

STEFANO BESOLI*

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

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

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

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

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

O.

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

* Università degli Studi di Bologna.

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

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

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

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

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

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

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

³ Husserl (1961/2008), p. 217.

⁴ Fink (1937), p. 245.

⁵ Fink (1939), p. 107.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹ Husserl (1961/2008), p. 47.

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

¹³ Ivi, p. 98.

¹⁴ Husserl (2002a), vol. I, p. 153.

¹⁵ Husserl (2007), p. 36.

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Husserl (1989b), p. 197.

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

²¹ Husserl (1961/2008), p. 468.

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

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

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

²² Cfr. Husserl (1966a), pp. 198 ss.

²³ Cfr. *ivi*, p. 215.

²⁴ Husserl (1961/2008), p. 99.

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

1.

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

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

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

²⁵ Ivi, p. 223.

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

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

²⁸ Cfr. Husserl (1989b), p. 79.

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

³⁰ Husserl (1994/2005), p. 105.

³¹ Cfr. ivi, p. 54.

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

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

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

³³ Ivi, p. 281.

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

³⁵ Husserl (1966a), p. 310.

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

³⁷ Ivi, p. 225.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁷ Ivi, p. 102 (trad. modif.).

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

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

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

⁴⁹ Ivi, p. 352.

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

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

⁵² Foucault (1967), p. 350.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

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

2.

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

⁵⁵ Cfr. Kern (1964), p. 45.

⁵⁶ Ivi, p. 50.

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

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

⁵⁹ Kern (1964), p. 423.

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

⁶¹ Cfr. Husserl (2017), p. 161.

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

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

⁶² Husserl (1961/2008), pp. 186 ss.

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

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

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

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

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

⁶⁶ Ivi, p. 192.

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

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

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

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

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

⁷¹ Cfr. Husserl (1990), p. 123.

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

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

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

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

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

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

⁷⁵ Cfr. Husserl (1966a), p. 335.

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

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

⁷⁶ Husserl (2002a), vol. I, p. 116.

⁷⁷ Ivi, p. 117.

⁷⁸ Ivi, p. 123.

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

⁸⁰ Cfr. Brand (1960), pp. 74 ss.

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁸ Cfr. ivi, p. 240.

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

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

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

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

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

⁹¹ Merleau-Ponty (1965/2003), p. 22.

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

⁹³ Husserl (1961/2008), p. 199.

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

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

⁹⁶ Cfr. Husserl (2017), pp. 232 ss.

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

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

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

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

⁹⁸ Ivi, pp. 80 ss.

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

¹⁰⁰ Husserl (1966a), p. 194.

¹⁰¹ Ivi, p. 209.

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

3.

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

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

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

¹⁰² Foucault (1967), p. 269.

¹⁰³ Husserl (1990b), p. 157.

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁸ Ivi, pp. 231 ss.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Ivi, p. 244.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁵ Ivi, p. 12.

¹¹⁶ Ivi, pp. 124 ss.

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

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

¹¹⁹ Ivi, p. 128 (trad. modif.).

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

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

¹²⁰ Husserl (1990), p. 125.

¹²¹ Ivi, p. 126.

¹²² Husserl (2017), p. 240.

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

¹²⁴ Cfr. Husserl (1990), p. 51.

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

¹²⁶ Husserl (1989b), p. 205.

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

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

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

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

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

¹²⁹ *Ibidem*.

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

¹³¹ Husserl (1990), p. 178.

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

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

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

¹³³ Husserl (1961/2008), p. 126.

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

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

¹³⁶ Cfr. Husserl (2017), pp. 101 ss.

¹³⁷ Cfr. ivi, pp. 97 ss.

¹³⁸ Husserl (1950), p. 22.

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

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

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

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 27

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ivi*, pp. 27 ss.

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

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

¹⁴⁶ Cfr. Husserl (1990), p. 27.

¹⁴⁷ Cfr. Kant (1995), p. 115.

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

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

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

¹⁵⁰ Husserl (1990), p. 137.

¹⁵¹ Ivi, p. 55.

¹⁵² Cfr. Husserl (1961/2008), p. 122.

¹⁵³ Cfr. Husserl (1990), pp. 43 e 55.

¹⁵⁴ Ivi, p. 56.

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

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

¹⁵⁵ Ivi, p. 28.

¹⁵⁶ Cfr. ivi, pp. 9 ss., 51 e 53.

¹⁵⁷ Ivi, p. 9.

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

¹⁵⁹ Husserl (2001), p. 101.

¹⁶⁰ Husserl (2012), p. 439.

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

4.

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

¹⁶¹ Husserl (2002a), vol. II, p. 275.

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

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

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

¹⁶⁵ Husserl (2017), p. 150.

¹⁶⁶ Husserl (2019), p. 173.

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

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

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

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

¹⁶⁹ Ivi, p. 427 (B 275).

¹⁷⁰ Husserl (2000), p. 103.

¹⁷¹ Husserl (1990), p. 50.

¹⁷² Ivi, p. 30.

¹⁷³ Ivi, pp. 16 ss.

¹⁷⁴ Husserl (2000), p. 109.

¹⁷⁵ Cfr. anche Husserl (1990), p. 19.

¹⁷⁶ Husserl (1990), p. 49.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸² Husserl (2015), p. 286.

¹⁸³ Husserl (1990), p. 139.

¹⁸⁴ Cfr. Husserl (2017), p. 161.

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

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

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

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

¹⁸⁷ Cfr. Husserl (2017), pp. 113 ss.

¹⁸⁸ Cfr. Husserl (1990), p. 44 e 127.

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 125 ss.

¹⁹⁰ Husserl (2019), p. 240.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.

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

¹⁹⁷ Ivi, p. 97.

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

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

²⁰⁰ Husserl (2007), p. 171.

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

²⁰² Husserl (2009a), p. 172.

²⁰³ Ivi, pp. 171 ss.

²⁰⁴ Ivi, p. 172.

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

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

²⁰⁵ Kant (2004), p. 187 (B 91).

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

²⁰⁷ *Ibidem* (B 90).

²⁰⁸ Husserl (2017), p. 119.

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

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

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

²¹⁰ Ivi, p. 307 (B 180 ss.).

²¹¹ Ivi, p. 303.

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

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

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

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

²¹⁴ Ivi, pp. 15 ss. (A XVI ss.).

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

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

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

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

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

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

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

²¹⁹ Ivi, p. 235, n. a (A 94).

²²⁰ Ivi, p. 269 (B 152).

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

²²² Kant (2004), p. 1207 (A 98).

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

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

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

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

²²⁵ Cfr. ivi, p. 147.

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

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

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

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

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

²³¹ Husserl (2009b), p. 219.

²³² Husserl (1961/2008), p. 119.

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

6.

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

²³³ Husserl (2009b), p. 207.

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

²³⁵ Cfr. Mohanty (1996), p. 221.

²³⁶ Kant (2004), p. 233 (B 126).

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

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

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

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

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

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

²⁴¹ Ivi, p. 118.

²⁴² Ivi, p. 124.

²⁴³ Husserl (1950), p. 38.

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

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

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

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

²⁴⁵ Merleau-Ponty (1965/2003), p. 31.

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

²⁴⁷ Husserl (1962/1968²), p. 254.

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

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

²⁵⁰ Cfr. Husserl (2022), pp. 54 ss.

²⁵¹ Husserl (1990), p. 66.

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

²⁵² Husserl (1956), p. 346.

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

²⁵⁴ Husserl (1989b), p. 128.

²⁵⁵ Ivi, p. 168.

²⁵⁶ Ivi, p. 171

²⁵⁷ Ivi, p. 179.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶⁸ Husserl (1966a), p. 356.

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

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

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

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

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

²⁷¹ Cfr. Husserl (1966a), pp. 257 ss.

²⁷² Cfr. Husserl (2017), pp. 228 ss.

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

²⁷⁴ Husserl (2017), p. 229.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 226.

²⁷⁶ Husserl (1966b), p. 343.

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

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

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

²⁷⁸ Cfr. Husserl (1990), p. 9.

²⁷⁹ Kant (2004), p. 105 (B 27).

²⁸⁰ Ivi, p. 107 (B 29).

²⁸¹ Ivi, p. 465 (B 303).

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

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

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

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

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

²⁸⁵ Cfr. Husserl (2017), p. 126.

²⁸⁶ Husserl (1990), p. 130.

²⁸⁷ Kant (1995), p. 41.

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

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

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

7.

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

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

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

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

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

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

²⁹⁵ Cfr. Fink (1976), pp. 139 ss.

²⁹⁶ Husserl (1990), p. 146.

²⁹⁷ Ivi, p. 149.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰² Külpe (1906/1912³), p. 69.

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

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

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

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

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

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

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

³⁰⁶ Ivi, p. 172.

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

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

³⁰⁹ Husserl (2016), p. 209.

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

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

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

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

³¹¹ Husserl (2016), p. 210.

³¹² Ivi, p. 323.

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

³¹⁴ Husserl (1990), p. 55.

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

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

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

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

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

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

³¹⁹ Ivi, p. 29.

³²⁰ Ivi, p. 28.

³²¹ Kant (2004), p. 354 (B 211).

³²² Ivi, p. 355 (B 218).

³²³ Husserl (1990), p. 44.

³²⁴ Cfr. Pradelle (2014), pp. 239 ss.

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

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

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

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

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

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

³²⁸ Husserl (1990), pp. 111 ss.

³²⁹ Cfr. Husserl (2002d), p. 407.

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

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

Bibliografia

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

³³¹ Landgrebe (1965), p. 296.

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

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

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

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