

Abstract: *Augustinian Traces in Husserl's Writings*

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

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

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

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

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

* Università Lateranense - Roma.

¹ Agostino (2016), pp. 106-107.

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

³ Ivi, p. 161.

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

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

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

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

1. Alle sorgenti dell'indagine fenomenologica

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

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

⁴ Husserl (1969).

⁵ Husserl (1973a).

⁶ Husserl (2002).

⁷ *Ibidem*.

⁸ Husserl (1900), (1901).

⁹ Husserl (1973b).

¹⁰ Husserl (1973d).

¹¹ Husserl (1987).

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

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

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

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

2. Il metodo fenomenologico

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

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

¹² Husserl (1973c).

¹³ Husserl (1977), (1988).

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

¹⁵ Hering (1923), pp. 495-543.

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

¹⁷ Ales Bello (2021), p. 40.

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Stein (1998), pp. 151-152.

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

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

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

3. La questione della conoscenza

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

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

²¹ Stein (1994).

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

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

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

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

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

²³ Husserl (2002), p. 246.

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

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

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

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

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

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

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

²⁵ Husserl (2002), p. 276.

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

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

²⁸ Ales Bello (2005b).

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

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

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

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

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

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

4. La questione dell’antropologia

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

²⁹ Stein (1924).

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

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

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

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

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

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

³¹ Husserl (1952).

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ Stein (1999).

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

³⁶ Cipriani (2024).

³⁷ Ivi, p. 136.

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

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

5. Il tempo e l'eternità

L'antropologia non potrebbe essere completa se non fosse accompagnata da un'indagine sul tempo. Questo vale sia per Agostino sia per Husserl. «La proprietà essenziale che il titolo “temporalità” esprime per i vissuti in generale, non indica soltanto qualcosa che universalmente appartiene a ogni singolo vissuto, ma anche una *forma necessaria che unisce i vissuti fra loro*», così scrive Husserl nel § 81 delle *Idee I*³⁸. Ogni vissuto, quindi entra in una corrente, in un flusso, ed è colto dall'Io puro come esistente nel tempo che è definito “fenomenologico” in contrapposizione con il tempo “oggettivo”, ossia cosmico. Questo testo è del 1913, ma la riflessione di Husserl sul tempo era iniziata da molti anni, come si può constatare nel libro sulla coscienza interna del tempo *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* 1893-1917, in cui sono riportate in apertura dal curatore, Rudolf Boehm, le lezioni del 1905. Esse si aprono con la ben nota affermazione husserliana: «L'analisi della coscienza del tempo è un'antichissima croce della psicologia descrittiva e della teoria della conoscenza. Il primo che abbia profondamente sentito la forza delle difficoltà qui contenute e che vi si sia affaticato fin quasi alla disperazione, fu Agostino»³⁹. Segue l'invito di Husserl di leggere i capitoli 14-28, delle *Confessioni*, perché le ricerche in essi contenute sono “definitive”; con ciò Husserl vuole affermare che le ulteriori ricerche non hanno fatto progressi degni di nota, data la difficoltà dell'argomento, lapidariamente sostenuta con le parole spesso ripetute: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio* che appaiono nel libro XI, cap. 14.

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

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

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

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

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

⁴⁰ Agostino (2016), p. 348.

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

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

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

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

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

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

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Husserl (2001).

⁴⁴ Husserl (1973e).

⁴⁵ Husserl (2014).

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁸ Ivi, p. 146.

⁴⁹ Ivi, p. 147.

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

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

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

6. Le questioni etico-religiose

Scriva Husserl nelle pagine finali delle *Meditazioni cartesiane*:

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

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

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

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

⁵⁰ *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁵ *Ivi*, pp. 80-81.

⁵⁶ *Ivi*, p. 81.

⁵⁷ *Ivi*, p. 83.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, p. 83.

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

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

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

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

7. Un tentativo di bilancio

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

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

⁶⁰ Agostino (2020), pp. 159-161.

⁶¹ Ivi, p. 169.

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

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

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

Bibliografia

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

⁶³ Vanni Rovighi (1939).

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

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