarire le ragioni filosofiche della necessità delle «esaurienti considerazioni storiche e critiche»<sup>171</sup> (*historische und kritike Rückbesinnungen*) per l'immagine della fenomenologia prospettata nella *Crisi*, mostrandone, al contempo, l'originalità. In questo senso proprio la nozione di “crisi” (delle scienze, dell'umanità europea) rappresenta un elemento ermeneutico

---

<sup>170</sup> Cfr. D. Carr 1974, op. cit., p. 233.

<sup>171</sup> Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, L'Aia 1959; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 53.

fondamentale per comprendere appieno il disegno filosofico della *Krisis der europäischen Wissenschaften*: lo stesso progetto della fenomenologia, come sottolinea Giuseppe Semerari, «nasce sul terreno della crisi»<sup>172</sup>.

«Una crisi di cultura», scrive Ricoeur nel 1949, analizzando l'ultima opera husserliana, «è come un grande dubbio sul piano della storia (*à l'échelle de l'histoire*)»<sup>173</sup>. La coscienza della crisi, infatti, getta luce sullo iato, sulla profonda distanza fra il mondo obiettivamente costruito dalle scienze positive con le loro operazioni idealizzanti, e il senso che questo stesso mondo ha per noi prima di ogni teoria, nella sua familiarità quotidiana e antepredicativa. Le scienze sono in crisi perché «non hanno nulla da dirci» proprio su questo mondo e sul suo significato originario: vi hanno gettato sopra un rivestimento di idealizzazioni e simbolizzazioni che, dimentiche del fine metodico in cui erano sorte, hanno finito per sostituirsi al mondo-della-vita. A questo proposito è utile rilevare che la *Crisi delle scienze europee* non accoglie la distinzione, tematizzata esplicitamente in *Esperienza e giudizio*, fra il mondo “già-dato”, che per l'uomo contemporaneo vale immediatamente come scientificamente esatto ed idealizzato, e la *Lebenswelt*: Husserl parla qui, infatti, semplicemente del “già-dato mondo-della-vita”. Questa convergenza delle due nozioni ha originato la caratteristica ambiguità del concetto di *Lebenswelt*, che sembra potersi intendere sia nel suo valore culturale che in quello percettivo. La *Crisi* presenta perciò come non soltanto possibile, ma come necessario il compito fenomenologico di tornare all'esperienza fluente del mondo-della-vita, sciogliendo con ciò l'enigma<sup>174</sup> rappresentato dalla crisi delle scienze.

L'atteggiamento teoretico in rapporto al mondo si rivela così non solo come non originario, ma anche come soltanto un atteggiamento particolare nella pluralità di quelli possibili. Per comprendere la ragione della crisi che esso ha determinato, pertanto, occorrerà rendere nuovamente evidenti le finalità autentiche per le quali è sorto, e, col riviverle, mostrare il processo della loro progressiva alterazione ed estraneazione – un processo che attraversa ed informa la storia. In questo senso, allora, si vede chiaramente che il metodo e l'orientamento fondamentale della ricerca fenomenologica non possa

---

<sup>172</sup> Cfr. G. Semerari, *Husserl e il problema della storiografia filosofica*, in M. Signore 1985, op. cit., p. 37.

<sup>173</sup> Cfr. P. Ricoeur, art. cit., p. 289.

<sup>174</sup> Cfr. E. Husserl 1959, trad. it. cit., p. 48: «Tutte le scienze moderne finiscono con il venire a trovarsi in una crisi di tipo particolare e sentita come enigmatica».

che essere “storico-critico”, perché è precisamente nella storia che il senso costitutivo del mondo per l'uomo si genera e si trasforma, si determina e si nasconde:

Una riconsiderazione storica (*historische Rückbesinnung*) come quella che stiamo discutendo è dunque in realtà una profondissima auto-considerazione, che tende a una comprensione di ciò che si è in quanto esseri storici (*historisches Wesen*). Quest'auto-considerazione serve alle decisioni; essa equivale, naturalmente, a una ripresa del compito veramente più peculiare, di quel compito che l'auto-considerazione storica ci ha permesso di comprendere e di chiarire, e che attualmente è assegnato a tutti noi.<sup>175</sup>

L'uomo, *historisches Wesen*, per fondare in modo ultimativo il valore della verità e della scienza radicale non può che guardare alla propria storia in una meditazione attenta e radicale (questo è appunto, come rilevò anche Heidegger<sup>176</sup>, il significato di *Besinnung* nella lingua tedesca): una meditazione che, però, «serve alle decisioni», che non può non determinare le abitudini e le finalità dell'umanità *nel presente* della sua situazione storica.

### 10.1.

#### *La teleologia della ragione nella Crisi e nei manoscritti*

La *Rückbesinnung* storica cui mira la fenomenologia è necessariamente distinta da una considerazione storiografica esterna (*Historie*), da una ricostruzione fattuale e causale dello svolgersi degli eventi. Il suo fine è, lo si è visto, quello di chiarire il significato originario delle formazioni spirituali, e, in prima istanza, dell'idea della scienza universale apodittica e rigorosa, sorta per la prima volta in Grecia con la fondazione della filosofia. A questa fondazione originaria (*Urstiftung*) corrisponde l'ingresso nella storia di un *telos* infinito, che, attraversandola nell'unità di un

---

<sup>175</sup> *ibid.*, p. 101.

<sup>176</sup> Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980, p. 43.

«orientamento della volontà»<sup>177</sup>, ne plasma lo svolgersi, rendendolo al contempo intelligibile.

In questa riconsiderazione del passato fin nelle sue origini perviene a chiarezza, dunque, anche il senso unitario della storia, che appariva minacciato dalla dissoluzione: «Ma il mondo e l'esistenza umana possono avere un senso se (...) la storia non ha altro da insegnare se non che tutte le forme del mondo spirituale, tutti i legami di vita, gli ideali, le norme (...) si formano e poi si dissolvono come onde fuggenti?»<sup>178</sup>.

La teleologia della storia ne fonda la comprensibilità, riconducendo la sterminata pluralità delle sue determinazioni all'intenzionalità fluente che le connette in un *telos*. Come nota Landgrebe, infatti, in ciò si chiarisce «la nozione fondamentale per tutti i problemi di una possibile conoscenza della storia, che non esiste affatto una storia *in sé*, ma che si può parlare di storia soltanto se i dati dell'esperienza vengono ordinati sotto l'angolo visuale di un interesse direttivo»<sup>179</sup>.

In quale elemento, allora, sarà da individuare tale “interesse direttivo” attraverso il quale si può parlare in modo sensato di una teleologia dell'unica storia umana e, correlativamente, dell'uomo come “essere storico”? La *Crisi delle scienze europee* non lascia dubbi in proposito: la ragione, nella pienezza del suo significato ideale, del suo valore normativo, è al tempo stesso l'origine, il senso e il fine della storicità dell'umanità. Essa richiede «un'auto-comprensione ultima dell'uomo in quanto essere responsabile del suo essere umano, *un'auto-comprensione quale essere nell'essere-chiamato a una vita nell'apoditticità*»<sup>180</sup>.

Tale auto-comprensione cui la ragione umana costantemente mira, nella perenne tensione verso il chiarimento ultimativo di se stessa, ha «la forma della filosofia». In questo senso si chiarisce la “funzione arcontica” che il compito filosofico riveste nel quadro complessivo della conoscenza e, più in generale, in quello degli interessi umani nell'orizzonte del mondo. Nonostante i fraintendimenti e gli equivoci in cui la filosofia è incorsa nello svolgersi della sua storia, infatti, con la scoperta del terreno originario e fondativo del mondo-della-vita e della soggettività trascendentale, essa (nella forma della fenomenologia) è tornata alla radicalità che le ineriva fin dal principio in quanto

---

<sup>177</sup> *ibid.*, p. 100.

<sup>178</sup> Cfr. E. Husserl 1959, trad. it. cit., p. 44.

<sup>179</sup> Cfr. L. Landgrebe, *La storia nel pensiero di Kant*, in L. Landgrebe 1972, trad. it. cit., p. 73.

<sup>180</sup> Cfr. E. Husserl 1959, trad. it. cit., p. 272.

ricerca caratterizzata essenzialmente dalla *Voraussetzungslösigkeit*. Nella sua finalità autentica, consistente nel chiarire costantemente ogni presupposto, ogni ovvietà (trasformandola da *Selbstverständlichkeit* a *Verständlichkeit*) la filosofia indica la strada per il superamento della crisi delle scienze nel correlativo superamento dell'oggettivismo naturalistico, della tecnicizzazione, della estraniamento del senso del mondo nella sua idealizzazione “galileiana”.

Attraverso il riconoscimento del valore sempre operante dell'intenzionalità, la filosofia rifonda il significato originario del mondo nel riconoscerlo sempre già mondo per la soggettività, *per noi*, mondo-*della-vita* e mondo *per* la vita. Ma in questa fondazione essa rifonda a sua volta se stessa, comprendendosi come *compito infinito* e non nel «significato puramente privato o comunque limitato di uno scopo culturale»<sup>181</sup>. Tale compito è, infatti, prescritto da quella teleologia infinita della ragione che la filosofia comprende come propria nell'auto-considerazione.

La teleologia propria della ragione e della storia dell'umanità, infatti, si riconosce, attraverso la filosofia, come auto-obiettivazione della teleologia universale che è propria della intersoggettività trascendentale nella sua connotazione intenzionale. A questo proposito offre un'utile chiarificazione un manoscritto husserliano del 1933, incluso nel gruppo E (che tratta in generale della «costituzione intersoggettiva»), dal titolo *Teleologia universale*. In esso la dinamica teleologica, intesa fondamentalmente come intenzionalità, viene analizzata nelle sue radici più originarie, fino, cioè, ai gradi primordiali del costituirsi dell'intersoggettività monadica.

La vita di questa intersoggettività, già «prima del formarsi della costituzione del mondo»<sup>182</sup>, è connotata dall'impulso intenzionale inscindibilmente connesso alla temporalizzazione: «Non possiamo o non dobbiamo presupporre un'universale intenzionalità dell'impulso, un'intenzionalità che costituisce unitariamente ogni presenza originaria in quanto permanenza di una temporalizzazione (*stehende Zeitigung*) e che continuamente sospinge da presenza a presenza (...)»<sup>183</sup>.

Non è possibile, in questa sede, approfondire la complessa tematica della costituzione intersoggettiva. Ma il manoscritto in esame documenta utilmente il valore universale che la tematica teleologica andava assumendo nella riflessione husserliana.

---

<sup>181</sup> *ibid.*, p. 53

<sup>182</sup> Paci E., *Commento e traduzione di “Universale teleologie”*, in «Archivio di filosofia», 1960, p. 14.

<sup>183</sup> *ibid.*, p. 15.

La fondazione assoluta della conoscenza che la filosofia fenomenologica mira ad operare attraverso la “scoperta” della dimensione intersoggettiva trascendentale e del suolo di certezza della *Lebenswelt* appare pertanto ancora più filosoficamente rilevante se considerata dal punto di vista generale della totalità monadica che giunge all'autocomprensione nei gradi superiori della società umana:

La totalità delle monadi arriva gradualmente (...) all'autocoscienza che raggiunge la sua massima universalità come società umana. Questa ha quel mondo universale entro cui si trova come conoscente il mondo e in cui si è innalzata alla volontà della conoscenza del mondo nell'umanità culturale europea, creatrice di una scienza positiva universale.<sup>184</sup>

## 10.2.

### *Scientificità, origine e Urstiftung: una categoria ermeneutica*

Complessivamente, dunque, la *Crisi delle scienze europee* rappresenta il rinnovato ed estremo tentativo della fenomenologia di fondare in modo ultimativo il senso della filosofia quale scienza rigorosa, attraverso la comprensione della soggettività trascendentale e del correlativo mondo-della-vita cui essa è intenzionalmente connessa. In questo senso, l'opera reitera quella distinzione fondamentale in ordine all'idea di scientificità che si profilava già nel 1911, con l'articolo su *Logos*: da una parte la scientificità positiva ingenua e dogmatica delle scienze obiettive, che finiscono per smarrire, nel mondo esatto e matematizzato, il senso che esso aveva in origine, al di fuori e prima di ogni teoresi; dall'altra, la filosofia fenomenologica come nuovo inizio della vera scientificità radicale, che è chiamata a superare e riscattare la crisi delle scienze positive.

---

<sup>184</sup> *ibid.*, pp. 15-16.

Tuttavia, come si è visto, il senso e i limiti che connotano l'ideale della scientificità filosofica subiscono, nel corso dell'itinerario teorico della fenomenologia, una progressiva e profonda alterazione. Non v'è dubbio che la *strenghe Wissenschaft* del 1911 presenti caratteristiche radicalmente distinte dall'immagine della filosofia come scienza del mondo-della-vita e della ragione che emerge dalla *Crisi delle scienze europee*. In questo senso, la celebre affermazione sul “sogno finito” della scienza rigorosa nella *Beilage XVIII*, pur variamente interpretata, mostra icasticamente la lontananza dell'ultima fenomenologia dal panorama teorico di *Filosofia come scienza rigorosa*.

Ma non appare possibile, per questo, dedurre senz'altro che il “sogno” di una filosofia scientifica ed apodittica sia “finito” per via della completa disgregazione del suo originario ideale di scientificità. Converrà piuttosto affermare che, nella pur consistente distanza che lo separa dalla formulazione del 1911, esso non si dissolva, ma si rinnovi, ampliandosi e arricchendosi di determinazioni che, come si è cercato di mostrare, appaiono inscindibilmente connesse all'affermarsi, nella fenomenologia, di un orientamento “storico”.

A questo fine è possibile impiegare, quale categoria ermeneutica, quella del significato dell'origine per il fine della fenomenologia, poiché le connotazioni di tale nozione hanno valore paradigmatico in relazione al complessivo trasformarsi del senso della scientificità fenomenologica. Fin dalle *Ricerche logiche*, infatti, la riflessione husserliana appariva finalizzata a chiarire le “sorgenti” (*Quellen*) delle leggi d'essenza e dei nessi logici, rintracciandone l'origine<sup>185</sup> (*Ursprung*). Naturalmente, Husserl intendeva qui l'origine ideale dei significati della logica, e non certo quella causale-empirica, che era invece oggetto della psicologia sperimentale. In *Esperienza e giudizio* e nella *Crisi*, tuttavia, la ricerca fenomenologica, lo si è visto, è orientata precisamente agli inizi delle formazioni spirituali *storiche*, in quanto, rivivendone e riportandone ad evidenza il significato originario, è possibile portare a compimento lo “smantellamento” delle tradizioni culturali.

Ma – e in questo elemento si chiarisce il significato della storicità per la fenomenologia – tale “smantellamento” non ha il fine di ridurre ed annientare il valore

---

<sup>185</sup> Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Halle 1922; trad. it. *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 135: «Si tratta quindi di rispondere alla domanda sull'origine [*Ursprung*] del concetto di significato e delle sue varietà essenziali».

delle tradizioni storiche e delle formazioni culturali per attingere a un principio veritativo extramondano, a un apriori ideale. Ciò equivarrebbe a ripetere l'errore cartesiano, considerando la soggettività trascendentale come un assioma da cui dedurre la «concrezione» reale e fattuale del mondo. Nel §18 della *Crisi* Husserl sottolinea, a questo proposito, che è il radicamento profondo dell'ingenuità dell'atteggiamento naturalistico in noi ad aver fatto sì che «per secoli nessuno abbia preso in esame l'“ovvietà” della possibilità di passaggi dall'ego e dalla sua vita cogitativa a qualcosa di “esterno”, e che nessuno si sia propriamente chiesto se, rispetto a questa sfera d'essere egologica, un “esterno” possa in generale avere un senso»<sup>186</sup>. Se si vuole intendere correttamente il senso intenzionale di questa «sfera d'essere egologica» per la quale non ha senso parlare di un «esterno», dunque, il mondo storico dev'essere compreso, a livello trascendentale, precisamente nella sua *storicità*, nel significato del suo divenire. Ma una comprensione trascendentale del «flusso eracliteo» che non finisca per annullarlo e irrigidirlo nella staticità della sua idea e mantenga, al contempo, il valore unitario e fondativo della soggettività pura sembra essere «un paradosso, *il maggiore di tutti gli enigmi*»<sup>187</sup>.

Nella misura in cui Husserl è riuscito a dare ragione di tale enigma si può valutare la solidità e la portata del rinnovato ideale scientifico della fenomenologia. La soluzione prospettata nella *Crisi* è quella di un apriori della storia che, però, sia apriori *concreto* e non ideale. La fatticità storica, come rileva Landgrebe, «ha le sue radici “nella compagine essenziale dell'umano in generale, in cui si annuncia una ragione teleologica che attraversa tutta la storicità”»<sup>188</sup>.

Ma, allora, «l'*unica* ragione non è caratterizzata da una totalità concettuale del mondo, da un possesso costantemente disponibile di concetti che rendono disponibile questa totalità (...) la ragione fenomenologica non è limitata da un apriori fisso e da oggettivare, ma è una *ragione aperta*»<sup>189</sup>. Essa, cioè, non agisce come un principio fondante in modo transitivo, non consente una comprensione definitiva del significato del mondo-della-vita, ma solo della forma invariante del suo stile storico;

---

<sup>186</sup> Cfr. E. Husserl 1959, trad. it. cit., p. 108.

<sup>187</sup> *ibid.*

<sup>188</sup> Cfr. L. Landgrebe, *Il problema dell'apriori del mondo della vita*, in L. Landgrebe 1972, trad. it. cit., p. 211.

<sup>189</sup> *ibid.*, pp. 212-213.

l'intenzionalità teleologica che lo attraversa, pertanto, non ha il carattere necessitante di un Assoluto sovrastorico, ma si configura anch'essa in una valenza aperta.

Quest'ultima è il motivo fondamentale per cui la crisi delle scienze non è un «oscuro destino». Ma è, al contempo, anche la ragione della possibilità stessa della crisi, della stanchezza dell'Europa; essa spiega perché «l'umanità comprenda di essere razionale nel voler-essere-razionale»<sup>190</sup>, nella scelta volontaria e libera che, orientandosi secondo la normatività della ragione, al tempo stesso la comprende e la fonda.

Nel quadro di tale concezione aperta e dinamica del valore veritativo della fenomenologia come scienza si comprende la critica che, nel §2 della *Crisi*, Husserl muove alle scienze dello spirito. Esse «considerano l'uomo nella sua esistenza spirituale, cioè nell'orizzonte della sua storicità», e si pongono in un atteggiamento avalutativo che disconosce il significato stesso del loro oggetto, trattandolo alla stregua della natura oggettivata ed idealizzata delle scienze esatte. È, invece, proprio in un atteggiamento che prenda posizione in relazione al loro valore per l'uomo che si comprendono appieno le tradizioni culturali e l'orizzonte della storia. È appena il caso di sottolineare quanto questa valutazione del compito delle *Geisteswissenschaften* – che ha le sue radici proprio nella nuova configurazione “aperta” dell'ideale di scientificità – disti dalle posizioni husserliane del primo decennio del Novecento.

Emerge con chiarezza ancora maggiore, allora, l'importanza filosofica delle *origini* delle formazioni spirituali per intendere appieno il significato fenomenologico della storia nel suo sviluppo teleologico: «Senza una comprensione degli *inizi* questo sviluppo, in quanto *sviluppo di senso*, è muto»<sup>191</sup>. La fondazione originaria (*Urstiftung*) di una tradizione, come mostra Husserl nella celebre *Beilage III (Sull'origine della geometria)*, analizzata da Derrida nella sua *Introduction à l'Origine de la géométrie*<sup>192</sup>) è assieme la ragione e il fine del suo sviluppo storico, e attraverso essa si rende comprensibile non solo la tradizione stessa, ma anche l'orizzonte della storicità umana che in essa vive. Nel suo essere orientata all'origine, dunque, la fenomenologia si configura come scienza radicale che, pur non essendo storiografica, ricerca il significato intenzionale del mondo della storia attraverso i momenti privilegiati della sua

---

<sup>190</sup> Cfr. E. Husserl 1959, trad. it. cit., p. 272.

<sup>191</sup> *ibid.*, p. 89.

<sup>192</sup> Cfr. J. Derrida, *Introduction à l'Origine de la géométrie*, Puf, Paris 1962.

costruzione, nei luoghi ideali in cui per la prima volta sorgono, come intuizioni originarie, le tradizioni spirituali che ne compongono la trama.

Pertanto è indifferente, per la riconsiderazione storica della fenomenologia, ascrivere a questa o a quella personalità individuale il merito fattuale della fondazione di una formazione spirituale: la geometria mantiene il proprio significato per la cultura anche a prescindere da un “Talete irreperibile”, ed è nel momento del suo inizio, nel suo sorgere dalla «storicità generativa originaria»<sup>193</sup>, che tale significato si comprende.

---

<sup>193</sup> Cfr. E. Husserl 1959, trad. it. cit., p. 488.

## SECONDA PARTE

Il problema della possibilità della filosofia in Husserl: l'interpretazione di Jacob Klein

### 1. Una lettura fenomenologica di Platone

Nell'accostarsi all'opera, relativamente circoscritta dal punto di vista quantitativo<sup>194</sup>, dello studioso lituano Jacob Klein (1899-1978), agli occhi del lettore informato si delinearà verosimilmente il profilo di un dotto interprete della matematica antica, certamente di un filologo, magari di un "epistemologo", di uno "storico della scienza" o delle "idee". Questa è, senza dubbio, la fisionomia che immediatamente ci restituiscono la sua produzione e la sua biografia accademica: egli è l'autore di un libro sui tardi dialoghi platonici, un commentario al *Menone*, una raccolta di saggi e lezioni su molteplici temi (dalla scienza moderna a Leibniz, dalla teoria pitagorica dei numeri al Purgatorio dantesco), e, soprattutto, di quella che è definibile come la sua opera maggiore, *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*<sup>195</sup>, dedicata – *prima facie* – all'affermarsi del calcolo algebrico, a partire dalle sue fonti greche, nell'apparato teorico della scienza sperimentale. L'esame della sua formazione universitaria ci trasmette un'immagine in parte più complessa: dopo il trasferimento in Germania dalla nativa Russia (di allora) per completare la sua formazione, lo vediamo laurearsi a Marburgo con Hartmann e poi proseguire i suoi studi presso i corsi friburghesi di Husserl e di Heidegger.

---

<sup>194</sup> Nel considerare le opere di Klein faremo riferimento solo a quelle pubblicate, cui va ad aggiungersi la tesi di laurea discussa a Marburg nel 1922, *Elemento logico ed elemento storico nella filosofia di Hegel*. Non sono state prese in considerazione le lezioni tenute al St. John's College di Annapolis di cui non si ha traccia scritta.

<sup>195</sup> Il testo, tradotto prima in inglese nel (1968) da E. Brann col titolo *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, è stato pubblicato recentemente in traduzione italiana a cura di I. Chiaravalli, *Dalla forma al simbolo. La logistica greca e la nascita dell'algebra*, ETS, Pisa 2018.

Tuttavia, al di là delle tracce immediate e peraltro rilevate dalla critica nel quadro del commento ai saggi sulla storia della scienza e del libro sull'algebra<sup>196</sup>, i cui guadagni teorici si connettono più o meno esplicitamente, fra le altre, alle tesi sostenute nella husserliana *Crisi delle scienze europee*, nella figura e nell'opera di Klein appare più difficile rinvenire i tratti e i problemi caratteristici, per così dire, della "scuola fenomenologica". Nessun riferimento, se non sporadico e collaterale, a temi quali la temporalità, la soggettività trascendentale, la differenza ontologica. E, ammesso che valutare le cosiddette "influenze" storiografiche costituisca un buon modo per comprendere un autore, non sembra di poter ricavare dalle frequentazioni universitarie di Klein (oltre a Husserl e Heidegger vanno annoverati almeno H.-G. Gadamer, A. Koyré, K. Löwith, G. Krueger e Leo Strauss) molto più che la generica riconducibilità ad un ambiente e un'atmosfera teorica quale quella che andò determinandosi negli anni '20 e '30 fra Friburgo e Marburgo. Nonostante tali premesse, la tesi che sosterremo nella presente parte del nostro lavoro sarà, invece, che non soltanto le letture che Jacob Klein ha dedicato ad alcuni importanti dialoghi platonici e alla storia della matematica antica sono da considerarsi come contributi a questioni fenomenologiche, ma che l'importo teoretico che la fenomenologia ha determinato negli studi di quest'autore va molto al di là di una generica critica ai metodi della scienza e della valutazione delle variazioni nella "concezione del mondo" moderna rispetto a quella greca (che pure rappresenta un punto fondamentale del lavoro sull'algebra). Gli studi di Klein, infatti, oltre la loro veste erudita, hanno lo scopo di porre, senza riserve sulla sua aporeticità, il problema della possibilità della filosofia.

Per argomentare questa tesi, che andrà naturalmente discussa nelle sue premesse testuali e nelle sue conseguenze teoretiche, può essere utile intanto una testimonianza d'eccezione, quella cioè che ci fornisce Leo Strauss<sup>197</sup> nel commentare, in occasione di una conferenza congiunta – alla presenza, dunque, di Klein stesso – nel 1970, *La*

---

<sup>196</sup> Cfr., ad es., B. Hopkins, *On the Origin of the Logic of Symbolic Mathematics*, Indiana University Press, 2011; A. Ferrarin, *Galilei e la matematica della natura*, ETS, Pisa 2018; D. Manca, *Naturalness and Historicity*, in *Philosophical Readings IX*, 1, 2017.

<sup>197</sup> Una ricognizione anche solo bibliografica della figura e dell'opera di Leo Strauss esula dall'economia del presente lavoro. Si vedano, però, almeno sulla questione del rapporto di Strauss con la fenomenologia e con Jacob Klein, i seguenti testi: S. Rosen, *Hermeneutics as Politics*, Oxford University Press, New York-Oxford 1987; Id., *The Elusiveness of the Ordinary. Studies in the Possibility of Philosophy*, Yale University Press, New Haven 2002; R. Chacòn, *Strauss and Husserl*, in *Idealistic Studies*, KLIV (2014); P. Ciccarelli, *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger. Filosofia pratica e fenomenologia*, ed. ETS, Pisa 2018.

*logistica greca e la nascita dell'algebra*. Strauss ci consegna, infatti, una breve ma utilissima ricostruzione della genesi dell'opera e del percorso teorico e formativo culminato con la sua stesura: a questo proposito, come poi avremo modo di trattare in dettaglio, non può apparire irrilevante la menzione dell'autore i cui studi sembrano aver motivato l'impresa kleiniana. Si tratta infatti di Heidegger, e, nello specifico, delle peculiari "letture" di Aristotele al centro dei suoi corsi primofriburghesi e marburghesi – una "influenza", quella heideggeriana e husserliana, su cui torneremo.

Dopo aver menzionato l'impressione profondissima suscitata dalla frequentazione di quei corsi<sup>198</sup>, e dalla tesi speculativa che ad essi faceva da sfondo, Strauss prosegue così:

He [Klein] turned to the study of classical philosophy with a devotion and a love of toil, a penetration and an intelligence, an intellectual probity and a sobriety in which no contemporary equals him. Out of that study grew his work which bears the title *Greek Logistics and the Genesis of Algebra*. No title could be less expressive of a man's individuality and even of a man's intention [corsivo nostro]; and yet if one knows Klein, the title expresses perfectly his individuality, his idiosyncrasy mentioned before<sup>199</sup>. The work is much more than a historical study.<sup>200</sup>

La tesi straussiana è, dunque, duplice: da un lato egli mostra che l'interesse di Klein per i Greci (e segnatamente per Platone e Aristotele) va letto in strettissima connessione con i suoi studi fenomenologici; dall'altro, ci suggerisce di guardare al lavoro sull'algebra come a un testo dal "doppio fondo", a sottolineare come l'acribia storiografica e la personale ritrosia dell'amico, che traspaiono dal titolo sobrio e dimesso dell'opera, vadano superate da una lettura che intende comprendere appieno l'intenzione teorica dell'autore. Intenzione teorica che si può stringatamente riassumere nella frase seguente, e che nel prosieguo del presente lavoro verrà argomentata nei dettagli: in Platone, e nella teoria della peculiare struttura concettuale "mediatrice" di identità e differenza, univocità ed equivocità dell'*arithmos eidetikós*, Klein cerca la soluzione di un problema teoretico che sono i corsi e i testi di Husserl e di Heidegger a porre alla sua attenzione.

---

<sup>198</sup> Cfr. L. Strauss, J. Klein, *A Giving of Accounts*, in K. H. Green, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, State University of New York Press, Albany 1997, pp. 457-466: "When I resumed my studying, a certain main happened to be at the university in the little town in which I was living. This man was Martin Heidegger. (...) I will not talk too much about Martin Heidegger, except that I would like to say that he is the very great thinker of our time".

<sup>199</sup> Poche righe sopra, Strauss si sofferma sulla caratteristica ritrosia di Klein e sulla sua riluttanza ad accreditarsi, in pubblico, quale studioso di filosofia.

<sup>200</sup> Cfr. *A Giving of Accounts*, cit., p. 464.

La nozione di *arithmos*, che, come Klein spiega in diverse lettere<sup>201</sup>, è un dispositivo teorico approntato da Platone per riformulare e risolvere il nodo della *methexis*, serve dunque allo studioso russo per tentare di concettualizzare il “rapporto” della filosofia con il proprio “oggetto” – o, che è lo stesso, il problema del “passaggio” dall’”atteggiamento” che Husserl, com’è noto, definisce naturale<sup>202</sup>, a quello filosofico.

Un’opera, dunque, che è “molto più di un lavoro storiografico”. E tuttavia, per quanto, come abbiamo visto e come sosterremo, a fare da “sfondo” a tale testo vi sia un intento teoretico, *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra* si snoda per circa duecento pagine dense di puntuali riferimenti storici, e descrive nei suoi momenti fondamentali un processo, quello dell’affermarsi dell’algebra come dottrina analitica generale nel quadro dell’apparato teorico della scienza, articolato in molteplici fasi che Klein ripercorre una per una. Si rende dunque necessario, per rispondere ad un interrogativo di fondo apparentemente astratto, uno studio dal taglio storico. Una movenza, questa, che non può anche in questo caso non richiamare alla mente la produzione filosofica heideggeriana, costruita in buona misura da celebri lezioni definite “interpretazioni fenomenologiche” di opere appartenenti alla storia della filosofia. La fenomenologia, dunque, consente di guardare in modo nuovo alla tradizionale alternativa fra storia e teoria secondo la quale si articola, correntemente, la comprensione dei testi filosofici. Per questa ragione il titolo di uno dei capitoli del nostro studio recita “un’interpretazione fenomenologica di Platone”, a sottolineare il carattere di continuità fra le letture di Klein e quelle heideggeriane.

La motivazione della scelta kleiniana è dunque da ricercarsi nel significato filosofico dei Greci, e in particolare dalla “stella doppia”, per usare ancora un’espressione husserliana, Platone-Aristotele<sup>203</sup>. Una delle tesi fondamentali dell’opera sull’algebra, infatti,

---

<sup>201</sup> Cfr., per la lettera indirizzata a Krüger, *The New Yearbook for Phenomenology and phenomenological Philosophy*, Volume VI, Routledge, London 2006, p. 308; per quella rivolta a Strauss, L. Strauss, *Gesammelte Werke*, Vol. III

<sup>202</sup> Cfr. la più classica delle esposizioni della *natürliche Einstellung* in *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*, nuova ed. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, paragrafo 27.

<sup>203</sup> Cfr. *Erste Philosophie, Erster Buch: Kritische Ideengeschichte*, Martinus Nijhoff, (...) Ma in generale, pur senza entrare qui nella specifica questione relativa al “confronto” di Heidegger con Platone e Aristotele, un’occorrenza significativa della diade filosofica appena citata si può trovare nell’importante corso *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, laddove Heidegger, nel commentare, nel par. 14, il significato storico della fenomenologia, la definisce come “*das wieder lebendig gewordene Fragen von Plato und Aristoteles: die Wiederholung, das Wiederergreifen des Anfangs unserer wissenschaftlichen Philosophie*”.

espressamente formulata in più punti e conseguentemente rilevata negli studi che al momento sono stati dedicati al tema<sup>204</sup>, riguarda la cesura profonda che separa la concettualità (*Begrifflichkeit*) greca da quella moderna, e, in conseguenza di ciò, la comprensione del numero e delle matematiche. Tuttavia, non è sufficiente, per comprendere il motivo di fondo dell'argomentazione kleiniana, limitarsi a registrare quest'aspetto, e cioè la distanza fra i Greci e noi.

In cosa consiste infatti, precisamente, questa cesura, e in che misura si può definire la ricerca platonico-aristotelica come il “luogo” decisivo per la sua comprensione?

Riassumiamo brevemente la trattazione di quest'aspetto, fondamentale per la comprensione del lavoro che stiamo prendendo in esame: rendendo non problematico ciò che per i Greci era problematico e attuando una sorta di normalizzazione della nozione di *arithmos* (attraverso, come esplicheremo in seguito, un peculiare spostamento concettuale), gli algebristi moderni hanno, sì, consentito la nascita e lo sviluppo prima dell'algebra, poi della logica formale e della fisica matematica, ma hanno anche determinato quella specifica incomprendimento del fondamento della scienza che Husserl, nel suo testo forse più celebre, ha definito “*crisi*”.

A proposito di quest'ultima questione, e dunque della strettissima relazione che connette il lavoro di Klein all'opera del tardo Husserl, è forse opportuno spendere due parole. Una linea molto sottile separa, infatti, una lettura che colga il delicato problema teorico posto dal filosofo moravo nella *Crisi* e affrontato attraverso il concetto di *Lebenswelt*, da un'interpretazione del testo che ne stemperi la tesi in una sorta di lamentazione reazionaria rivolta contro il “razionalismo” o la tecnica. Se è vero, infatti, che la crisi diagnosticata da Husserl ha le sue radici proprio nella progressiva azione, “coprente e scoprente”<sup>205</sup>, della scienza galileiana rispetto al mondo della vita, occorre però essere avveduti sul senso di questa distinzione. Radicalizzarla significherebbe non comprenderla e fraintenderne i motivi e le ragioni di fondo: né Klein né Husserl (né tantomeno, per quanto di primo acchito possa apparire, Heidegger), ritengono che le scienze positive debbano essere derubricate e squalificate euristicamente. Altrettanto poco corretta sarebbe l'opposizione ad esse di un campo *geisteswissenschaftlich*, per cui

---

<sup>204</sup> Cfr. B. Hopkins, *On the Origin of the Logic of Symbolic Mathematics*, Indiana University Press, 2011; A. Ferrarin, *Galilei e la matematica della natura*, ETS, Pisa 2018; D. Manca, *Naturalness and Historicity*, in *Philosophical Readings IX*. 1, 2017.

<sup>205</sup> Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1935-1954)*, HUA VI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, pp. (...)

“filosofia poesia storia” colmerebbero, per così dire, il vuoto di senso dell’epoca odierna – l’antitesi gadameriana, insomma, di “verità” e “metodo”. Né opponendo, né semplicemente ricomponendo la comprensione scientifica e la comprensione “naturale” del mondo si intende ciò a cui mira la fenomenologia: e cioè illuminare il senso di questa distinzione dicotomica nella sua genesi, e, perciò stesso, superarla<sup>206</sup> attraverso una riplasmazione, una riconfigurazione radicale del pensiero.

A questo proposito non possiamo dunque concordare con alcune delle affermazioni presenti nella prefazione all’edizione italiana dell’opera di Klein, laddove si sostiene proprio che

Il punto kleiniano non è soltanto analizzare storicamente la nascita della fisica moderna, ma mostrare come *l’analisi storica sia l’unica dimensione possibile rimasta alla filosofia* [c.n.] e come, quindi, filosofia e storia siano inscindibilmente legate<sup>207</sup>.

A sostegno di questa tesi l’autore cita un passo tratto da una lettera di Klein a Krueger:

Si crea per così dire una spaccatura fra il mondo “naturale” ordinato, a noi non più “conscio”, in cui viviamo, e quel mondo disordinato, che costituisce il substrato delle “leggi di natura”. Sorge la necessità, la necessità vitale [*Lebensnotwendigkeit*], di colmare questa spaccatura: la nostalgia [*die Sehnsucht*] del “concreto”. E questa lacuna viene colmata! Attraverso una seconda sostituzione del mondo “naturale”, attraverso la costituzione del mondo storico. Bossuet, Vico e Voltaire indicano l’inizio di questa costruzione, *che si compie in modo completamente parallelo alla costruzione delle scienze della natura* [c.n.] (Voltaire come primo divulgatore di Newton e

---

<sup>206</sup> Ci sembra che si possa ascrivere a Jacques Derrida un intento ermeneutico analogo laddove egli, nel saggio *Genesi e struttura nella fenomenologia*, nel commentare la distinzione binaria espressa nel titolo, esordisce così: “Quando ci si avvicina ad una filosofia provvisti non solo di una coppia di concetti – in questo caso “struttura e genesi” – concetti che una lunga tradizione problematica ha spesso fissato e sovraccaricato di reminiscenze, ma anche di una griglia speculativa in cui si delinea già la figura classica di un antagonismo, la controversia operativa che ci si accinge ad istituire all’interno o a partire da quella filosofia, rischia di somigliare, più che ad un ascolto attento, ad una messa in questione, cioè ad una inchiesta abusiva che introduce preliminarmente quello che vuole trovare e fa violenza alla fisiologia propria di un pensiero.”, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, p. 199.

<sup>207</sup> I. Chiaravalli, *Nostalgia del concreto*, in J. Klein, *Dalla forma al simbolo. La logistica greca e la nascita dell’algebra*, a cura di I. Chiaravalli, ETS Pisa 2018, p. (...)

contemporaneamente come fondatore della “storiografia moderna”) e culmina nella nostra “coscienza storica”. L’ordine “spaziale” del mondo “naturale” viene sostituito, nell’orizzonte della concettualità riflessa che comprende soltanto l’ordine dell’uno-dopo-l’altro, attraverso l’ordine “temporale” della storia. *La nostra scienza della natura e la nostra storia scaturiscono dalla stessa fonte* [c.n.]: l’autoestraneazione dell’uomo, la lacerazione di quella spaccatura tra la nostra esistenza concreta e il nostro sapere riflesso.<sup>208</sup>

Nella prefazione, il passaggio argomentativo precedente è commentato così:

La storia è, come la fisica matematica, il frutto del congedo moderno dalla *physis* degli antichi. Tuttavia, essa si pone anche e soprattutto come unica dimensione all’interno della quale è possibile che la lacerazione dell’esperienza dell’individuo in due mondi (quello dei concetti e quello dell’esperienza ordinaria) diventi conscia<sup>209</sup>.

A nostro giudizio, l’edificio teorico kleiniano è rivolto ad affermare una tesi differente: proprio *perché* matematica e storia, considerate come discipline distinte ed autonome, “scaturiscono dalla stessa fonte”, ovvero “l’autoestraneazione dell’uomo”, non si può cercare in un corno di questa diade la soluzione al problema che Klein sta ponendo – e, quel che più importa, non si può mantenerne inalterata la sintassi concettuale, che è all’origine della crisi. Pertanto, nel descrivere il nascere della “coscienza storica” con Vico<sup>210</sup>, Bossuet e Voltaire, lo studioso russo non sta delineando un modello da seguire per le proprie ricerche: all’opposto, sta *criticando* una movenza teorica in cui individua una falsa soluzione alla lacerazione prodottasi attraverso la rivoluzione scientifica. La riflessione sullo svilupparsi della storiografia in parallelo al fiorire della scienza secentesca (nel saggio *Phenomenology and the History of Science* si trova un ulteriore

---

<sup>208</sup> Cfr. J. Klein, op. cit.,

<sup>209</sup> I. Chiaravalli, *Nostalgia del concreto*, in J. Klein, *Dalla forma al simbolo. La logistica greca e la nascita dell’algebra*, a cura di I. Chiaravalli, ETS Pisa 2018, p. 11.

<sup>210</sup> Un’analisi dell’esegesi vichiana di Klein rappresenterebbe il tema di un lavoro a parte. Si può però intanto brevemente osservare come il cenno presente nella lettera suesposta, che tende ad “appiattare” la figura filosofica di Vico su quella di un rappresentante della storiografia erudita, sia frutto di un giudizio forse sommario.

ed interessante esempio nel quadro dell'empirismo inglese, laddove si considera l'interesse di Hume per la storia d'Inghilterra, o quello di J. S. Mill per la celebre *History of Inductive Sciences* di Whewell<sup>211</sup>) ha il medesimo scopo: indicare, mostrando i due *côtés* di uno stesso errore, il nodo irrisolto che ne sta alla radice.

Qual è dunque l'aspetto cruciale sulla base del quale, per usare un'efficace espressione heideggeriana, sta o cade il problema della scienza e della sua critica ad opera della "scienza vera e propria, la scienza platonico-aristotelica"? Il secondo e il terzo paragrafo della presente parte del nostro lavoro – dopo una breve ricognizione biografica volta a tracciare un percorso, quello di Klein, che lo conduce a redigere la propria opera nella forma in cui la leggiamo oggi – saranno dedicati a sviluppare ed esplicitare questo aspetto, seguendo passo passo l'argomentazione kleiniana e mettendone in luce i presupposti fenomenologici. Si cercherà quindi, dapprima, di chiarire come il problema dello spostamento concettuale all'origine dello iato fra la comprensione del mondo antica e quella moderna altro non sia che un modo per dare espressione a ciò che Heidegger definisce *Verfallenheit*, e che rappresenta, com'è noto, una "nozione" cruciale in *Sein und Zeit*.

La tesi di Klein concerne, infatti, lo spostamento concettuale prodottosi nella comprensione dell'atto che oggi definiamo di "astrazione" e che sta alla base di un'operazione estremamente semplice: quella del contare<sup>212</sup>. Il contare, infatti – o, meglio, il numerare: *anzahlen* – consiste in null'altro che nel *vedere* tre cose come, appunto, *tre*: e non come la mela, il mare, l'albero. Questo passaggio concettuale, che è qualcosa di assolutamente quotidiano e in apparenza non problematico, è possibile soltanto se non si considera ciò che si conta dal punto di vista individuale, ma se si guarda ad esso – diremmo oggi - come a un oggetto "in generale", una "x"; per dirlo, invece, in termini platonici, come a una "pura unità". È proprio fra queste due modalità della comprensione dell'idea di numero che passa, a giudizio di Klein, una differenza profondissima, che la procedura simbolica occulta e livella definendo come semplicemente "indeterminato" il campo formale.

---

<sup>211</sup> Cfr. J. Klein, *Lectures and Essays*, St. John's College Press, Annapolis 1985, p. 72.

<sup>212</sup> La problematica legata all'operazione-base da cui si origina la capacità simbolica e la sua connessione al concetto di numero così come viene analizzato da Klein è esposta con estrema chiarezza in B. Hopkins, *On the Origin of the Logic of Symbolic Mathematics. Edmund Husserl and Jacob Klein*, Indiana University Press, 2011, testo che ha anche il merito di mettere in luce l'impronta husserliana degli studi di Klein. Sul tema dell'*arithmos* come espressione del rapporto di uni-molteplicità alla base dell'*idein* platonico, cfr. anche H.-G. Gadamer, *Idee und Zahlen*, Heidelberg 1968.

Ora, la distinzione che abbiamo appena delineato, sia pure per sommi capi, non è rinvenibile solo nell'opera di Klein. Essa sta al centro di alcuni fondamentali passaggi delle *Ricerche Logiche*<sup>213</sup>, testo con cui, come è noto, la fenomenologia “fece breccia”. Sebbene esse debbano la loro notorietà alla critica al cosiddetto psicologismo di Mill, Sigwart e Hume e alla difesa di una posizione di tipo apparentemente realista per quanto concerne lo statuto degli oggetti della logica<sup>214</sup>, il vero guadagno teorico dell'opera sta proprio nella problematica legata alla tematizzazione dell'ideale, ovvero nel *metodo fenomenologico* che ne caratterizza l'andamento. È infatti nella *Sesta ricerca* e nella nozione di intuizione categoriale come “estensione” di quella sensibile, che va cercato, anche a giudizio di Heidegger<sup>215</sup>, il vero *Schwerpunkt* del testo del 1901: esistono atti in cui gli “oggetti” categoriali (nella frase “la pioggia è fitta” l'articolo “la” e la copula “è”) sono *dati*, e non dedotti. Sebbene nelle *Ricerche*, ad esempio nella *Seconda* e nella *Quarta Ricerca*, la tematizzazione dell'intuizione categoriale tenda a presentarsi ancora come una classica teoria dell'“astrazione”, in esse si trova *in nuce* l'intuizione fondamentale di tutta la fenomenologia: l'idea dalla quale, per citare ancora Enzo Melandri, “dipende la sua stessa esistenza: l'intuizione eidetica”. Infatti, Melandri prosegue, “tutte le nostre conoscenze, come dice Kant, derivano da intuizioni o da concetti. Ma mentre l'intuizione, come *repraesentatio singularis*, coglie il reale nella sua individualità, il concetto è invece diretto o alla classificazione del reale o alla conoscenza analitica, per riflessione, dell'apparato categoriale”<sup>216</sup>. L'operazione teorica fondamentale di Husserl consiste precisamente nel far, per così dire, collapsare su se stessa questa distinzione, riconducendo tutto l'apparire al campo dell'esperienza: “essa

<sup>213</sup> Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, pp. 218-223.

<sup>214</sup> Il “realismo fenomenologico” fu il manifesto teorico del primo circolo di allievi che si raccolse intorno ad Husserl a Monaco e poi a Gottinga. Di questo gruppo fecero parte studiosi il cui nome restò poi legato al cosiddetto “movimento fenomenologico” e che scrissero opere di grande rilevanza teorica, uno su tutti A. Reinach (ma oltre a lui A. Pfander, R. Ingarden). Sulla reazione del circolo di Gottinga a quella che si usa definire, per convenzione di scuola, “svolta trascendentale” del pensiero husserliano con *Ideen I* ha scritto efficacemente Eugen Fink che “Der Durchbruch zu einer tieferen Problemstellung, der sich in der Begründung einer neuen Idee der Philosophie auf dem Grundgedanken der phänomenologischen Reduktion vollzog, war bei seiner ersten literarischen Darstellung im Bruchstück der *Ideen* (1913) Gegenstand mannigfacher Interpretation: einerseits wurde er mißdeutet als die Preisgabe der “Wendung zum Objekt” und Rückfall in den “Subjektivismus”, als eine Abirrung von der ontologischen Problematik - andererseits als eine Annäherung an den “Kritizismus”. In E. Fink, *Studien zur Phaenomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. 80.

<sup>215</sup> Cfr. ad es. il già citato *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1994; ma anche i *Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2005, e la conferenza *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2007.

<sup>216</sup> Cfr. E. Melandri, *Logica ed esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna 1960, p. 25.

[l'intuizione categoriale] abolisce la distinzione fra sensazione e intellesione, recettività e rappresentabilità, intuizione e simbolizzazione”<sup>217</sup>. Come si può facilmente notare, quando Klein analizza la struttura concettuale inerente alla nozione di *arithmos* presso i Greci, alla base della sua argomentazione sta precisamente questa scoperta husserliana: la datità del categoriale consente di porre nuovamente il problema del suo “rapporto” col sensibile. Un’ulteriore tematizzazione di questa complessa relazione, tanto più interessante in quanto la incontriamo in un testo che ha titolo *Introduzione alla fenomenologia della religione*, è appunto la trattazione ad essa dedicata da Heidegger nel corso succitato, risalente all’inverno 1920/21<sup>218</sup>. Delineiamo qui solo i tratti di un’analisi che avremo modo di svolgere più estesamente nel terzo paragrafo della presente parte: il giovane Heidegger, intento a tracciare i confini e a costruire il vocabolario di una “fenomenologia dell’esperienza effettiva della vita”, di una *Ontologie der Faktizität*, si affida proprio alla distinzione fra generalizzazione e formalizzazione – una distinzione che, come si vede facilmente, è solo un altro modo di concettualizzare la procedura di “astrazione” alla base del contare e del concetto di numero – per elaborare l’importante nozione di indicazione formale.

## 2. Dal neokantismo alla fenomenologia

### 2.1. Un *Denkweg*

Nell’*Introduzione* abbiamo brevemente delineato, oltre al fine generale del testo kleiniano sull’algebra, una esposizione della formazione accademica dello studioso russo, e alcuni aspetti della sua biografia. Nel presente capitolo cercheremo di completare questo quadro, ripercorrendo le tappe attraverso le quali si sviluppa il

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. (...)

<sup>218</sup> Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1995, pp. 90-98.

percorso teorico di Klein e mostrando così il progressivo determinarsi di quegli interrogativi la cui risposta è cercata con la stesura di *La logistica greca e la nascita dell'algebra*. A questo proposito non sarà inutile un'osservazione concernente il fine specifico di tale "biografia ragionata": per quanto per ogni lavoro che aspira alla serietà scientifica sia d'obbligo la maggiore completezza possibile, non riporteremo le seguenti informazioni solo a questo scopo. I titoli dei lavori accademici giovanili di Klein, i corsi universitari da lui frequentati e i suoi interessi teorici ci indicano le vie da lui percorse, dapprima, nel delineare in modo ancora germinale un problema, e, in seguito, nel tentare di darvi risposta. La nostra ipotesi è, infatti, che con l'esplicitare meglio il tema platonico che Klein analizza sia possibile gettare nuova luce sul problema fenomenologico che motiva le sue ricerche, e che va tenuto presente per comprenderne la natura. Proveremo quindi a individuare il punto biografico e teoretico in cui sorge e si determina un modo differente di guardare ai problemi filosofici che stavano al centro delle sue ricerche giovanili, per poi riconnettere i tasselli compositi del mosaico in cui rinvenire, per così dire, la fisionomia, il volto di un pensiero.

Appartenente ad una famiglia ebrea di piccoli commercianti, sappiamo che a causa del crescente antisemitismo dovette abbandonare la nativa Russia<sup>219</sup>, dove condusse i primissimi studi ginnasiali, alla volta del Belgio. Fu tuttavia costretto nuovamente a trasferirsi, questa volta a Berlino, nell'estate del 1914, durante il precipitare della crisi serba e l'inizio del primo conflitto mondiale. Nella capitale tedesca ebbe modo di approfondire, fino a padroneggiarla perfettamente, la conoscenza del greco, e lì avvenne anche il suo primo incontro con la filosofia. Abbiamo inoltre notizia<sup>220</sup> suo trasferimento, nel 1919, all'Università di Friburgo in Brisgovia, dove seguì le lezioni di Husserl. Fu tuttavia Husserl stesso a inviarlo a Marburgo per studiare con Natorp, dove rimase fino alla tarda metà degli anni '20<sup>221</sup>. Non abbiamo traccia scritta di articoli o pubblicazioni prodotte da Klein prima della sua tesi dottorale, supervisionata da Hartmann e discussa proprio a Marburgo nel 1922, quando Klein aveva ventitré anni. Tuttavia, già questo testo – di cui l'autore ebbe a dire che "non vale neanche la carta su

---

<sup>219</sup> La città natale di Klein, Liepaja, si trova nell'odierna Lettonia.

<sup>220</sup> Cfr. B. Hopkins, *Husserl and Jacob Klein*, in *Essays on Husserl's Logic and Philosophy of Mathematics*, Springer 2018.

<sup>221</sup> Cfr. M. Arquer Cortés, *Filosofia de l'amistat: Els estudis platònics de Klein a la correspondència amb Leo Strauss*, in *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXVI*, 2015, pp. 153-172.

cui è stato scritto<sup>222</sup> – fornisce, oltre ad una prima indicazione sulle letture hegeliane condotte in quel periodo, alcune informazioni importanti. Significativa appare, nello specifico, la scelta relativa all'impostazione generale della tematica che Klein sta affrontando: nel cercare un accesso al problema della filosofia di Hegel, o, per meglio formularlo, al problema della storicizzazione delle categorie hegeliane, egli intitola così la tesi: *Elemento logico ed elemento storico nella filosofia di Hegel*<sup>223</sup>. Nella situazione ermeneutica in cui si trova, dunque, l'autore ritiene che una chiave d'accesso valida alla domanda sulla verità della filosofia hegeliana nel suo rapporto con la storia consista nel distinguervi, appunto, un elemento teoretico ed uno storico. Un approccio, questo, che è tutt'altro che dismesso nel presente dibattito accademico filosofico, per non citare quello proprio delle “scienze umane” (in cui la distinzione desaussuriana fra piano sincronico e piano diacronico è correntemente utilizzata).

Ora, ai fini della comprensione dell'evoluzione del pensiero articolato nelle opere di Klein, è rilevante notare che proprio questa distinzione cade col proseguire del suo percorso di ricerca. È Klein stesso, in una lezione tenuta al St. John's College di Annapolis<sup>224</sup>, ad insistere sul punto, cui sembra attribuire speciale importanza: un'indicazione tanto più decisiva qualora si ponga mente alla ragione che la fonda. Egli sostiene infatti che la tendenza metodica consistente nel separare i due ambiti teorici (o eventualmente nel riconnetterli in modo estrinseco) non sia frutto di una impostazione casuale, ma vada rintracciata nel cambiamento epocale che ha investito la storia del pensiero a partire dalla modernità. Un cambiamento in forza del quale quella che Klein definisce “la radice da cui esse dipendono”, e cioè “*the human possibility of a total conversion, and [...] of a radical kind of questioning*”<sup>225</sup>, non guida più la ricerca filosofica:

Our relation to the not yet known and to the once known may be tainted by this radical kind of questioning. In fact, I think, Science and History do indeed depend on it. But we have to distinguish carefully, it seems to me, between the roots of History and Science (and not to leave this unmentioned—of Mathematics), which reach deep into the fertile

---

<sup>222</sup> Cfr. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, cit.

<sup>223</sup> Ibid.

<sup>224</sup> Cfr. *History and Dialectics*, in *The New Yearbook for Phenomenology and ...*, p.

<sup>225</sup> *ibid.*

soil of detached wonderment, and their actual practice, the actual process of discovery and recovery. It is true, even this process is punctuated by breathtaking moments of metastrophic reflection. But, on the whole, this process is one of exploration. The pursuits in which Science and History are engaged confront them with a material that is mute. The challenge that this material offers is of a passive kind.<sup>226</sup>

Un materiale muto: questa la formula scelta per restituire icasticamente l'*impasse* euristico che egli denuncia, pur nella consapevolezza della loro rilevanza, nella metodologia delle scienze naturali così come nella storiografia, e segnatamente nella storiografia filosofica<sup>227</sup>. Ma l'aspetto più rilevante dell'apparato critico kleiniano è il seguente: l'incapacità di risolvere l'opposizione dicotomica fra le discipline è dovuta all'assenza di una prospettiva teorica *radicalmente diversa* in forza della quale essa può essere superata<sup>228</sup>.

A questo proposito, dunque, si tratta di individuare la scoperta alla luce della quale questa impostazione rivela non solo la sua inefficacia, ma anche la sua dannosità: si tratta dell'incontro teorico con le opere heideggeriane<sup>229</sup>, e più specificamente con quelle dedicate all'esegesi aristotelica. Abbiamo già avuto modo, nell'*Introduzione*, di riepilogare brevemente alcune delle considerazioni che Klein, retrospettivamente, dedicò all'importanza della lettura aristotelica di Heidegger. Non sembra tuttavia inutile aggiungerne qui alcune che consentono di comprendere esattamente che cosa lo studioso russo ritenesse decisivo di tali contributi, e in cosa essi, a suo giudizio, si differenziassero dalla temperie interpretativa dominante fra gli *scholars* del tempo. Klein non menziona quello che all'epoca era certo il più celebre e discusso filologo

---

<sup>226</sup> *ibid.*

<sup>227</sup> Una diagnosi forse non immemore di quella per molti versi analoga delineata da Husserl nel celebre articolo *La filosofia come scienza rigorosa*, così come nella *Crisi*, nell'ascrivere alle scienze uno stato di "crisi (...) non nei loro risultati teoretici, ma di tipo particolare e sentita come enigmatica". Cfr. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Husserliana ( ), *Aufsätze und Vorträge (...)*, trad. it. Id., *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari; Id., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff (...), trad. it. Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore (...) p. (...)

<sup>228</sup> Per un inquadramento, per quanto sommario e riferito ad un campo di studi non legato alla fenomenologia, del problema relativo al rapporto fra storia e sistema in rapporto alla storiografia filosofica, si veda M. Mustè, *Filosofia e storia della filosofia nella riflessione di Gennaro Sasso*, in *Filosofia Italiana*, Febbraio 2019, pp. 59-73.

<sup>229</sup> Sappiamo con certezza che Klein frequentò il corso tenuto a Marburg dal titolo *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*.

sulla scena accademica, la cui analisi dell'opera aristotelica nel suo complesso rappresenta ancora oggi un punto cardine della ricerca sullo Stagirita, e cioè Werner Jaeger. Non è tuttavia troppo difficile cogliere una critica proprio alle *Studien zur Entstehungsgeschichte* nelle successive riserve espresse nei confronti di un metodo esegetico pressoché completamente consegnato alla sua componente storiografica.

Up to my twenty-fifth year I had one great difficulty. I was a student, and so was Mr. Strauss – we studied at the same University – and I studied all kinds of things, something called philosophy, mathematics, and physics, and I did that quite superficially. But what preoccupied me most during those years was this: whatever thought I might have, and whatever interest I may find in anything, seemed to me to be located completely within me, so that I always felt that I could really not understand anything outside me. (...) When I resumed my studies, a certain man happened to be at the university in the little town in which I was living. This man was Martin Heidegger. (...) When I heard him lecture, I was struck by one thing: that he was the first man who made me understand something written by another man, namely, Aristotle. It broke my vicious circle. I felt that I could understand. Then I began studying for myself, seriously, not superficially. It became clear to me that one have to distinguish the classical mode of thinking from the modern mode of thinking<sup>230</sup>.

Sarebbe naturale vedere in queste affermazioni solo un esempio di testimonianza autobiografica, peraltro non priva di autoindulgenza, o, nel migliore dei casi, un'attestazione di taglio psicologico. Ciò che invece ci sembra degno di nota è l'insistenza di Klein sulla apertura di nuove possibilità nella comprensione di un problema cruciale, e cioè *il problema relativo al modo giusto di leggere un testo filosofico*. Per Klein, infatti, l'interpretazione offerta da Heidegger di fondamentali opere aristoteliche<sup>231</sup> è così importante non per via del fatto che risolva dei passi controversi, ma perché, al contrario, consente di rintracciare quelli che potrebbero essere definiti come i “punti di tensione” del testo: quei luoghi tematici, cioè, in cui i

---

<sup>230</sup> Cfr. *A Giving of Accounts*, in *Jewish thinking and modern philosophy* (...)

<sup>231</sup> Klein non assistette ai primi corsi tenuti da Heidegger all'Università di Friburgo durante i semestri 1920/21 e 1921/22, e dedicati alle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Abbiamo invece sicura traccia della sua presenza al succitato corso marburghese del 1924, in cui venne condotta l'esegesi di alcuni passi di *Metafisica*, *Etica Nicomachea*, *De partibus Animalium*, *Retorica e Fisica*.

concetti adoperati dall'autore mostrano la loro provvisorietà. Il fine di queste letture è efficacemente compendiato dall'espressione *to uproot*, sradicare<sup>232</sup>: mostrando l'ambiguità inerente a un termine, la sua non perfetta aderenza alla "cosa" da esso indicata, l'effetto ottenuto è quello di rinviare all'intuizione vivente che ne ha motivato la nascita<sup>233</sup>. È possibile così consentire al lettore di guardare all'opera non come ad un testo definitivo, magari da citare assiduamente per estrarne delle parole d'ordine, ma come ad un tentativo posto in atto al fine di risolvere un problema che, standone alla base, non è immediatamente accessibile in quanto tale. Un'operazione che possiamo paragonare a quella esercitata dalla controversa *epoché* husserliana, la "messa fuori circuito" dell'ovvietà di cui i concetti del nostro linguaggio naturale sono impregnati.

Nel seconda sezione della presente parte del nostro lavoro ci soffermeremo appunto sul "metodo" husserliano, riassunto nella celebre massima fenomenologica dell'evidenza, per mettere in luce come tale operazione fondamentale, e le sue conseguenze, siano indispensabili per comprendere il senso dell'opera di Klein. Per ora ci interessa mettere in rilievo come la riflessione condotta sui problemi sollevati dalla fenomenologia consenta allo studioso russo di abbandonare un approccio teorico inadeguato per giungere alla tesi cardine del proprio lavoro, e cioè la necessità di "distinguere il modo classico di pensare da quello moderno".

Per questa ragione abbiamo sottolineato la presa di distanza annunciata da Klein durante il suo *Denkweg*: è al modo di pensare moderno che è perfettamente organico un intero sistema concettuale che ha l'effetto di occultare il carattere problematico degli oggetti cui si riferisce.

È precisamente in opposizione alla concezione eminentemente "soggettivistica" e rappresentativa esemplificata dalla modernità che Klein, in forza della lezione fenomenologica, costruisce il suo articolato dispositivo critico. Nel prossimo paragrafo ne mostreremo le molteplici dimensioni attraverso l'analisi della configurazione storica che più ne esplicita i connotati, cioè la concezione teorica tipica delle scuole neokantiane di Marburgo e del Baden. Ma va tenuto presente che, se dobbiamo dare

---

<sup>232</sup> Cfr. *An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's*, cit. (...): "he made it possible to lay bare those roots, to look at them with wonder".

<sup>233</sup> Nell'introduzione al corso dedicato alla *Fenomenologia della religione*, Heidegger svolge un breve excursus sulla caratteristica ambiguità inerente tutti i concetti filosofici – ambiguità che consente di distinguerli da quelli adoperati nelle scienze positive. Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens. Einleitung in der Phaenomenologie der Religion*, cit., pp. (...)

credito alle analisi di Klein, Cohen, Natorp e Cassirer rappresentano solo un'istanza di un modo di pensare così capillare e pervasivo da estendersi ben oltre un singolo gruppo di studiosi e perfino oltre le cerchie relativamente ristrette dell'accademia, informando di sé le categorie della comune comprensione del mondo.

Cercando, attraverso un paziente lavoro di ricostruzione, di risalire alle radici concettuali di un cambiamento tanto profondo da impedire all'uomo contemporaneo l'intuizione del suo stesso insorgere, Klein compie così un lavoro speculare e complementare a quello di Husserl ed Heidegger. Va infatti tenuto presente che ad accomunare questi ultimi, al di là della delicata questione dei contenuti, è un singolare aspetto formale (o che, per ora, definiamo 'formale' per consuetudine e comodità espositiva): e cioè la diffusa difficoltà d'accesso e incomprensione dei loro risultati teorici. Nel ben noto caso di Heidegger, sarebbe quasi impossibile fornire una ricostruzione esaustiva delle reazioni negative suscitate dalle scelte terminologiche di *Essere e Tempo*, nonché dalla scelta del "tema" oscuro ed astratto in esso trattato. Ma ancora più interessante è forse il caso di Husserl, la cui decisione di adottare acriticamente il lessico filosofico ereditato dalla tradizione ebbe come conseguenza una peculiare forma di fraintendimento: la prospettiva teorica fenomenologica venne di volta in volta assimilata a concezioni sempre differenti e perfino reciprocamente opposte<sup>234</sup>. Fu come risposta a questa insoddisfacente ricezione del proprio lavoro, oltre che per esigenze interne al problema stesso, che le opere husserliane hanno, come spesso è stato notato, il carattere di sempre rinnovate introduzioni.

Ora, alla luce dell'impresa interpretativa intrapresa da Klein, questo esito guadagna una maggiore chiarezza: la difficoltà di accedere ai significati dischiusi dalle opere fenomenologiche ha le sue radici proprio nella profondità con cui la concettualità che per semplicità definiamo moderna è radicata nel corrente modo di pensare. Vista in questa prospettiva, la guerra che, nei testi di questi autori, il linguaggio sembra, per così dire, ingaggiare contro se stesso è un'istanza del compito trasformativo e *produttivo* che la filosofia esercita nei confronti del lessico naturale<sup>235</sup>. Se opere come *Idee I* o *Essere e tempo* appaiono "forzare" il nostro modo comune e quotidiano di comprendere il

---

<sup>234</sup> Cfr, ad esempio, come nota Fink, il fatto che Husserl venisse accusato "a volte di realismo platonico, a volte di idealismo".

<sup>235</sup> Sia citato qui, seppure solo in forma collaterale, il giudizio di Gilles Deleuze, in *Pourparler*: "Il fine delle filosofia è quello di *produrre concetti*": G. Deleuze, *Pourparler*, Quodlibet, Bologna 2000.

mondo, producendo un'immagine che di primo acchito appare distorta, alienata – una *verkehrte Welt* – ciò avviene proprio perché esse si installano per così dire d'un colpo sul terreno non dissodato di ciò che Husserl chiama “soggettività trascendentale” e che, a giudizio di Klein e di Heidegger, costituiva il nerbo dell'esperienza descritta nei testi dei Greci.

Il fine di *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra* è dunque, in primo luogo, quello di restituire nella sua radicalità questa opposizione profonda, mostrando nel dettaglio i meccanismi genetici che presiedono al suo determinarsi. Tuttavia, come abbiamo accennato, si commetterebbe un errore se si ritenesse di poter ridurre la tesi argomentata da Klein, da Husserl e da Heidegger a un generico tentativo di ripristinare una visione “premoderna” del mondo. Lo scopo da essi perseguito ha una natura al contempo più sottile e più ambiziosa, e cioè quella di criticare, pur tenendo ferma l'importanza della loro opposizione, *e* la filosofia greca *e* quella moderna.

## 2.2. La critica al concetto di legge

Quanto abbiamo fin qui cercato di delineare può essere utilmente sintetizzato con l'illustrare l'opposizione fra la “storiografia” di Klein e quella neokantiana per quanto attiene al modo di interpretare l'opera platonica e i concetti fondamentali che la caratterizzano.

Com'è noto, infatti, negli anni in cui avvenne la formazione di Klein e il progressivo affermarsi della fenomenologia, il paradigma teorico dominante degli studi filosofici in Germania era quello generalmente definito “neokantiano”, i cui centri erano rappresentati dalle università di Marburgo, dove insegnarono prima Hermann Cohen e Paul Natorp e poi il più giovane Nicolai Hartmann, e quelle del Baden, fra cui Friburgo, dove le cattedre erano assegnate a Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert. È altresì noto che l'operazione fondamentale condotta da queste scuole consistette appunto in una rinnovata lettura dell'opera di Kant, assunto a voce precipua del dibattito

accademico dopo la dissoluzione dei sistemi idealistici. Il pionieristico studio di Cohen, *Kants Theorie der Erkenntnis*, ebbe indubbiamente il merito di sottolineare, a fronte del relativo oblio, come la *Critica della Ragion Pura* non rappresentasse affatto un testo superato, ma fosse bensì un luogo teoretico imprescindibile per la ricerca filosofica. La lettura marburghese di Kant, tuttavia, si incardina su alcune scelte metodologiche precise: il “ritorno”, evocato qualche decennio prima, alle opere del pensatore di Königsberg si realizzava attraverso la scelta di privilegiare l’interpretazione del testo del 1781 come una teoria della conoscenza scientifica, interpretando in senso epistemologico l’intera sezione dedicata alla *Logica trascendentale* e privilegiando di conseguenza l’edizione B rispetto alla A. Così il fulcro dell’operazione risiedeva nel negare valore ontologico alla deduzione delle categorie e nel privilegiarne l’interpretazione formale, leggendo il trascendentalismo e la *Wende* kantiani come univocamente votati all’individuazione del *quid iuris* a fronte del “fatto della scienza” – un’interpretazione, questa, va detto, tutt’altro che priva di sostegno nel testo. Come si vede, un elemento fondamentale e discriminante a questo proposito è rappresentato dal problema della natura del logico e dell’ideale. Con l’opporlo rigidamente al reale e all’empirico, l’interpretazione neokantiana faceva dei concetti di “senso” e “valore” il terreno esclusivo dell’indagine filosofica, ottenendo al contempo l’effetto di renderne indeterminato lo statuto teorico e ponendo le basi per la *querelle* fra normativismo e psicologismo (così la leggiamo canonicamente descritta nei *Prolegomeni alla logica pura*) che prima Lotze e poi l’Husserl delle *Ricerche* si occuparono invano di dirimere. Com’è noto fu soprattutto da parte della costituentesi “scuola fenomenologica” che vennero sollevate critiche proprio verso tale approccio. Un caso interessante in proposito è quello di Emil Lask (che naturalmente, per essere analizzato estesamente, richiederebbe un lavoro a parte)<sup>236</sup>. La sua opera più nota, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, è infatti dedicata specificamente al problema dello statuto delle categorie. La tesi di Lask è interessante, in relazione al confronto che stiamo provando ad istituire, in un duplice senso. In primo luogo, essa è un esempio paradigmatico del rapporto ambivalente della fenomenologia rispetto al criticismo: se,

---

<sup>236</sup> La figura di Lask è stata oggetto di molteplici analisi negli ultimi decenni. Si veda, su tutti., S. Crowell, *Lask, Heidegger, and the Homelessness of Logic*, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol 23, n. 3, Ottobre 2012, pp. 222-239.

come nel caso dell'articolo di Fink in risposta alle critiche di Zocher e Kreis<sup>237</sup>, non si comprenderebbe il senso stesso dell'esistenza della ricerca fenomenologica come "metodo" intuitivo e dimostrativo senza apprezzarne l'"abissale differenza" con un approccio costruttivo e apagogico come quello neokantiano, è tuttavia altresì vero che è proprio nel nome di una corretta comprensione dell'intenzione e dell'idea di filosofia presente in Kant che Heidegger ed Husserl hanno condotto le loro analisi. Nel caso del primo, la tesi di fondo del suo *Kantbuch (Kant und das Problem der Metaphysik, 1929)* si pone sul solco dell'operazione tentata da Lask, per quanto in maniera ben più articolata e ponderosa; per quanto concerne Husserl, senza voler ambire a realizzare qui un bilancio del rapporto fra i due filosofi<sup>238</sup>, pur dedicando ampi paragrafi della *Crisi* a rimarcare la distanza fra il proprio concetto del trascendentale e quello kantiano, "perso in illusioni mitiche" e non aderente al fenomeno, egli ripete a più riprese che la scoperta del terreno originario dell'io trascendentale è qualcosa cui Kant andò molto vicino con la Deduzione delle categorie<sup>239</sup>. Inoltre, ancora nella *Crisi*, Husserl afferma che la tesi kantiana del doppio agire, attivo e passivo o fungente, della ragione riveste un'importanza capitale<sup>240</sup>. Da ultimo, è degno di nota il fatto che lo stesso Eugen Fink abbia scelto significativamente di strutturare il suo primo importante lavoro teoretico, la *Sesta Meditazione Cartesiana*, proprio attraverso lo schema architettonico della prima Critica, distinguendo nell'opera una Dottrina degli elementi e una Dottrina del metodo<sup>241</sup>.

Per tornare alla pionieristica opera di Emil Lask, dunque, egli ha il merito di porre in luce precisamente quei nodi teorici rispetto ai quali si decide della portata effettiva e degli intenti della svolta kantiana. Lask si concentra infatti proprio sul significato della *Logica* al fine di tematizzare, per dirlo ancora una volta tramite l'efficace espressione finkiana, l'elemento operativo al cuore della prima *Critica*, e cioè il *metodo* con cui essa

---

<sup>237</sup> Cfr. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls im lichten seiner gegenwärtigen Kritik*, in *Studien zur Phänomenologie* (...); cfr. anche Id., *Die idee einer transzendentalen Philosophie im Kritizismus und in der Phänomenologie*, in *Nähe und Distanz* (...)

<sup>238</sup> Studio fondamentale a questo proposito è la monografia di I. Kern, *Husserl und Kant*, (...) tesa però a dimostrare un assunto opposto (la sostanziale conformità della fenomenologia trascendentale all'indagine kantiana così come è condotta nella *Critica della Ragion Pura*) a quello che viene espresso qui.

<sup>239</sup> Cfr. ad es. *Idee I* (...) e *Crisi* (.)

<sup>240</sup> Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen* (...)

<sup>241</sup> Cfr. E. Fink, *Sechste Cartesianische* (...)

è condotta<sup>242</sup>. Per il giovane studioso si trattava infatti di comprendere come la giustamente nota parola d'ordine della “svolta copernicana” alludesse non ad un tentativo di porre il soggetto o la psiche umana al centro dell'indagine filosofica, sostituendoli così all'oggetto “natura”, ma all'intento kantiano di porre ancora una volta e con maggiore radicalità il problema della fondazione della filosofia nella sua possibilità, e cioè il problema dell'”accesso” a quel campo d'esperienza che consente, costituendola, l'autoaffezione del soggetto<sup>243</sup>.

Il concetto di “legge logica”, cui si accompagna l'idea della critica metafisica come giustificazione della conoscenza, produce dunque l'effetto di rendere incomprensibile proprio il significato del logico. Nel perseguire il fine di preservare la purezza formale delle categorie rispetto all'”empirico” o allo “psichico”, il criticismo finisce per ingenerare, secondo le parole di Lask, una sorta di “ancestrale incanto” [*uraltes Zauber*] rispetto alla stessa parola “logico”: “Viene considerato come qualcosa di ultimo, non confrontabile né comparabile, al di là del quale non è consentito domandare. Il logico è appunto logico e non metafisico né psicologico. Ma di cosa si tratta allora?”<sup>244</sup>

Un aspetto centrale e particolarmente interessante proprio al fine di comprendere l'intento del lavoro kleiniano sull'algebra è rappresentato dalle affermazioni di Lask a proposito della “differenza sottile eppure fondamentale (...) che separa la comprensione della funzione delle categorie kantiane dal suo fraintendimento”, una differenza per comprendere la quale, egli sostiene, “occorre non farsi spaventare dalla deriva dell'irrazionalismo”. Si tratta infatti, come si vede, di una distinzione analoga a quella analizzata da Klein e concernente il modo in cui i concetti intendono o meno i propri oggetti.

Il centro della critica fenomenologica alla nozione di “legge”, di “valore” o di “funzione” che nell'esegesi neokantiana sono utilizzati per tematizzare il campo del “logico” e dell'”ideale” sta precisamente qui: essi, pur intendendo il proprio oggetto, lo

---

<sup>242</sup> A questo proposito, per una lettura che fornisca il giusto risalto alla altrimenti per lo più negletta *Methodenlehre*, cfr. A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy* University of Chicago Press, Chicago 2015.

<sup>243</sup> Un contributo che ricostruisce con chiarezza questa presa di posizione di Lask è rappresentato ad es. da G. Lorini, *Raum und Zeit als Bestimmungen für Kants neue Definition der Ontologie*, in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI. Internationales Kant-Kongresses, W. De Gruyter, 2013, pp. 659-668.

<sup>244</sup> Cfr. E. Lask, *Gesammelte Werke II*, (...) p. 27, traduzione mia.

fanno in modo “alterato”, non diretto ed intuitivo, ma costruttivo<sup>245</sup>. Di contro, il fine specifico, nonché la ragione stessa d’esistenza, della fenomenologia come metodo consiste proprio nella possibilità di fornire un accesso *diretto, dimostrativo*, “originariamente donante” delle fonti ultime dell’esperienza. Si tratta, come spesso Husserl ripete, di descrivere fedelmente, senza alterarlo, ciò che si presenta ad uno sguardo privo di pregiudizi. Una concezione che ritroviamo intatta nell’esegesi kleiniana:

The “natural consciousness” and the “natural world” necessarily imply the viewpoint of the “Good” (see *Phaedo*). The condition of possibility of the *taxis* is the “Good,” the order is always good order, but the *taxis* itself is the condition of possibility of all Being. The *taxis* is not something which would exist *parà* the material world: the world is the *taxis* itself. *Taxis* has nothing to do with legality, with “law.” In a certain and essential aspect, law excludes order. Only the course of change is “ordered” according to laws. The actual disorderedness of the world is the condition of possibility for the conception of a world which transforms itself in accordance to laws. (...) Since Galileo and Descartes, the order is therefore moved to a higher level. It concerns only a “modus” of being, not the being itself any more. And thus “Good” and “Being” have no community any more. But how to connect that modus of being with the Good? This is the modern problem!<sup>246</sup>

Alla luce di quanto abbiamo esposto, si intende bene perché proprio rispetto alla filosofia dei Greci, e segnatamente a Platone, si costruì l’opera esegetica di Natorp, per non citare che il testo più noto ed influente. Infatti, l’imponente monografia sulla *Ideenlehre* doveva evidentemente servire come manifesto per una interpretazione del “rapporto di partecipazione” e della dottrina del *chorismòs* che rispecchiasse la lettura neokantiana dello schema trascendentale<sup>247</sup> in termini di sussunzione dell’empirico. Ed

---

<sup>245</sup> Cfr., per un’analisi efficace della distinzione fra il trascendentale husserliano e quello kantiano, S. Bancalari, *Intersoggettività e mondo della vita*, CEDAM, Padova 2003.

<sup>246</sup> Cfr. *The New Yearbook for Phenomenology and phenomenological Phenomenological philosophy*, (...)

<sup>247</sup> Cfr., per un’analisi dell’interpretazione kantiana di Platone da parte soprattutto di Cohen, Natorp e Hartmann, F. Fronterotta, M. L. Bianchi, *Due immagini di Platone in età contemporanea. Il neokantismo*,

è appunto in controtendenza rispetto a tale impostazione che *La logistica greca e la nascita dell'algebra* prende in esame prima la dottrina aritmologica degli *eide* platonici e poi la sua rilettura ed alterazione ad opera degli algebristi moderni, tracciando così un percorso genetico fino a Kant.

### 3. Il problema dell'algebra e la "vera scienza"

#### 3.1. Mondo fisico e mondo "naturale"

Nel precedente capitolo abbiamo avuto modo di suffragare ulteriormente la tesi che il riferimento teorico alla fenomenologia, nella forma in cui fu sviluppata da Husserl e radicalizzata da Heidegger, non solo consenta di valutare nella giusta luce il percorso teorico di Jacob Klein, ma sia imprescindibile per comprendere la forma e lo scopo dell'operazione intrapresa con la stesura della *Logistica greca e la nascita dell'algebra*. Nella presente sezione ci interessa appurare come proprio un'analisi del problema teoretico sviluppato e discusso in questo lavoro porti a comprendere appieno l'*idea di filosofia come scienza* che muove le ricerche di Husserl.

Si tratta infatti di porre mente al motivo per cui Klein sceglie di ricostruire lo sviluppo storico dell'algebra. Come mai, infatti, ascrivere proprio a un argomento apparentemente tanto legato ad una specifica disciplina una funzione tanto rilevante per l'intera storia del pensiero? Per poter rispondere efficacemente a tale domanda è importante innanzitutto prendere in considerazione la questione delle sue origini e le vicende della sua tradizione.

In primo luogo, come l'autore stesso rileva sia nell'incipit del testo che stiamo commentando, sia in un importante saggio contenuto nella raccolta *Lectures and Essays*

---

*Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2017, p. 26, n. 29; M. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano 2001.

ed intitolato “The World of Physics and the Natural World”<sup>248</sup>, è oggi impossibile esporre o comprendere i risultati teorici della fisica sperimentale senza fare ricorso all’apparato simbolico in cui essi sono espressi. La possibilità di calcolare e “maneggiare” grandezze infinitesimali e concetti-chiave del moderno linguaggio fisico-matematico (come, per non fare che un esempio, quello di “azione”, il cui ruolo è decisivo nella descrizione della costante di Planck) è interamente affidata all’uso di un linguaggio simbolico di natura algebrica. A partire dalle fondamentali elaborazioni di Descartes, Stevin e Viète prima, e Eulero e Leibniz poi, quello che oggi definiamo col nome di “analisi” rappresentò un enorme passo avanti nel perfezionamento della capacità di un dispositivo matematico di descrivere grandezze infinite o irregolari, che richiedevano, per essere correttamente espresse, il ricorso al concetto di limite o infinitesimo, l’introduzione del quale, a motivo della sua oscurità, fu a lungo respinta. L’analisi, infatti, e gli strumenti concettuali ad essa connessi (derivate, integrali), sono essenziali per poter effettuare l’operazione di aritmetizzare le grandezze continue, o ciò che Husserl, nella *Crisi*, chiama “plena”. A questo proposito, non è di secondaria importanza sottolineare come la prima figura chiave della formazione di Husserl al tempo dei suoi studi matematici presso l’Università di Berlino fu Karl Weierstrass, la cui fama è legata proprio al tentativo di sciogliere le ormai quasi impenetrabili difficoltà legate all’uso del linguaggio formale col riportarlo a grandezze intuitive – un processo noto come “aritmetizzazione dell’analisi”<sup>249</sup>. Il concreto rischio legato all’utilizzo di tale metodo, come sia Klein che Husserl tornano a sottolineare, consiste proprio nel fatto che esso si sostituisca alla “cosa” da esso descritta, finendo per non rappresentare altro che se stesso: “Hypothesen non fingo”<sup>250</sup>.

Appare pertanto con maggiore chiarezza una delle ragioni per cui la riflessione di Klein si appunta proprio sull’algebra: costituendo quest’ultima il vettore fondamentale attraverso cui sono possibili le affermazioni teoriche della fisica sperimentale, egli, grazie agli strumenti critici messi a sua disposizione dalla ricerca fenomenologica, intende non fornire una ricostruzione erudita della storia della disciplina, ma *contestare*

---

<sup>248</sup> Cfr. *Lectures and Essays (...)*

<sup>249</sup> A questo proposito è interessante anche rilevare come non siano pochi i luoghi nelle opere husserliane in cui egli allude appunto a questo genere di difficoltà. Si veda ad esempio la critica ai numeri immaginari contenuta in *Logica formale e trascendentale* e la più celebre esposizione della matematizzazione della natura ad opera di Galileo nel §9 della *Crisi*: “(...) si calcola e solo alla fine ci si ricorda che i numeri stanno a indicare grandezze”.

<sup>250</sup> Cfr. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften (...)*

*il suo primato teorico in quanto scienza*, sulla base della tesi che i suoi risultati siano frutto di una costruzione artificiale lontana dall'evidenza. Il fatto che, come le fonti in nostro possesso ci dicono, Klein stesse progettando un'ulteriore opera proprio dedicata alla "storia" della fisica moderna non può che confermare questa lettura<sup>251</sup>.

Tuttavia, queste brevi considerazioni non esauriscono quanto di problematico concerne la storia dello sviluppo dell'algebra, e le ragioni specificamente filosofiche della sua importanza. Quella che Platone definisce come *logistiké techne* (e che rappresenta in larga parte un lascito teorico del pitagorismo) è una tecnica del calcolo che non coincide esattamente con l'aritmetica, ma che viene descritta come un'arte delle relazioni numeriche. Il campo di oggetti che le è proprio non è infatti rappresentato dai "numeri sensibili", cioè le cose effettivamente contate, ma dagli *arithmoi eidetikoi*, ovvero le unità pure che, nella concezione aritmologica che Platone va sviluppando, rendono il calcolare stesso possibile. Questa natura relazionale della *logistiké* ne evidenzia la continuità con quella che fu una delle scoperte più importanti e celebrate non solo delle matematiche del V secolo, ma anche dai neoplatonici<sup>252</sup>, e cioè la dottrina delle proporzioni contenuta nel V libro degli *Elementi* di Euclide (e che, probabilmente, è da far risalire alle ricerche di Eudosso di Cnido). È a partire dalla rielaborazione compiuta dai matematici alessandrini Diofanto<sup>253</sup> e Pappo, che misero a punto una teoria delle equazioni, che la scoperta dell'arte del calcolo pervenne a quello che è oggi considerato il suo fondatore, e cioè l'arabo Muhammad ibn Musa Al-Khwarizmi.

Come abbiamo precedentemente accennato col riferirci all'analisi, l'aspetto decisivo di questa *ars inveniendi*, coerentemente sottolineato nel testo kleiniano, consiste nel rendere esperibile la soluzione di una serie inedita di problemi, grazie alla possibilità di incorporare nel calcolo grandezze sconosciute pur mantenendo – così ritenevano i primi che misero a punto tale sistema – la correttezza dei risultati raggiunti. Questo effetto è ottenuto tramite un sottile ma decisivo cambiamento nella struttura del metodo. Infatti, invece di procedere attraverso l'esclusivo uso di termini noti, che implica un controllo

---

<sup>251</sup> Cfr. *Lectures and Essays*, cit., (...)

<sup>252</sup> E' il caso del celebre commento al I Libro degli *Elementi* di Euclide di Proclo. Sui complessi rapporti di inclusione ed esclusione che per i neoplatonici connettevano aritmetica e logistica, cfr. i capp (...) dell'opera kleiniana che stiamo esaminando: J. Klein, *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra (...)*

<sup>253</sup> L'importanza della mediazione diofantea per la trasmissione della teoria delle equazioni alle nostre fonti arabe è stata ampiamente sottolineata da tutti gli storici della matematica. Nello specifico v. Klein (...)

graduale e costante sullo svolgimento dell'operazione, ma anche un notevole prolungamento di quest'ultima, si sostituisce al valore possibile della grandezza da trovare quello di “qualunque cosa”, “ $x$ ”<sup>254</sup>. Si opera, insomma, una inversione, poi ‘naturalizzata’ al punto da non essere più avvertita, fra metodo e oggetto del calcolo, conferendo al primo la priorità teorica: esso non si limita così a rappresentare uno strumento indifferente e sostituibile nella prassi scientifica, ma *produce* letteralmente i risultati delle operazioni<sup>255</sup>.

Tale pervasività del metodo simbolico, che consente di formalizzare campi d'indagine interdetti alle matematiche antiche e che, come abbiamo visto, costituirà la base dell'analisi prima e della fisica matematica poi, riposa in larghissima parte su una caratteristica fondamentale, poco sopra brevemente accennata: esso consente di trattare, attraverso un unico dispositivo analitico, *qualunque cosa*, mettendo assieme disparate tipologie di grandezze grazie al loro carattere di “oggetto”, di “ $x$  indeterminata”. Non importa la natura dei termini trattati, che siano essi sezioni coniche, teoremi scientifici, oggetti fisici, lo stesso “concetto” di infinito: mostrano tutti – dal punto di vista della scienza moderna – la caratteristica di essere “qualcosa in generale”, di condividere un *minimum* comune in forza del quale possono essere accostati e resi simboli.

Nel capitolo undicesimo dell'opera sull'algebra, dedicato ad analizzare la reinvenzione dell'arte analitica antica da parte di François Viète, Klein commenta così questa caratteristica:

Tale concezione di Viète di una algebra generale “pura” e applicabile sia alle grandezze geometriche sia ai numeri corrisponde alla tradizionale *dottrina generale delle proporzioni di Eudosso*, per come la troviamo nel libro V di Euclide. Insieme alle “nozioni comuni” (*koinai énnoi*), essa costituiva già per Aristotele l'esempio classico di una disciplina tendente al “generale” e svincolata da un *campo oggettuale specifico* (...). [con essa] si rintraccia ovunque “una certa natura comune” (*phùsis tì koiné*) come tale (*autò kat'autò*) (...). In tutto ciò, Viète si dimostra effettivamente il fedele depositario e il vero interprete dell'insegnamento tradizionale. Ma la differenza decisiva

<sup>254</sup> Per un approfondimento su questa procedura cfr. B. Hopkins, *On the Origin of the Logic of Symbolic Mathematics*, cit.

<sup>255</sup> In un breve saggio dedicato al problema dell'infinito matematico, L. Lombardo Radice analizza precisamente questo cambiamento “epocale” nella storia dell'aritmetica, ponendo l'accento sulle straordinarie possibilità da esso dischiuse, ma senza problematizzarne la natura. Cfr. L. Lombardo-Radice, *L'infinito. Itinerari filosofici e matematici di un concetto base*, Editori Riuniti University Press.

rispetto alla “trattazione generale” (*kathòlou pragmateìa*) antica consiste nel modo in cui egli ne intende l’oggetto. (...) Per la scienza antica, dall’esistenza di una dottrina “generale” non segue in alcun modo l’esistenza di un “oggetto generale”<sup>256</sup>.

È la creazione moderna di un “oggetto indeterminato” quale base teorica del nuovo tipo di calcolo a segnare il vero e proprio congedo dalle elaborazioni matematiche antiche e tardoantiche. L’algebra, che consente così di trattare con relativo agio “oggetti” il cui significato ontologico rimane non chiarito, fa del concetto di generalità astratta la leva principale del proprio funzionamento. Si comprende così con ancora maggiore nettezza l’interesse dedicato alla storia della disciplina, fra i cui eredi vi furono il progetto leibniziano di una *mathesis universalis*, poi rielaborato, pur con atteggiamento critico, da Husserl<sup>257</sup>, e la logica formale nei suoi sviluppi più recenti.

Rendendo non problematico ed ovvio un “campo d’esperienza” la cui stessa esistenza costui a lungo motivo, se non di disputa, quantomeno d’analisi, la moderna logica simbolica, pur nel riferirsi ad esso, occulta il terreno su cui sorge. Ed è precisamente nel *Durchbruch* della fenomenologia che è possibile rintracciare una decisiva messa in questione della legittimità delle operazioni fondanti la “logica pura”. Proprio sulla base di una distinzione sviluppata nel paragrafo 13 di *Idee I* Heidegger articola la tesi di una differenza sostanziale e “di difficile comprensione” fra la procedura di generalizzazione che consiste nella sussunzione di un oggetto entro un genere (ad esempio, “la pioggia è un fenomeno atmosferico”) e quella di formalizzazione, per cui, invece, ogni oggetto è visto “come qualcosa” (“la pioggia è un oggetto”). Si osservi, a questo proposito, che gran parte dell’argomentazione svolta da Heidegger nella *Vorlesung* del semestre 1920/21 sulla *Phänomenologie der Religion* in riferimento alla distinzione husserliana tra generalizzazione e formalizzazione è finalizzata a suscitare nel lettore la percezione dell’alterità e dell’incomprensibilità di un “meccanismo logico” altrimenti assolutamente quotidiano e non problematico:

---

<sup>256</sup> Cfr. J. Klein, *trad. it. cit.*, pp. 162-167.

<sup>257</sup> Cfr. E. Husserl, *Prolegomena zur reinen Logik* (...)

Sorge però la domanda: il passaggio universalizzante da “rosso” a “colore” o da “colore” a “qualità sensibile” è lo stesso del passaggio da “qualità sensibile” a “entità”? E da “entità” a “oggetto”? Evidentemente *no!* C’è una qui una frattura: il passaggio da “rosso” a “colore” e da “colore” a “qualità sensibile” è *generalizzazione*, quello da “qualità sensibile” a “essenza” è *formalizzazione*. [...] La predicazione formale non è vincolata all’essere conforme alla realtà, eppure dev’essere comunque motivata in qualche modo.<sup>258</sup>

Il lavoro “genetico” (o, per dirla nel lessico dello stesso autore qualche anno più tardi, la *Destruktion*) compiuta da Heidegger sul significato di ‘formale’ viene qui impostato su binari di schietta ascendenza husserliana. Si tratta infatti dello stesso processo di analisi del giudizio dalle sue componenti predicative a quelle antepredicative che è osservabile nelle *Ricerche Logiche*: se, come è proprio della “struttura” intenzionale della coscienza, ad ogni contenuto corrisponde un modo di datità, e viceversa, allora le componenti sincategorematiche degli enunciati<sup>259</sup> non possono essere fondate su “categorie formali” logiche o psichiche, ma devono bensì essere motivate da un’intuizione che non dipende dal soggetto. Prosegue infatti Heidegger:

Com’è motivata? Essa nasce dal “senso del riferimento dell’atteggiamento” (*Sinneseinstellung*) in quanto tale. La “determinatezza del che cosa” (*die Wasbestimmtheit*) io non la vedo traendola fuori dall’oggetto, bensì gliela vedo (la sua determinatezza) per così dire “addosso”. Devo distogliere lo sguardo dal “contenuto del che cosa” (*Wasgehalt*) e badare solo al fatto che l’oggetto è dato ed è colto in modo conforme all’atteggiamento. La formalizzazione nasce dunque dal senso del riferimento del puro riferimento dell’atteggiamento stesso, e non, per esempio, dal “contenuto del che cosa” ‘in generale’<sup>260</sup>.

---

<sup>258</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione (...)*

<sup>259</sup> Quelle componenti tali, cioè, da poter connettere qualsivoglia contenuto, come “e”, “o”, “qualcosa”, etc., che costituiscono il campo della ontologia formale progettata da Husserl in *Idee I* e nella III e IV Ricerca.

<sup>260</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione (...)*

Come si vede, dal punto di vista strutturale l'esito dell'analisi heideggeriana dell'atto che consiste nel "distogliere lo sguardo" dalla specificità materiale della cosa, per rivolgerla alla possibilità appartenente alla cosa stessa di essere colta o data (il "senso del riferimento"), corrisponde all'operazione che sta alla base della procedura simbolica. Tuttavia, ed è una distinzione fondamentale, a rendere il dispositivo concettuale della formalizzazione – e dunque della *ars analytica* derivata dall'algebra – inadeguato, è il fatto che ciò che lo rende possibile, propriamente, *non è una cosa o un oggetto* allo stesso modo in cui lo sono quelli sussunti sotto un genere: "per comprendere l'origine del teoretico", argomenta ancora Heidegger, "il puro riferimento dell'atteggiamento dev'essere considerato a sua volta come attuazione"<sup>261</sup>.

È precisamente a questo scopo problematizzante che mira l'analisi che Klein dedica al "concetto" di numero, la cui differente comprensione sta alla base della distinzione radicale fra antichi e moderni. Quello che per la logica formale e la fisica matematica rappresenta una solida base metodica su cui fondare i propri giudizi è, per l'analisi heideggeriana, una immagine modificata del campo d'esperienza proprio della filosofia. Ciò che nel celebre paragrafo 7 di *Essere e Tempo* viene definito come "fenomeno" è dischiuso attraverso quella conversione dello sguardo che, nel corso di lezioni che abbiamo citato poco sopra, è ancora definito "indicazione formale", e la cui caratteristica specifica consiste nel "tenere in sospeso" [*in der Schwebe halten*<sup>262</sup>] il riferimento intenzionale.

Si tratta infatti, come richiamato in precedenza, di porre mente all'"origine del teoretico", ovvero di restituire nel suo effettivo prodursi il significato di quell'atto attraverso il quale viene tematizzato non un singolo oggetto, ma la totalità degli oggetti; non la determinatezza del riferimento, ma il senso del riferimento in quanto tale. Non occorre, quindi, particolare finezza ermeneutica per accorgersi che si tratta esattamente della stessa azione che rende possibile il contare, ovvero il "vedere" sette cose in quanto "sette", carattere che esse assumono solo se comprese in forza di questo peculiare distoglimento dello sguardo. Il "concetto" di numero presso i Greci – così argomenta Klein nel suo studio – è investito di specifica valenza filosofica perché esso consiste

---

<sup>261</sup> Ivi, p. (...)

<sup>262</sup> "Schweben" si può tradurre anche come "fluttuare", "ondeggiare". Si tratta dello stesso verbo che Heidegger utilizzerà per descrivere il modo di agire della *Befindlichkeit* nel §29 di *Essere e Tempo*.

appunto in questa operazione di *unificazione del molteplice* il cui statuto teorico è tutt'altro che ovviamente comprensibile:

Nell'atto di contare, nell'*actus exercitus* (per utilizzare un'espressione della Scolastica) si prende in considerazione solo la *molteplicità delle cose contate*. [...] Tuttavia, in questo modo sorge la domanda: *di che cosa* sono numeri quei numeri di cui disponiamo nel nostro sapere *prima* di ogni specifico conteggio? [...] Si tratta della comprensione della possibilità di questa stessa attività, di capire che ci troviamo di fronte ad un sapere. [...] Il distacco dell'anima dalle cose della vita quotidiana – implicito nel fare questa domanda –, il mutamento della sua prospettiva, la sua *periagogé* e *metastrophé* (*Repubblica* 518d) la conduce proprio alla questione della particolare natura di quella conoscenza, oggetto di aritmetica e logistica, che sola può dirsi conoscibile in senso stretto e che in una certa misura è già conosciuta<sup>263</sup>.

Possiamo quindi provvisoriamente concludere che l'operazione problematizzante condotta da Klein col sottolineare la cesura che divide la scienza antica da quella moderna consiste proprio nel mostrare come quest'ultima rappresenti una *derivazione*, un'*apprensione modificata* del "terreno" da cui essa sorge, e che la scienza antica pensa, o tenta di pensare, nella sua natura autentica.

"Una conoscenza in certa misura già conosciuta", ovvero una conoscenza che pertiene a quanto, nel linguaggio comune, definiamo "ovvio" o "naturale". In questa formulazione, non è difficile accorgersene, traluce il metodo fondamentale delle ricerche husserliane: ovvero il "passo indietro", il "ribaltarsi"<sup>264</sup> del pensiero verso la sua origine nota, e non conosciuta – verso ciò che Husserl definisce "atteggiamento naturale" o "mondo della vita". Sottolineando come, nella comprensione del mondo greco, i concetti fondamentali adoperati intendano direttamente, immediatamente – e non mediatamente – la "vita naturale", e conducendo una critica dello sradicamento della concettualità moderna, Klein non fa dunque altro che ripensare l'atto inaugurale della fenomenologia, e cioè la "riduzione trascendentale".

---

<sup>263</sup> Cfr. J. Klein (2019), cit., p. 79.

<sup>264</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit.

Un “metodo” cui, notoriamente, Husserl affidava quel radicale ampliamento del campo dell’esperienza tale da consentire alla filosofia di riconoscersi come scienza *descrittiva*, e perciò stesso, priva di presupposti, a confronto della quale “nessuna teoria immaginabile può trarre in errore”: e questo perché, tematizzando qualcosa altrimenti anonimo, la riduzione fornisce “un accesso diretto, puntato sulle fonti originarie<sup>265</sup>” dell’esperienza del mondo. Sappiamo che Husserl riteneva, non diversamente da Fichte e da Hegel, di aver scoperto il metodo attraverso il quale la filosofia poteva dire di abbandonare il nome di amore della sapienza per potersi tradurre in effettiva sapienza, in dottrina e fondazione della scienza; questo non in senso “enciclopedico”, come se si trattasse di istituire una connessione sistematica che a posteriori riunisca le differenti discipline, ma a partire dal loro “principio”, ovvero dalla base che esse, non tematizzando, presuppongono in modo opaco. Ad accomunare questi tentativi di fondazione della scienza c’è infatti la convinzione di aver posto in questione qualcosa rispetto al quale tutte le filosofie precedenti appaiono improvvisamente come ingenue, non fondate: nel lessico husserliano, come filosofie prigioniere dell’“atteggiamento naturale”, dell’ovvietà non interrogata per cui il mondo è la somma di tutte le cose in esso presenti.

Tuttavia, in questa formulazione del compito che sia Husserl sia Klein sembrano ascrivere all’indagine filosofica è presente una difficoltà che è opportuno tentare, se non di risolvere, quantomeno di chiarire. Infatti, sulla base di quanto finora abbiamo argomentato, sembrerebbe possibile concludere, in primo luogo, che lo scopo della critica fenomenologica sia uno smantellamento della concettualità e dell’intera visione “soggettivistica” moderna, in base alla quale il fine della scienza consiste nel rinvenire le leggi che strutturano il divenire fisico – leggi logiche e matematiche la cui origine andrebbe ricercata nella “mente” umana; in secondo luogo, che questa critica trovi il proprio compimento nel rinviare ad un piano “originario” dell’esperienza naturale la cui immediatezza ed intuitività sia garanzia di verità.

Ora, per quanto questo breve riepilogo delle argomentazioni finora analizzate sia in parte corretto, esso non restituisce il cuore del problema: e cioè che proprio il concetto di *esperienza naturale*, lungi dal costituire un dispositivo risolutivo o salvifico del discorso filosofico husserliano (come talvolta sembra di poter evincere dalle analisi

---

<sup>265</sup> Cfr. E. Husserl, *Storia critica delle idee (...)*

dedicate, ad esempio, al concetto di *Lebenswelt*) ne rappresenti invece un momento di estrema ambiguità. Infatti, la dimensione ovvia e ininterrogata del mondo costituisce *ad un tempo* sia l'“oggetto” della ricerca fenomenologica, sia ciò da cui quest'ultima, se vuole pervenire all'evidenza nei risultati, deve prendere le distanze.

Nel riconoscere un legame essenziale fra l'esperienza ovvia, naturale, e il mondo così come era compreso dai Greci, Klein non intende dunque restaurare l'antico, ma riconoscerlo come “luogo” in cui la conoscenza filosofica si mostra in tutta la sua problematicità. Il metodo intuitivo della scienza prima husserliana e platonico-aristotelica si rivela decisivo *non* per la sua definitività e apoditticità, ma, al contrario, per l'essenziale difficoltà che esso comporta. Solo mantenendo viva la percezione di questa difficoltà, per i moderni invisibile, si afferra il punto decisivo cui le ricerche fenomenologiche sono rivolte.

### 3.2. Il *noein* fenomenologico e la conoscenza degli *eide*

È stata più volte richiamata l'attenzione su come, nei cruciali anni che precedettero la stesura di *Essere e tempo* così come durante la sua formazione universitaria, Aristotele rappresentasse un “interlocutore” privilegiato per la ricerca heideggeriana<sup>266</sup>. Ma l'interesse per la filosofia aristotelica e la specifica novità che contraddistingue le sue letture resterebbero incomprensibili se non si cogliesse al contempo il motore problematico che ne determina la scelta, e cioè l'intento heideggeriano di comprendere fino in fondo, mettendone in luce la portata storica, il metodo husserliano. Per comprendere le analisi rivoluzionarie dedicate, per non fare che un esempio<sup>267</sup>, ai capitoli iniziali della *Metafisica* e ai concetti fondamentali che vengono qui esposti, è imprescindibile tenere presente che, nell'analizzarli, Heidegger tentava di rispondere a

---

<sup>266</sup> Cfr. soprattutto F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1984; Id., *Dasein comme praxis*, in AA. VV., *Heidegger et l'idée de phénoménologie*, Kluwer, Dodrecht-Boston-London 1988, pp. 2-41; E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2008; G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius Verlag, 2016.

<sup>267</sup> Ulteriori luoghi testuali tenuti presente da Heidegger in differenti corsi sono, ad esempio, *Fisica V*, *Retorica II*, *Metafisica Theta 10*, e soprattutto *Etica Nicomachea VI*.

delle questioni teoretiche interne alla fenomenologia husserliana. Più precisamente, nella convinzione che i fenomeni trascendentali dischiusi dalle analisi fenomenologiche rappresentassero nient'altro che il campo d'esperienza delle ricerche aristoteliche, troppo a lungo intese in senso psicologico o logico-formale, l'intento ermeneutico di corsi come quello del semestre invernale 1921/1922 è appunto quello di restituire a concetti fondamentali come quelli di *òrexis* e *theoria* il loro significato ontologico, interpretandoli non come "facoltà" concernenti "l'essere umano", ma come componenti fondamentali del "mondo" quale era esperito dai Greci.

Nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, importante corso marburghese del 1925, Heidegger svolge una breve esposizione delle tendenze filosofiche fondamentali del suo tempo, prendendo da ultimo posizione dei confronti della fenomenologia di Husserl. Pur formulando la nota critica relativa all'essere della soggettività trascendentale, la cui introduzione in *Idee I* aveva suscitato grande scandalo fra gli allievi di Monaco e Gottinga, egli appronta nei confronti del maestro friburghese quella che lui stesso definisce "critica immanente", e cioè una critica condotta non contro, ma *in forza* dello stesso principio dell'evidenza che muove la fenomenologia. La sua valutazione entusiasta delle *Ricerche Logiche* si distingue da quella degli allievi succitati non perché egli veda in esse un'istanza di realismo od oggettivismo da contrapporre al soggettivismo idealista, ma perché vi riconosce, sebbene ancora occultata, una forma di ricerca capace di restituire alla filosofia la sua dimensione di scienza prima. Ritenendo di interpretare correttamente non il contenuto effettivo delle analisi husserliane, ma l'idea di fondo che le motiva, Heidegger invita infatti a leggere nell'analitica intenzionale qualcosa di ben diverso da una peculiare forma di psicologia – per quanto, nella forma, essenzialmente simile. A questo proposito egli afferma infatti che la fenomenologia di Husserl non è altro che "la scoperta della possibilità di ricercare in filosofia"<sup>268</sup>, e che "rende possibile per la prima volta una genuina analisi delle categorie". Più oltre egli la definisce ancora "Il domandare divenuto nuovamente vivo di Platone e di Aristotele: la ripetizione, la riappropriazione [*Wiederergreifung*] della nostra filosofia scientifica"<sup>269</sup>.

---

<sup>268</sup> Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, (...)

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. (...)

A questo proposito è forse utile una precisazione metodologica. Non sono pochi i contributi che, negli ultimi anni, hanno inteso accostare, con ogni probabilità nel solco delle analisi heideggeriane, la “comprensione del mondo” husserliana a quella aristotelica<sup>270</sup>. E, del resto, se si vuole dar credito, almeno da un punto di vista formale, al modo di procedere heideggeriano, è necessario tener presente proprio questa sua lettura “parallela” della problematica legata ai significati dell’essere e del metodo intuitivo husserliano<sup>271</sup>: è infatti lui stesso ad affermare che, nel suo tentativo di andare più a fondo nella lettura dei testi classici e nella comprensione del magistero husserliano, l’una lezione illuminava l’altra.

Tuttavia, per quanto il presente lavoro si ponga esplicitamente in questa prospettiva, nella convinzione che solo così si restituisca alle ricerche husserliane il terreno che è loro proprio (e non, ad esempio, individuando in Husserl l’inventore di una “estetica della percezione sensibile” o un precursore della teoria degli atti linguistici), lo fa in virtù di una specifica istanza critica. Non si tratta, infatti, di stabilire se Husserl sia o meno un pensatore “aristotelico” o “platonico”, o di applicare “categorie” husserliane alla lettura degli antichi; piuttosto, attraverso l’analisi dei problemi che vengono in primo piano nei rispettivi testi, è possibile determinare a quali soluzioni gli autori ricorsero nell’incontrare gli stessi fenomeni fondamentali, e, perciò stesso, gettare nuova luce su questi problemi stessi.

Una operazione non diversa, a nostro giudizio, è quella perseguita in *La logistica greca e la nascita dell’algebra*. Dopo aver indicato come, nell’apparato critico del testo, la critica al costruttivismo e al soggettivismo della scienza moderna è costruita dal punto di vista del sapere fenomenologico, è infatti opportuno prendere in esame il nucleo teorico di tale critica, e cercare di capire perché la comprensione del “punto di vista” antico ne rappresenti, assieme, condizione d’esistenza e oggetto problematico.

---

<sup>270</sup> Cfr., ad es., R. Sokolowski, *Introduction to Phenomenology* Cambridge University Press, Cambridge 1999; R. Cobb-Stevens, *Aristotelian Themes in Husserl’s Logical Investigations*, in D. Zahavi, ed., *One Hundred Years of Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht 2002; Id., Cfr. R. Cobb-Stevens, *The Presence of Aristotelian Nous in Husserl’s Philosophy*, in R. Pozzo, *The Impact of Aristotelianism on modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, 2019, pp. 231-247; A. Ferrarin, *Husserl and Aristotle*, in *Phenomenology in a new Key*, Springer Switzerland 2015, pp. 63-92; D. Manca, *An Aristotelian Model for Husserl’s Theory of Subjectivity*, in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2015; E. Mariani, *Nient’altro che l’essere. Ricerche sull’analogia e sulla tradizione aristotelica nella fenomenologia*, cit.

<sup>271</sup> Cfr. *Mein Weg in die Phänomenologie*, cit.

Come richiamato in precedenza, un elemento costitutivo della distinzione operata fra concettualità antica e concettualità moderna sta nella distinzione fra l'intuitività e la "naturalità" che la prima, a differenza della seconda, mostra di possedere. Secondo Klein, infatti, l'inversione metodologica propria dell'analisi simbolica consente, sì, di potenziare illimitatamente lo strumento delle matematiche, accogliendo nuove dimensioni oggettuali nel loro campo d'indagine, ma lo fa in virtù di un'inversione operativa fra procedimento e oggetto. Il risultato di tale inversione è che ciò che prima era inteso direttamente è ora inteso in modo indiretto, e cioè attraverso un medium teorico che rende possibile prescindere dalla verifica effettiva dei risultati.

Così stando le cose, dunque, sembra riproporsi, da un punto di vista formale, lo schema argomentativo che, *prima facie*, si è indotti ad ascrivere al ragionamento ermeneutico heideggeriano. "Indiretta", in questa prospettiva – o, con lessico più confacente a quello dell'autore, derivata o *uneigentlich*, inautentica o impropria – appare la concezione veritativa moderna, alla quale andrebbe "contrapposta" quella diretta, intuitiva o antica. Ebbene, se tale restituzione del rapporto fra pensiero antico (e, se la connessione che abbiamo tentato di istituire si dimostra efficace, ragione fenomenologica) e pensiero moderno in termini di rigida opposizione è, per un verso, corretta, essa si dimostra al contempo radicalmente insufficiente. Occorre dunque addentrarsi con maggiore attenzione nelle maglie concettuali di tale dispositivo critico, cercando di discernerne passo passo i termini.

Ripercorrendo, infatti, ancora una volta l'itinerario che conduce alla comprensione dello stato di cose suesposto, si può affermare che la differenza fra le due è determinata dal fatto che il "punto di vista" fenomenologico, reso possibile dall'intuizione categoriale, coglie *originariamente* il proprio oggetto, così come accadeva per la scienza contenuta nelle opere platonico-aristoteliche. Il mondo naturale, o, nel modo di esprimersi husserliano che indica la dimensione originaria, la soggettività trascendentale, non è appreso attraverso qualcos'altro, ma in se stesso. Questa assoluta intuitività, rispetto alla quale "nessuna teoria immaginabile può trarre in errore", è data dal fatto che, sospendendo la natura tetica dell'esperienza, si rende visibile l'esperire stesso: esperire ed esperito non divergono più, ma coincidono.

Diviene dunque chiaro che, col richiamare l'attenzione sulla radicale alterità che contraddistingue la nozione di numero presso i Greci, Klein alluda alla possibilità aperta

dalla fenomenologia di cogliere in termini *propri* il fenomeno fondamentale della verità: come il “vedere” categoriale consente di sottrarre alla dimensione del giudizio predicativo l’atto di connessione e divisione in cui consiste la comprensione unitaria del molteplice, così il numerare, ossia l’apprendere semplicemente – d’un colpo – una totalità di cose in quanto tale, è reso possibile non dall’”applicazione” di una forma a un contenuto amorfo, ma dall’emergere figurale di questo stesso prendere forma.

Ciò che, per Platone e i neoplatonici, distingueva l’aritmetica e la logistica pratiche da quella *logistiké* di derivazione eudossiana e che rappresenterà la base concettuale della “scoperta” (e alterazione) propria dell’algebra, era proprio il suo essere fondata non sulle singole unità contate, ma sulle unità pure di carattere intelligibile (*eide*) che strutturano la loro contabilità:

Si va alla ricerca di un oggetto che abbia un carattere puramente noetico e presenti al contempo tutte le caratteristiche fondamentali di *ciò che può essere contato* come tale. Questo requisito è soddisfatto appunto dalle unità “pure”, “non sensibili”, a cui solo l’intelletto può accedere e indistinguibili l’una dall’altra e non passibili di divisione<sup>272</sup>.

Un elemento fondamentale ed imprescindibile se si intende comprendere la natura propria dell’*arithmein* consiste nel fatto che, come è stato in parte discusso, la consistenza pura e noetica degli *eide* non sensibili non possa essere considerata come indeterminata, come “qualcosa in generale”, ma rappresenti invece un oggetto di tipo specifico cui si ha accesso *diretto* e che viene appreso tramite un’intellezione: le “specie”, così si può efficacemente riassumere, “non sono costrutti concettuali arbitrari ma generi naturali (*natural kinds*) che vengono incontrati nel mondo quotidiano”<sup>273</sup>. La stessa allusione kleiniana al *noein* come a qualcosa che “ha il proprio fondamento in un atteggiamento naturale verso tutto ciò che si può contare per come ci si dà nella vita

---

<sup>272</sup> Cfr. J. Klein, op. cit., p. (trad. it. p. 78).

<sup>273</sup> Cfr. R. Cobb-Stevens, *The Presence of Aristotelian Nous in Husserl’s Philosophy*, in R. Pozzo, *The Impact of Aristotelianism on modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, 2019, pp. 231-247.

quotidiana”<sup>274</sup> avalla l’idea che l’ipotesi husserliana di un’esperienza pre-scientifica da cui deriva la scienza stia alla base di questa lettura del concetto di numero.

Riassumendo, dunque, si può provvisoriamente asserire quanto segue: riconducendo il fuoco dello sguardo da ciò che nell’esperienza è dato al come esso è dato, e individuando in tale “come” non un’operazione soggettiva, ma il modo stesso di darsi del “mondo” (la husserliana *Gegebenheitsweise*<sup>275</sup>), la fenomenologia si mostra capace di una chiarificazione intuitiva e diretta di quei fenomeni compresi in modo inadeguato (ad esempio sotto il titolo “psichici”) dalle scienze positive. Allo stesso modo, col richiamare alla diversità radicale inerente al numerare greco, Klein invita ad osservare come l’impossibilità, per la scienza antica, di accettare come vere delle soluzioni indeterminate riposa sul fatto che, per essa, l’atto del contare possiede sempre una relazione essenziale con l’esperienza. In nessun caso tale operazione è concepibile come un’“astrazione”<sup>276</sup>, un distaccarsi dal sensibile per rivolgersi ad una pura forma simbolica, ma consiste piuttosto nel fatto che venga mostrato il darsi di tale “forma” stessa nel suo rendere visibile la “materia” – rendendo così inadeguata la stessa distinzione. Qualcosa di simile, se è consentito un breve e necessariamente non giustificato accostamento storiografico, all’*universale fantastico* proprio dei “sapienti bestioni” descritti nella *Scienza Nuova* di Giambattista Vico. Questo carattere “concreto” dell’intuire è efficacemente riassunto dalle considerazioni espresse laddove, in *Essere e Tempo*, Heidegger descrive il tipo di conoscenza resa possibile dal metodo fenomenologico:

vero è in senso greco, e anche più originariamente del suddetto *logos*, lo schietto, sensoriale percepire qualcosa. In quanto ogni *aisthesis* mira ai corrispondenti *idia*, cioè all’ente che di volta in volta è genuinamente accessibile solo *ad* essa e *tramite* essa (ad esempio, il vedere rispetto ai colori), ecco che il percepire è sempre vero. “Vero” nel senso più puro ed originario (ossia solo svelante, che non può mai velare) è il puro

---

<sup>274</sup> Cfr. J. Klein, op. cit., p. (trad. it. p. (...))

<sup>275</sup> Cfr. K. Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in *Heidegger und die praktische Philosophie*, in O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1988, pp. 111-140.: “wir müssen die genannte transsubjektiv vorgegebene Dimension im Bereich der Gegebenheitsweisen suchen”.

<sup>276</sup> Cfr. la critica all’interpretazione moderna dell’aristotelica *aphairesis* come “astrazione” in J. Klein, op. cit.,

*noein*, lo schietto percepire che guarda direttamente alle più semplici determinazioni d'essere dell'ente in quanto tale<sup>277</sup>.

Si tratta, dunque, come è stato osservato, di una conoscenza la cui natura “semplice”, “immediata”, “pre-teorica”, “non-discorsiva” ne rende superflua – perché impossibile – la dimostrazione, per così dire, “ostensiva”, e determina invece la necessità, per comprenderla, di offrirne una “mostrazione” (*Ausweisung*) pratica. Questo carattere di semplicità è compendiato dall'essere, le pure unità noetiche descritte da Klein, “indivisibili”<sup>278</sup>: proprio la loro indivisibilità causa quella impossibilità di disgregazione che sta alla base del rifiuto neoplatonico di introdurre nel calcolo matematico unità frazionarie.

La precisazione essenziale che intendiamo compiere nell'analisi della distinzione fondamentale su cui si regge *Die griechische Logistik* è questa: e cioè osservare che, col sottolineare il carattere radicalmente differente, perché *diretto*, del *noein* attraverso cui sono appresi gli *eide*, gli “elementi” costituenti l'esperire sensibile, Klein intenda metterne in luce, al contempo, *l'intuitività e la non-intuitività*.

Come dovrebbe essere compresa quella che appare, a questo punto, come una patente contraddizione? E in che senso – a questo punto possiamo affermarlo con maggiore nettezza – l'operazione che contraddistingue il pensare antico rispetto a quello moderno consiste nell'apprensione intuitiva di qualcosa di non intuitivo? Non c'è dubbio, infatti, che la concettualità moderna sia passibile di critica e di “emendazione” proprio in forza della sua improprietà, ovvero per via della sua distanza “simbolica” dall'intuizione. Ebbene, un aspetto decisivo della definizione dell'intuire “originario” degli *eide* sta nel fatto che essi, pur essendo colti in quanto tali, si dimostrino in realtà caratterizzati da un modo di datità la cui natura non è del tutto univoca. Questa ipotesi ci sembra rafforzata da alcune importanti affermazioni di Klein a riguardo.

---

<sup>277</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, (...), trad. it. (...), p. 58. Su questo modo di intendere il “concetto” di verità Heidegger si intrattiene anche nella *Vorlesung* marburghese *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. In questo luogo heideggeriano è possibile apprezzare la vicinanza, seppure critica, con la concezione aristotelica del *nous* quale è espressa, fra l'altro, in *Metafisica* Θ 10, dedicato al significato dell'“essere come vero”. A questo proposito cfr. P. Ciccarelli, *Il difficile fenomeno del nous. La phronesis aristotelica nell'interpretazione di Heidegger*, in (...) [https://www.academia.edu/24160457/ Il difficile fenomeno del nous . La phronesis aristotelica nell'interpretazione di Heidegger](https://www.academia.edu/24160457/Il_difficile_fenomeno_del_nous_La_phronesis_aristotelica_nell_interpretazione_di_Heidegger)

<sup>278</sup> Cfr. J. Klein, op. cit., ad es. (...)

In primo luogo, in un punto del testo in cui tenta di descrivere l'agire della "messa in forma" concettuale propria dell'*eidos*, Klein richiama la nostra attenzione sul fatto che tale agire non è qualcosa di immediatamente "visibile", proprio in quanto esso costituisce la visibilità. Per rimarcare la distanza dalla procedura simbolica dell'algebra e dell'*ars analytica* egli si avvale di una terminologia scolastica:

Facendo ciò [*scil.* considerando la natura della categoria come qualcosa di soggettivo] [la geometria moderna] non guarda più alla *multitudo unitatum* "direttamente", in un "actus exercitus", ma "indirettamente", "secondariamente" (*secundario*) o, per utilizzare un'altra espressione della Scolastica, in un "actus signatus"<sup>279</sup>.

Si noti, in questo passo, la contraddizione che rilevavamo: il rapporto *diretto* che caratterizza il pensare antico è definito come esperito *in actu exercito*, e dunque in modo che, a rigore, non coincide con il piano esplicito del discorso, ma ne rappresenta bensì la dimensione "performativa", la supposizione implicita, e, perciò stesso, non immediatamente compresa in quanto tale. In un altro breve passo della *Griechische Logistik*, e poi, più estesamente, nella discussione successiva dei dialoghi *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, egli fa riferimento al fatto che ciò che caratterizza il modo d'essere degli *eide* consiste nell'essere, questi ultimi, comprensibili solo "fuori dal *logos*"<sup>280</sup>. Essi manifestano, cioè, nel loro rapporto con le molte cose "unificate" e connesse, una proprietà tale per cui il linguaggio non è in grado di restituirne l'agire se non in modo imperfetto, come attraverso una lente fuori fuoco. Su questo problema del linguaggio, cui ci proponiamo di dedicare ulteriori studi, si intrattiene anche in un saggio più tardo, significativamente intitolato *Speech, its Strength and Weakness*<sup>281</sup>. Questo incerto sussistere dell'*eidos* come unità delle molteplici "parti", che resta indivisibile pur senza

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>280</sup> Cfr. J. Klein, op. cit., p. (...): "Il 'numero eidetico' (*arithmos eidetikós*) ha in sé la possibilità dell'*immediato* essere-uno del molto. Ma, come abbiamo visto, questa soluzione viene ottenuta superando i limiti posti al 'discorso' (*logos*)"; Id., *Plato's Trilogy*, (...)

<sup>281</sup> Cfr. J. Klein, *Lectures and Essays*, cit. Non è irrilevante notare che proprio alla fine di questo saggio dedicato per lo più a Platone, nell'indicare qualcuno che, in epoca moderna, è stato in grado di porre nuovamente nella sua radicalità il problema della capacità delle parole di restituire intuitivamente il loro significato, Klein cita proprio Husserl e le note considerazioni, svolte nella *Crisi*, sulla "sedimentazione dell'evidenza".

differenziarsi da esse, costituì per il pensiero antico – e segnatamente per Platone, la cui figura incontriamo non a caso al cuore dell’opera di Klein – un problema irrisolto.

La nostra ipotesi di ricerca, dunque, è che col richiamare l’attenzione sulla difficoltà di intendere l’agire dell’intuizione e sulla complessa articolazione della struttura concettuale del numero, Klein abbia voluto cercare, nella forma in cui esso si presentava nella filosofia platonica, una soluzione al problema che sta al cuore del metodo fenomenologico, e cioè quello dell’aporia connessa all’unità-differenza dell’io empirico e dell’io trascendentale – o, elaborato alternativamente, della possibilità di intendere il “passaggio” dall’atteggiamento naturale a quello trascendentale.

### 3.2. La massima dell’evidenza e il concetto di numero

La possibilità di intendere la fenomenologia, e altresì la condizione stessa della sua esistenza, sta, o cade, attraverso il suo “metodo”. Per delinearne in conclusione la fisionomia, ci avvarremo, oltre che dell’esposizione di Husserl, di un breve riferimento all’articolata analisi che ne offre Eugen Fink in due testi di fondamentale importanza, ovvero la raccolta di saggi *Studien zur Phänomenologie* e la *Sesta Meditazione Cartesiana*, un’opera nata proprio con l’intento di “sollevare quella ingenuità di fondo” che permaneva nella esposizione del “sistema” fenomenologico così come esso era stato articolato nelle *Meditazioni* del 1931. La *Sesta Meditazione* è indicativamente intitolata proprio “Dottrina del metodo”, seppure questa denominazione debba essere intesa, coerentemente con l’intento dell’autore, non nei termini di un’indicazione procedurale, ma come la cosa stessa che è al centro della filosofia fenomenologica.

La speciale attenzione teoretica dedicata dal giovane studioso a questo “tema” andò ampliandosi anche nelle ricerche dello stesso Husserl, laddove si consideri lo spazio relativamente esiguo ad esso dedicato nelle brevi battute del secondo capitolo del primo volume delle *Idee*, ampliatosi poi fino ad occupare per metà la Seconda sezione della *Crisi*. Tale attenzione è motivata dal fatto che, a giudizio di entrambi, una corretta

comprensione dell'esatta posta in gioco della fenomenologia era inestricabilmente legata all'afferramento e al compimento pratico della riduzione fenomenologica. Un esempio di questa posizione è riscontrabile nella *Postilla*, datata 1931, a *Idee I*. Husserl, infatti, dopo aver ancora una volta deplorato il fraintendimento dell'intento teorico del testo, si sofferma a cercare di descrivere con minuzia la distinzione essenziale, e, nondimeno, alquanto sottile e sfuggente (*geringfügige Differenz*) che corre fra la psicologia pura e la filosofia fenomenologica. A tal fine occorre, infatti, comprendere nella sua specifica natura il soggetto trascendentale: non, come ancora fa la psicologia, come una regione, una parte del mondo, ma come quella che Fink definisce l'"origine del mondo".

A questo proposito, nel saggio dedicato alla "Posizione della filosofia di Husserl nella critica contemporanea"<sup>282</sup>, Fink fa alcune importanti osservazioni. Ciò che, a suo giudizio, caratterizza la radicalità della "massima dell'evidenza" fenomenologica sta nel fatto che, attraverso l'*epoché*, venga per la prima volta messa in luce quella che Husserl chiama "tesi generale dell'atteggiamento naturale", e che, nell'esposizione che ne fa il suo allievo, viene compresa nei termini non di una vera e propria "tesi", ma del "terreno" non messo in questione entro il quale si compiono tutti i comportamenti umani, da lui ribattezzato *Seinsglaube*. Con il "superare" l'atteggiamento naturale, cioè, la fenomenologia non compie un'operazione di astrazione, ma "riconde" al problema del *mondo* in quanto tale: essa è, in effetti, la *scoperta* dell'"atteggiamento naturale". Per questa ragione, per Fink, la distinzione fra essa e le altre "filosofie" va compresa come il raggiungimento di una posizione "non" mondana, o trascendentale, laddove le precedenti possono essere definite mondane; come "la scoperta dei fondamenti irreali del reale"<sup>283</sup>. La differenza, insomma, non corre fra "immanenza" e "trascendenza", ma fra il nesso "immanenza-trascendenza" da una parte, e il *Weltursprung* dall'altra.

Tuttavia, la difficoltà essenziale che inerisce alla comprensione della riduzione trascendentale, e che Fink riassume icasticamente nell'affermare che "ogni esposizione verbale che non ne presupponga il compimento è in qualche modo falsa"<sup>284</sup>, risiede nel fatto che opera una cesura così radicale con l'atteggiamento naturale che, dal "punto di vista" di quest'ultimo, essa non è punto data. Non nel senso che non se ne sia ancora

---

<sup>282</sup> Cfr. E. Fink., *Studien zur Phänomenologie*, cit., (...)

<sup>283</sup> Cfr. *ibidem*, p. (...)

<sup>284</sup> Cfr. E. Fink., op. cit., p.

raggiunta la comprensione, ma che la sua possibilità non rientra, di principio, nel novero delle possibilità dell'uomo, perché consiste, per usare un'altra efficace espressione finkiana, in una *Entmenschung*.

Senza, in altre parole, scuotere in profondità la quotidiana certezza metafisica del “noi uomini”, è impossibile intendere ciò cui il metodo fenomenologico mira. Esso si rivela dunque, *a fortiori*, qualcosa di ben diverso da un metodo come lo intendiamo comunemente, e si configura piuttosto come un *atto*, come un *accadimento fondamentale*.

A determinare il carattere aporetico di tale “passaggio” sta, a ben vedere, il fatto che esso non riesca propriamente a costituirsi come tale: il termine “naturale” è, a tutti gli effetti, un termine trascendentale, e quella condizione di “prigionia nel mondo”, di “cecità” propria dell’“atteggiamento” prefilosofico è visibile come tale solo una volta che ci si è affrancati da esso. La riduzione trascendentale è “ignota” perché essa *produce, crea* il proprio oggetto, il proprio campo d’esperienza. E tuttavia, occorre pure ammettere che in qualche modo essa sia possibile, che la sua possibilità sussista entro l’atteggiamento naturale.

Per tentare di dare una risposta a questo problema Fink elabora un’ articolata analisi del *soggetto* del filosofare, che ricapitoliamo qui schematicamente per mettere in luce come in essa si riproduca, a ben vedere, quella forma paradossale di identità che veniva cercata attraverso la descrizione kleiniana del concetto di numero. Per Fink, infatti, non è sufficiente assumere, in modo binario, la contrapposizione irrisolvibile di atteggiamento naturale e atteggiamento trascendentale, o soggettività costituente e soggettività costituita. Occorre, per afferrare la possibilità di questo passaggio, ammettere l’“esistenza” di uno “spettatore” che si sottrae al processo di costituzione per osservarlo. In questo modo, l’identità non verrebbe a costituirsi per due “io”, ma per *tre*, sebbene la natura e l’esistenza propria dello spettatore rappresentino, a giudizio di Fink, un problema di non facile risoluzione. Esso, propriamente, *non “c’è”*, nella misura in cui tale operare resta necessariamente non intuibile – anche se non propriamente inesistente.

Non a caso, ci sembra di poter dedurre che l’interesse manifestato dal filosofo nella sua tesi d’abilitazione per i fenomeni di *Vergegenwärtigung*, di “presentazione impropria”, fra cui l’immagine, rappresenti un tentativo di restituire “intuitivamente” proprio questo

problema. Nella struttura instabile della percezione d'immagine, infatti, è impossibile “costituire” gli elementi che la compongono in unità, a meno di trovarsi improvvisamente di fronte un oggetto, e non un'immagine. L'immagine, in breve, può solamente “essere” – utilizziamo un'espressione di Klein – “solo se essere e non-essere si trovano assurdamamente uniti”<sup>285</sup>.

---

<sup>285</sup> Cfr. J. Klein, op. cit., p. (...)



## BIBLIOGRAFIA

### OPERE DI EDMUND HUSSERL

Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975.

Husserl E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1987, pp. 3-62; trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, Editori Laterza 2005.

Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlage, Halle 1913; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi 1950.

Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution; Drittes Buch, Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Kluwer Academic Publishers, Den Haag 1952; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo, Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione; Libro terzo, La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, Einaudi, Torino 1965.

Husserl E., *Erste Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956; trad. it. *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati 1989; *Filosofia prima (1923/1924). Seconda parte, teoria della riduzione fenomenologica*, ETS 2008.

- Husserl E., «*Encyclopaedia Britannica*» Artikel, in *Phänomenologische Psychologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1968.
- Husserl E., *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli 1992.
- Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1988.
- Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Academia Verlagbuchhandlung, Praga 1939; trad. it. *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 2007.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, L'Aia 1959.
- Husserl, E., *Teleologie in der Philosophiegeschichte*, trad. it. *La teleologia nella storia della filosofia*, a cura di N. Ghigi, Città Nuova, Roma 2004.

#### OPERE DI JACOB KLEIN

- KLEIN, J., *Die Griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*, in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, III/1-2, (1934-36), pp. 18-235;
- KLEIN, J., *Plato's Trilogy. Thaetetus, the Sophist, and the Statesman*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1977;
- KLEIN, J., *Lectures and Essays*, St. John's College Press, Annapolis, Maryland 1985.

## ALTRE OPERE

- Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione e commento di G. Reale, 2 voll., Bompiani Napoli 1968.
- Arquer Cortés M., *Filosofia de l'amistat: Els estudis platònics de Klein a la correspondència amb Leo Strauss*, in *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXVI*, 2015.
- Bancalari S., *Intersoggettività e mondo della vita*, CEDAM, Padova 2003.
- Bernet R., Kern I., Marbach E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, F. Meiner, Hamburg 1989; trad. it. *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna 1992.
- Berti E., *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Benoist J., *Pre-datità e filosofia trascendentale nella «Crisi»*, in G. Gigliotti (a cura di), *Tre studi sulla «Krisis» di Husserl*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 2, 2008.
- Brand G., *Welt, Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1955; trad. it. *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960.
- Buongiorno F., *Husserl in Italia (1955-1967)*, in «Il cannocchiale», 1, 2011, pp. 77-116.
- Carr D., *Phenomenology and the problem of history*, Northwestern University Press, Evanston 1974.
- Chacòn R., *Strauss and Husserl*, in *Idealistic Studies*, KLIV (2014).

- Chiodi P., *Esistenzialismo e fenomenologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.
- Ciccarelli P., *Il difficile fenomeno del nous. La phronesis aristotelica nell'interpretazione di Heidegger*:[https://www.academia.edu/24160457/ Il difficile fenomeno del nous . La phronesis aristotelica nell interpretazione di Heidegger](https://www.academia.edu/24160457/Il_difficile_fenomeno_del_nous_.La_phronesis_aristotelica_nell_interpretazione_di_Heidegger)
- Ciccarelli P., *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger. Filosofia pratica e fenomenologia*, ed. ETS, Pisa 2018.
- Cristin R., *Fenomeno storia. Fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey*, Guida Editori, Napoli 1999.
- Cobb-Stevens R., *Aristotelian Themes in Husserl's Logical Investigations*, in D. Zahavi, ed., *One Hundred Years of Phenomenology*, Kluwer, Dodrecht 2002.
- Cobb-Stevens R., *The Presence of Aristotelian Nous in Husserl's Philosophy*, in R. Pozzo, *The Impact of Aristotelianism on modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, 2019, pp. 231-247.
- Costa V., *Husserl*, Carocci, Roma 2009.
- Courtine J.-F., *Inventio Analogiae*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005.
- Crowell S., *Lask, Heidegger, and the Homelessness of Logic*, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol 23, n. 3, Ottobre 2012, pp. 222-239.
- Deleuze G., *Pourparler*, Quodlibet, Bologna 2000.
- De Libera A., *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être*, in *Les études philosophiques*, 319, 1989.
- Derrida J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, trad. it. *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Editoriale Jaca Book, Milano 1992.
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967.

- Dilthey W., *Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart 1958; trad. it. *La costruzione del mondo storico nella scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1982.
- Dilthey W., *Das Wesen der Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart 1984; trad. it. *L'essenza della filosofia*, in *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1982.
- Farber M., *Prospettive della fenomenologia. Bilancio del pensiero di Husserl*, Sansoni, Firenze 1969.
- Ferrari M., *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano 2001.
- Ferrarin A., *Husserl and Aristotle*, in *Phenomenology in a new Key*, Springer Switzerland 2015, pp. 63-92.
- Ferrarin A., *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 2015.
- Ferrarin A., *Galilei e la matematica della natura*, ETS, Pisa 2018.
- Figal G., *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius Verlag, 2016.
- Fink E., *Sechste Cartesianische Meditation*, Kluwer Academic Publishers, Berlin 1988.
- Fink E., *Studien zur Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.
- Fink E., *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, in *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 1, N. 2, 15, Gennaio 1939, pp. 203-225.
- Forni, G., *Il soggetto e la storia*, Il Mulino, Bologna 1972.
- Forni, G., *Il sogno finito. Saggio sulla storicità della fenomenologia*, Il Mulino, Bologna 1967.
- Fronterotta, F., M. L. Bianchi, *Due immagini di Platone in età contemporanea. Il neokantismo, Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2017.
- Gadamer, H.-G., *Idee und Zahlen*, Heidelberg 1968.
- Garin E., *Filosofia e scienze nel Novecento*, Laterza, Roma 1978.

- Garin E., *Lo storicismo del Novecento (materiali per una definizione)*, Sansoni, Firenze 1983.
- Green K. H., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, State University of New York Press, Albany 1997.
- Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2012.
- Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2005.
- Heidegger M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2002.
- Heidegger M., *Platon. Sophistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2018.
- Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1998.
- Heidegger M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1994.
- Heidegger M., *Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2005.
- Heidegger M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1995.
- Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2007.
- Held K., *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin-New York 1980.
- Held K., *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1988, pp. 111-140.
- Held K., *Husserls Rückgang auf das phainomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie*, in *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 10: Dialektik und Genesis in der Phänomenologie (1980), pp. 89-145.

- Hopkins B., *On the Origin of the Logic of Symbolic Mathematics*, Indiana University Press, 2011.
- Hopkins B., *Husserl and Jacob Klein*, in *Essays on Husserl's Logic and Philosophy of Mathematics*, Springer 2018.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.
- Kant I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in «Berlinische Monatsschrift», 1784, pp. 385-411.
- Landgrebe L., *Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins"*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 1 (1974), pp. 107-126.
- Landgrebe L., *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1968, trad. it. *Fenomenologia e storia*, Il Mulino, Bologna 1972.
- Lask E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993.
- Lembeck, K.-H., *'Faktum Geschichte' und die Grenzen phänomenologischer Geschichtsphilosophie*, in *Husserl Studies*, 4 (1987), pp. 209-224.
- Lorini G., *Raum und Zeit als Bestimmungen für Kants neue Definition der Ontologie*, in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI. Internationales Kant-Kongresses, W. De Gruyter, 2013, pp. 659-668.
- Manca D., *Naturalness and Historicity*, in *Philosophical Readings IX*. 1, 2017
- Mariani E., *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, ETS, Pisa 2012.
- Melandri E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Il Mulino, Bologna 1968.
- Melandri E., *Logica ed esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna 1960.
- Mustè M., *Filosofia e storia della filosofia nella riflessione di Gennaro Sasso*, in *Filosofia Italiana*, Febbraio 2019, pp. 59-73.

- Paci E., commento e traduzione di *Universale Teleologie*, in *Archivio di filosofia*, 1960, pp. 9-22.
- Paci E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963.
- Paci E. (a cura di), *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1960.
- Paci E., *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, Marietti, Genova 1991.
- Ricoeur P., *Husserl et le sens de l'histoire*, in «*Revue de Métaphysique et de Morale*», 3/4 (1949), pp. 280-316.
- Rosen S., *Hermeneutics as Politics*, Oxford University Press, New York-Oxford 1987.
- Rosen S., *The Elusiveness of the Ordinary. Studies in the Possibility of Philosophy*, Yale University Press, New Haven 2002.
- Signore M. (a cura di), *Husserl. La «Crisi delle scienze europee» e la responsabilità storica dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 1985.
- Sokolowski R., *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Strauss L., Voegelin E., *Faith and political philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*.
- Trincia F. S., *Guida alla lettura della Crisi delle scienze europee*, Laterza, Roma 2012.
- Valori P., commento e traduzione di *Inediti husserliani sulla teleologia della storia*, in *Archivio di filosofia*, 1954, pp. 165-175.
- Volpi F., *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- Volpi F., *Dasein comme praxis*, in AA. VV., *Heidegger et l'idée de phénoménologie*, Kluwer, Dodrecht-Boston-London 1988, pp. 2-41.
- Zaccai-Reyners N., *Le monde de la vie. Dilthey et Husserl*, Les éditions du Cerf, Paris 1995.