

STEFANO FRANCHINI*

HUSSERL E LA STORIA DELLA FILOSOFIA
DESCARTES COME CASO DI STUDIO ESEMPLARE

Abstract: *Husserl and the History of Philosophy. Descartes as Exemplary Case*

In this article, I will reflect on Husserl's references to Descartes' philosophy. My aim is to show why Descartes can be considered an exemplary case within Husserl's investigations on history of philosophy. In the first part, I will consider the image of Descartes in Husserl's philosophy, which remains virtually unchanged until his late work. Then I will stress the ambivalence that runs through Husserl's evaluation of the French philosopher. In the second part of this article, after discussing the meaning of Husserl's *Dichtung der Philosophiegeschichte* and *Crisis*' zig-zag method, I will debate the reasons behind the corrections Husserl makes to Descartes' thought. Finally, in the third session, I will show Descartes' function for the philosophy of the present.

Keywords: Cogito, Descartes, History of Philosophy, Husserl, Idea of Philosophy

Scopo del presente articolo è illustrare il metodo husserliano di fare storia della filosofia attraverso l'analisi del caso di Descartes. Prendendo in esame il modo in cui Husserl si confronta con le opere del filosofo francese, soprattutto per quanto concerne le *Meditationes de prima philosophia*, si ritiene di poter esemplificare e comprendere al meglio la metodologia della fenomenologia trascendentale all'opera nelle riflessioni sulla storia della filosofia. Per adempiere all'obiettivo qui proposto, ai fini della dimostrazione della sostanziale staticità dell'immagine di Descartes, nel primo paragrafo prendo in esame i luoghi nei quali Husserl mette al centro delle proprie riflessioni le *Meditationes*. Nello specifico, dopo aver discusso le ragioni che inducono il fenomenologo a tematizzare soltanto la *Prima* e la *Seconda Meditazione*, verrà discussa la funzione della filosofia di Descartes rispetto al filosofo degli inizi. Dopodiché, sempre nel primo paragrafo, si dimostra la continuità fra l'impiego della metafora di Colombo per descrivere la situazione delle *Meditationes de prima philosophia* in *Erste Philosophie I* e la valutazione di quest'opera proposta da Husserl ne *La crisi delle scienze europee*. Nel secondo capitolo verrà discusso in primo luogo il paragone che Husserl istituisce fra la filosofia di Descartes e lo stadio germinale della fenomenologia. In seguito, attraverso il riferimento alla *Dichtung der Philosophiegeschichte* presente nell'appendice XXVIII al § 73 di *Crisi*, saranno messe a tema l'unità della filosofia rintracciata da Husserl nelle filosofie storicamente date e le correzioni che il filosofo tedesco apporta ai fraintendimenti attribuiti a Descartes rispetto al significato *cogito*. Compito di questa sezione è anche riflettere sul significato di Descartes per la filosofia del presente. Di conseguenza, se da un lato sarà individuato nello zig-zag il metodo che rende possibile la *Dichtung*, dall'altro si rifletterà sul modo in cui Husserl interviene, correggendo, alcune intuizioni di Descartes al fine di renderle utilizzabili all'interno della prospettiva della fenomenologia trascendentale. Infine, nell'ultima sezione, si renderà ragione del perché Descartes possa essere inteso come caso ottimale per esemplificare l'approccio di Husserl alla storia della filosofia. Questo consentirà di riflettere sulle motivazioni alla base del ritorno all'opera del 1641 avvenuto sia nelle *Meditazioni cartesiane* che ne *La crisi delle scienze europee*.

* Scuola Normale Superiore - Università di Pisa.

1. Ambivalenze. Il giudizio di Husserl sulla filosofia di Descartes

Istituire un confronto fra Husserl e Descartes esclusivamente sotto il profilo storico-filosofico sarebbe poco fruttuoso poiché una discussione di questo tipo non rientra nella programmatica di Husserl. Come noto, anche laddove il filosofo tedesco si confronta con la storia della filosofia la portata teoretica delle riflessioni fenomenologiche soverchia quella di tipo storiografico e i filosofi, e fra questi soprattutto Descartes, diventano uno strumento interpretativo finalizzato all'esposizione e al chiarimento di tematiche interne alla stessa fenomenologia. A questo proposito, nel memoriale del defunto maestro, Roman Ingarden ricorda che Husserl nei propri corsi era solito prendere in esame i testi classici della filosofia, senza tuttavia analizzarli in maniera esegeticamente rigorosa¹. Fra tutti i filosofi con i quali il fenomenologo intrattiene un dialogo filosofico sicuramente Descartes occupa un posto di rilievo. L'intenzione di chi scrive è quella di mostrare che sussistono validi motivi per assumere Descartes a caso esemplare per comprendere il modo in cui Husserl fa storia della filosofia. Infatti, non soltanto Descartes è ampiamente presente nella produzione husserliana, soprattutto nei luoghi testuali in cui il filosofo tedesco adempie al compito di sistematizzare in maniera coerente le proprie indagini, come ad esempio nel primo volume di *Idee*, nelle *Meditazioni cartesiane* o ne *La crisi delle scienze europee*², ma il filosofo francese assolve addirittura una funzione operativa nei riguardi del pensiero di Husserl stesso. A questo proposito occorre infatti notare che Husserl non si limita a rendere Descartes un tema esplicito delle proprie indagini fenomenologiche, ma lo impiega inoltre euristicamente per introdurre questioni di massimo rilievo per la fenomenologia stessa – si pensi al § 32 di *Idee I* in cui l'*epoché* viene presentata sulla scorta della distinzione rispetto al dubbio cartesiano, oppure alla soggettività trascendentale che nelle *Meditazioni cartesiane* e nella *Crisi* viene introdotta come la correzione del *cogito* di Descartes. Prima di discutere la storia della filosofia attraverso Descartes quale caso di studio occorre comprendere quale sia l'immagine del filosofo francese che Husserl ha in mente.

Paragonando fra loro le diverse occorrenze nelle quali si svolgono i richiami alla figura di Descartes emergono due costanti: la prima è di tipo metodologico e ha per tema la riduzione delle *Meditationes de prima philosophia* alle prime giornate; la seconda riguarda invece la staticità del giudizio che Husserl esprime su Descartes, soprattutto per quanto concerne le opere che vanno dai due volumi costituenti *Erste Philosophie* alla *Crisi*. Rispetto al primo punto, l'interesse husserliano rivolto esclusivamente alla *Prima* e alla *Seconda Meditazione* si attesta già a partire dal manoscritto *Kritisches zu Descartes' Meditationen* (B I 36 II), datato dal curatore della traduzione italiana all'inizio del '900. Tuttavia, a differenza di come avverrà in seguito, occorre notare che in B I 36 II ci sono cospicui riferimenti anche a un'altra opera di Descartes, le *Regulae ad directionem ingenii*. Nonostante la brevità e il carattere frammentato di questo manoscritto, per ben due volte nell'arco di quattro pagine Husserl si riferisce al passo delle *Regulae* in cui Descartes sostiene che, almeno una volta nella vita, sia necessario ricercare che cosa la ragione – la *mens* in Descartes – sia in grado di conoscere³. Evidentemente influenzato dalla lettura di Natorp della filosofia di Descartes, alla quale peraltro il fenomenologo si richiama esplicitamente in *Kritisches zu Descartes' Meditationen*, Husserl si interessa in maniera precipua al tema della ricerca di un metodo che tenga conto sia dell'attività della ragione, che dei suoi limiti⁴. Sebbene nella produzione husserliana l'attenzione per le *Regulae*

¹ Cfr. Husserl (1968), p. 111.

² Cfr. Vanzago (2008), pp. 21-22.

³ Cfr. B I 36 II, pp. 186-87. Il passo citato da Husserl corrisponde a *Regulae VIII*, B Op II 729; AT X 396-97. L'espressione «una volta nella vita» ricorre anche in *Meditationes I*, B Op I 703; AT VII 17. Altri riferimenti alle *Regulae* si trovano in *ELE*, p. 229 [192] e in *HU XXXV*, pp. 55-59, 314.

⁴ Cfr. *ibidem*. Natorp (1882) e (1896) individua il fulcro della filosofia di Descartes nelle *Regulae* e nelle prime due *Meditationes*. Per una valutazione dell'interpretazione di Natorp di Descartes cfr. Gatto (2022). L'influenza neokantiana rispetto alle opere da Husserl discusse è rilevata da Ricoeur (1979), p. 244 e da Marion (2021), p. 179. Sebbene Husserl sia influenzato dalle letture neokantiane di Descartes, a differenza di Natorp non ritiene che la filosofia di Descartes possa essere intesa come una *Vorgeschichte* del criticismo e, al

diminuisca progressivamente fino a scomparire quasi del tutto nelle opere di Friburgo, questo manoscritto permette di comprendere due questioni di massima importanza anche per quanto concerne la fenomenologia successiva: la messa in parentesi della metafisica di Descartes e l'individuazione dell'importanza del metodo cartesiano nello *Umsturz* rivolto a tutte le conoscenze, aspetto sul quale Husserl ritorna sia in *Erste Philosophie II* che nelle *Meditazioni cartesiane*⁵. Inoltre, se nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl sostiene che la propria fenomenologia trascendentale può essere intesa come una sorta di neocartesianismo è proprio perché al contempo egli rifiuta interamente il «contenuto dottrinario»⁶ delle *Meditationes* di Descartes. Nello specifico, il filosofo tedesco si rivela particolarmente critico per quanto riguarda la contaminazione del *cogito* della *Seconda Meditazione* con presupposti naturalistici e per questo discute le *Meditationes* soltanto per quanto concerne la possibilità, andata perduta, di scoprire e comprendere fino in fondo l'ego trascendentale.

Rispetto al secondo motivo d'interesse del manoscritto *Kritisches zu Descartes' Meditationen*, la sostanziale identità dell'immagine della filosofia di Descartes che emerge nelle opere di Husserl, occorre in primo luogo richiamare l'attenzione sul passo di *Erste Philosophie II* in cui Husserl sostiene che il primo passo di chi comincia a filosofare deve coincidere con «il sovvertimento universale di tutte le convinzioni»⁷. Il testo prosegue facendo riferimento al gesto cartesiano consistente nell'atto di ricominciare dalle fondamenta, che deve essere compiuto da coloro che «*qui serie student ad bonam mentem*»⁸. Senza citare espressamente Descartes, in questo passaggio Husserl utilizza l'espressione latina contenuta in *Regulae VIII*, lo stesso precetto ampiamente citato nel manoscritto *Kritisches zu Descartes' Meditationen*. L'affinità concettuale che permette di sottolineare la vicinanza fra questo passaggio di *Filosofia prima* e i rimandi alle *Regulae* contenuti in B I 36 II risiede nella tematizzazione dell'importanza del metodo. Descartes esprime chiaramente questa esigenza nelle *Regulae*, dove sostiene che niente sia conoscibile prima dell'intelletto poiché è da questo che dipende l'intero conoscere. Husserl impiega un lessico diverso, ma sia nel manoscritto B I 36 II che in *Filosofia prima* connette le *Regulae* all'atto di sovvertire il sapere dell'abitudine, inteso fenomenologicamente come l'ingenuità del conoscere. Come si legge nella seconda parte del corso del '23/'24, alla decisione per la filosofia deve immediatamente seguire «la questione necessariamente prima»⁹, ovvero la meditazione sulla metodologia da utilizzare. Secondo Husserl le *Meditationes de prima philosophia* indicano il percorso che chi «ha scelto l'idea della filosofia come idea-guida della propria vita»¹⁰ deve seguire e per questo sono il primo passo che chi intende filosofare deve compiere. La funzione introduttiva della filosofia di Descartes viene ribadita anche nelle *Meditazioni cartesiane*; sin dall'esordio di questo testo le riflessioni contenute nell'opera del 1641 sono presentate da Husserl come il modello originario [*Urbild*] che il filosofo o la filosofa degli inizi deve seguire per filosofare in maniera genuina.

A questo proposito, fin dalla prima lezione di *Storia critica delle idee* Husserl sostiene che le *Meditationes* di Descartes sono una svolta per la filosofia perché per la prima volta nella storia del pensiero la soggettività viene posta a fondamento di ogni conoscere. Accodandosi a coloro che hanno visto in Descartes il padre della modernità, se non

contrario, riporta Kant a Descartes. Su questo Husserl è particolarmente esplicito in *Crisi*, pp. 109, [83], 426 [437] e soprattutto in *HU VII*, p. 373.

⁵ Cfr. rispettivamente *FP*, p. 28 [23] e *MC*, pp. 40 [4], 116 [44].

⁶ *MC*, p. 115 [43]. Sul tema si veda Majolino (2023), pp. 21-62.

⁷ *FP*, p. 28 [23].

⁸ *Ibidem*. La stessa espressione è impiegata da Descartes in *Regulae VIII*, *B Op II* 726; *AT X* 397-98. Sul metodo delle *Regulae* si vedano Belaval (2003), Chiaravalli (2020) e soprattutto Lachterman (1989).

⁹ *FP*, p. 27 [22].

¹⁰ *Ibidem*. Lo stesso anche in *KIG*, pp. 78-79 [62-63], *FP*, p. 6 [4] e *MC*, p. 117 [44]. Sulla filosofia genuina in Husserl si veda Majolino (2023), pp. 27-29.

addirittura l'eroe¹¹, anche Husserl esclama: che «*Mit Descartes beginnt die Neuzeit*»¹². Secondo Husserl Descartes è il padre della modernità perché dalle *Meditationes* «deriva la tendenza alla conversione della filosofia in filosofia trascendentale che attraversa l'intera età moderna»¹³. Ciononostante, se da un lato Husserl recupera positivamente lo *Umsturz* cartesiano, dall'altro non manca di valutare in maniera ambivalente la filosofia di Descartes. L'ambiguità del giudizio husserliano su Descartes emerge chiaramente nel paragone fra la filosofia di quest'ultimo e la figura di Colombo¹⁴: al pari di quest'ultimo che scoprì un nuovo continente senza tuttavia rendersene conto, Descartes fece lo stesso rispetto alla soggettività trascendentale. Attraverso questa metafora Husserl intende criticare la sovrapposizione naturalista dell'anima al terreno puro della *cogitatio*, la quale ha reso l'*ego cogito* un «pezzo di mondo»¹⁵ e le *Meditationes*, di conseguenza, «un frammento di psicologia»¹⁶. Nello specifico, il filosofo tedesco ha come bersaglio polemico il passaggio della *Seconda Meditazione* in cui il meditante afferma di essere «soltanto una cosa pensante, ossia una mente, o animo, o intelletto, o ragione»¹⁷. Anche in *Crisi* Husserl ritorna su questo punto e, in aperta polemica con Descartes, sostiene fermamente che «l'ego non è un residuo del mondo, [ma] è bensì la posizione assolutamente apodittica che è resa possibile soltanto dall'*epoché*»¹⁸. Contrapponendo il *cogito* che emerge dal dubbio all'apoditticità della soggettività fenomenologica Husserl in realtà contrappone il terreno naturale delle *Meditationes* a quello della fenomenologia trascendentale a cui si accede per mezzo dell'*epoché* e della riduzione. La situazione di Descartes è dunque paradossale perché egli «si è trovato ad un passo dalla più grande di tutte le scoperte, e in un certo modo l'ha anche fatta, ma non ne ha compreso il senso»¹⁹.

Nonostante in *Crisi* questa metafora non sia presente, Husserl ne ripropone il significato nel momento in cui sostiene che nelle *Meditationes* di Descartes convivono due istanze fra loro contraddittorie: la pretesa della fondazione ultima della filosofia in maniera trascendentale e il tentativo di realizzare quest'ultima permanendo in un atteggiamento obiettivistico. Il trascendentalismo viene individuato da Husserl nella scoperta dell'*ego cogito* della *Seconda Meditazione*, mentre l'obiettivismo nell'utilizzo del primo principio come terreno d'appoggio per l'edificazione del nuovo edificio del sapere. Per questo motivo, proprio come Galilei, anche Descartes «è un genio che scopre e insieme occulta»²⁰: scopre il primo principio, ma ne occulta la dimensione trascendentale; utilizza la propria scoperta come punto archimedeo delle scienze, ma non impiega l'*ego cogito* per fondare in modo trascendentale la conoscenza, né tantomeno per riflettere sulla vita fluente delle *cogitationes*. La critica che Husserl rivolge all'autore delle *Meditationes* non si limita dunque alla strumentalizzazione del *cogito* in funzione della conoscenza obiettiva, ma riguarda anche l'omissione delle indagini a proposito del primo principio stesso, che rendono di fatto la scoperta del *cogito* un fatto avvenuto quasi per caso. Questa omissione

¹¹ Cfr. Hegel (1967), p. 70. Contro l'eroicità moderna, consistente nella rivendicazione dell'inizio assoluto, Blumenberg osserva che «l'idea dell'inizio assoluto non è più razionale di qualsiasi *creatio ex nihilo*». (Blumenberg, 1992, p. 152).

¹² KIG, p. 77 [61]. Per l'attribuzione della paternità della modernità a Descartes si vedano anche MC, p. 39 [3] e *Crisi*, p. 103 [76]. Sul tema, cfr. Schütt (1998), pp. 143-81.

¹³ KIG, p. 29 [8]. Si noti il riferimento di Husserl alla soggettività trascendentale collide in realtà con la permanenza degli interessi mondani che il fenomenologo rintraccia nelle *Meditationes* di Descartes e sembra essere più vicina invece alla definizione di *Transzendentalphilosophie* proposta da Kant in KrV A 845 / B 873. Su Husserl e la filosofia trascendentale, cfr. Ferrarin (2015), pp. 63-92, Manca (2016), pp. 79-95 e Siemek (1990), pp. 145-52.

¹⁴ Cfr. KIG, p. 79 [63]. Per una discussione di questa metafora, MacDonald (2000), pp. 81-85, Majolino (2023), pp. 58-60 e De Warren (2015), p. 245.

¹⁵ MC, p. 51 [9], 155 [63]. Lo stesso anche in KIG, p. 88 [74] e *Crisi*, p. 107 [81] e p. 397 [406]. Cfr. Barbaras (2018), pp. 11-25 per una critica alla lettura sostanzialista del *cogito* cartesiano proposta da Husserl.

¹⁶ *Crisi*, p. 110 [84].

¹⁷ *Meditazioni* II, B Op I 717; AT VII 27. In realtà in *Risposte* V (B Op I 1157; AT VII 356) lo stesso Descartes non manca di rilevare l'ambiguità del termine «anima».

¹⁸ *Crisi*, p. 107 [81].

¹⁹ MC, p. 157 [64].

²⁰ *Crisi*, p. 84 [53], corsivo nel testo.

per Husserl risulta particolarmente problematica perché rivela una componente imponderata del pensiero proprio di quel filosofo che dichiara espressamente di volersi sbarazzare di ogni evidenza non verificata. Queste sono le motivazioni per cui Husserl squalifica la presunta radicalità del dubbio cartesiano, ma anche quelle da cui riparte per offrirne la corretta interpretazione.

2. *La Dichtung der Philosophiegeschichte di Crisi: riprendere e correggere Descartes*

Richiamando la distinzione fra concetti tematici e operativi di Fink²¹, nonostante Descartes venga impiegato ampiamente in maniera tematica, è soprattutto a livello operativo che il filosofo francese permette a Husserl di prendere distanza dagli assunti filosofici che impediscono l'accesso corretto al campo trascendentale. Di conseguenza, la realizzazione di un'egologia trascendentale passa necessariamente attraverso la critica della filosofia di Descartes. Alla luce di questa precisazione si comprende che Husserl è debitore nei riguardi di Descartes, sia perché quest'ultimo ha gettato i presupposti per lo sviluppo della filosofia trascendentale, sia perché gli errori delle *Meditationes de prima philosophia* hanno messo in guardia la fenomenologia dai possibili fraintendimenti che impediscono l'accesso e la permanenza all'interno del dominio della soggettività trascendentale. A questo proposito, sia in *Erste Philosophie* che in *Crisi* Husserl presenta Descartes come «*Keim*»²² della fenomenologia trascendentale e si prefigge, in entrambe le opere, il compito di portare a pieno sviluppo, correggendole, le intuizioni rimaste allo stadio latente e germinale delle *Meditationes*. Quest'espressione, se da un lato collabora con il titolo di *Erzvater* della modernità nel sottolineare l'unità della filosofia moderna, di cui la fenomenologia è la «segreta aspirazione»²³, dall'altro introduce l'idea secondo la quale lo sviluppo della filosofia moderna richiede necessariamente la correzione da parte della fenomenologia²⁴. In quanto *Keim* il pensiero di Descartes assume una posizione ambivalente, proprio come la metafora di Colombo: da un lato sembra assicurare alla filosofia moderna l'unità che la caratterizza perché presenta per la prima volta alcune questioni di massimo rilievo per i filosofi posteriori, quali ad esempio l'importanza del metodo, l'ego, l'intenzionalità e la radicalità filosofica; dall'altro, in quanto idea ancora avviluppata, la filosofia cartesiana rivela la propria parzialità e, per dirla con Kant, richiede l'ausilio di uno schema per essere sviluppata, in questo caso quello offerto dalla fenomenologia husserliana²⁵.

Come si vede, il metodo husserliano di fare storia della filosofia richiede sia l'intervento correttivo sui contenuti filosofici del passato non chiariti nelle loro intenzioni e nei loro utilizzi, sia il rinvenimento dell'unità intenzionale della filosofia moderna che legittima la pretesa di comprendere i filosofi discussi meglio di quanto abbiano fatto loro stessi. Questo approccio impone una presa di distanza dalla storiografia filosofica classica; secondo Husserl infatti «non si fa niente con la sola trattazione di Descartes e dell'età moderna che

²¹ Cfr. Fink (2006), pp. 155-71.

²² Cfr. *KIG*, p. 34 [13], *FP*, p. 6 [4] e *Crisi*, p. 425 [436].

²³ *Idee I*, p. 153 [118].

²⁴ A questo proposito cfr. *HU XXV*, p. 76. La necessità di intervenire attivamente sulle filosofie del passato in Husserl è ancora più urgente se si considera che egli nega esplicitamente che sviluppo teleologico della filosofia moderna possa essere inteso alla stregua della cieca tendenza tipica degli organismi. Su quest'ultimo punto, cfr. *HU XXIX*, pp. 397-398.

²⁵ Cfr. *KrV A 832-34 / B 860-62* per la relazione fra idea e schema nella prima *Critica*. Nell'*Architettura* Kant sostiene che l'idea alla base di una scienza, proprio perché fondata nella ragione, possa svincolarsi dal proprio inventore e dalle intuizioni personali. Questo rapporto fra un'idea e il suo autore viene condiviso anche da Husserl ed è esattamente quello che il fenomenologo intende fare con Descartes e con la modernità. Tuttavia, mentre in Kant la legittimità dell'operazione è da individuare nel fatto che le idee risiedono nella ragion pura, per Husserl il chiarimento del senso ultimo delle filosofie del passato dipende in ultima analisi nella struttura del giudizio stesso. Secondo Husserl il giudizio, accompagnato da un metodo assolutamente apodittico, permette di giungere a quella fondazione finale in cui l'unità e il *telos* di tutta la filosofia appare in tutta la sua evidenza. Cfr. Majolino (2023), pp. 28-29 per il nesso fra il giudizio e l'idea di scienza e Summa (2016), pp. 224-233 sul *telos* della percezione. In *Crisi* §16 Husserl discute il modo in cui le idee portatrici di sviluppi storici agiscono dal punto di vista noetico. Per quanto riguarda invece l'*Architettura* della *Critica della ragion pura* rimando a Ferrarin (2022), soprattutto pp. 37-65.

da lui è scaturita»²⁶ e per questo è necessario andare al di sotto della crosta dei fatti storici e realizzare una storia intenzionale²⁷. Nell'appendice XXVIII di *Crisi*, nel descrivere il significato unitario della *innere Historie* della filosofia moderna, Husserl fa riferimento all'unità della filosofia e alle motivazioni che chi filosofa nel presente trae dal passato. All'interno della cornice della *Rückbesinnung* sulla modernità le sedimentazioni spirituali provenienti dal passato motivano il filosofo del presente – in questo caso Husserl – in una doppia direzione: da un lato gli permettono di comprendere meglio gli esiti delle riflessioni fenomenologiche e la loro dimensione storica, dall'altro lo pongono in una connessione generativa con le diverse filosofie del passato, le quali, al netto delle loro differenze e divisioni, recano in sé il significato unico e autentico dell'idea di filosofia²⁸. Per portare a pieno sviluppo le intuizioni di Descartes, in *Crisi* Husserl rivolge la propria attenzione alla filosofia moderna e realizza una storia della filosofia avente la forma di una *Dichtung der Philosophiegeschichte*.

Prima di entrare nel merito del «poema di storia della filosofia»²⁹ di *Crisi* e del metodo che lo rende possibile occorre mettere da parte un possibile fraintendimento rispetto al significato e alla funzione della *Dichtung*. L'impiego da parte di Husserl del poema per presentare la storia della filosofia moderna non significa tradurre l'intera riflessione sulla modernità di *Crisi* in mera finzione. All'interno della *Dichtung* la *Einstellung* che caratterizza le indagini sulla modernità è precipuamente teoretica e gli atti di coscienza qui all'opera hanno chiaramente la forma della verifica, nonostante questi, in virtù del riferimento al poema, siano intrecciati con altri atti che mettono capo all'immaginazione. Rispetto all'atteggiamento valutativo e al suo intreccio con atti immaginativi, nel volume XXIII della *Husserliana* il fenomenologo sostiene che anche lo storico nel proprio mestiere si affida alla fantasia produttiva, ma non per questo produce finzioni. Anzi, al contrario, partendo dalle fonti lo storico è in grado di offrire una visione coerente e organica di personaggi ed epoche proprio grazie all'impiego della fantasia³⁰. Il poema di Husserl non è quindi un'indagine di tipo storiografico, ma la *Rückbesinnung* sulla modernità che intende portare in superficie e riattivare il significato originario dell'unità della filosofia sedimentosi nelle varie filosofie storicamente date.

Nella *Dichtung* di *Crisi* i filosofi protagonisti sono Descartes, Hume e Kant, intesi da Husserl rispettivamente come gli *Entdecker* della soggettività a fondamento di ogni conoscere, dell'assurdità dell'interpretazione fisicalista del principio trascendentale e delle sintesi inferiori che permettono il duplice fungere della ragione. Husserl seleziona questi filosofi e non altri non soltanto perché essi presentano evidenti affinità concettuali con tematiche e problemi discussi dalla fenomenologia trascendentale, ma anche perché queste filosofie hanno determinato dei «momenti di capovolgimento della storia [*Umbruchstellen der Geschichte*]»³¹ con le quali Husserl intende confrontarsi per rilevarne i presupposti non indagati. All'interno dell'itinerario speculativo di *Crisi*, il metodo che permette di istituire una connessione generativa col passato è quello dello zig-zag³². Nel §91 di quest'opera Husserl afferma che

²⁶ HU XXIX, p. 400 (trad. mia).

²⁷ Cfr. Manca (2023), pp. 58-59n per un'analisi dell'espressione «storia intenzionale». Cfr. *Crisi*, p. 499 [513] per la distinzione fra coloro che realizzano una storia intenzionale e i pensatori secondari, che si limitano invece a riflessioni erudite e storiografiche.

²⁸ A questo proposito in HU XXIX, p. 406 si legge: «[...] la filosofia come fine non ha alcun plurale. Tutti i filosofi perseguono la filosofia, la quale è unica nel suo significato» (trad. mia). Di seguito verrà utilizzata l'espressione (*Rück*)*Besinnung* nel duplice significato rilevato da Dodd (2005) p. 2, ovvero sia come riflessione che come critica.

²⁹ *Crisi*, p. 499 [513].

³⁰ Cfr. HU XXIII, p. 6 [4]. In HU XXIX, p. 406 Husserl afferma che la filosofia può essere intesa come un poema concettuale [*Begriffsdichtung*] in grado di soddisfare i bisogni metafisici dell'uomo, fra cui quello di immaginare un mondo migliore. Cfr. Summa (2020), pp. 465-486 sul potere della *fiction* di agire nel mondo.

³¹ In HU XXIX, p. 420 (trad. mia).

³² In realtà il riferimento allo zig-zag è presente anche in *RL*, p. 212, in HU XXXV, pp. 94 e 391 e in *Phänomenologische Archäologie* (Ms. C 16 VI) riportato in Günzel (2004), pp. 98-117. Cfr. HU XXIX, p. 397, dove Husserl dichiara che soltanto in presenza di un'evidenza, recante in sé il metodo stesso, è possibile sviluppare ulteriormente una certa metodologia e utilizzare le indagini svolte nel mentre per ripensare

si può giungere a una piena comprensione degli inizi, soltanto a partire dalla scienza data nella sua forma attuale e attraverso la considerazione del suo sviluppo. Ma senza una comprensione degli *inizi* questo sviluppo, in quanto *sviluppo di senso*, è muto. [...] Dobbiamo procedere e retrocedere, a «zig-zag»; nel giuoco delle prospettive ogni elemento deve contribuire al chiarimento dell'altro³³.

La comprensione dell'origine avviene sempre a partire dal presente perché «storicamente il primo in sé è il nostro presente»³⁴. A questa originarietà fa da controparte il passato, inteso come l'orizzonte che può essere esplicitato e compreso sempre e solo a partire dal «qui» dal quale procedono le indagini. Analogamente alla percezione, dove il *Leib* è il «latore dei punti di orientamento zero, del “qui e ora”, in base ai quali l'io intuisce lo spazio e l'intero mondo sensibile»³⁵, il presente storico agisce e si pone rispetto al passato. Di conseguenza, nella prospettiva husserliana soltanto chiarificando e portando a piena evidenza l'origine di ciò che costituisce il tema d'indagine è possibile comprenderne appieno lo sviluppo. In questa metodologia, al movimento propulsivo dello *zig*, corrispondente al procedere in avanti delle indagini, si lega sempre la riflessione retrospettiva dello *zag* su quanto svolto in corso d'opera. In questo modo l'avanzare della conoscenza va sempre di pari passo con la critica delle proprie indagini, imprescindibile per circoscrivere ciò che inizialmente era stato assunto senza la piena evidenza del metodo. Rispetto alla storia della filosofia, il metodo a *zig-zag* permette a Husserl di comprendere i presupposti non indagati dei filosofi di età moderna, rendendo di conseguenza tematico ed esplicito ciò che nelle opere dei filosofi discussi era soltanto operativo. Se la *Dichtung* rappresenta la cornice entro la quale Husserl può intervenire e correggere i fraintendimenti delle scoperte filosofiche della modernità, il metodo a *zig-zag* assicura che la comprensione «della mobilità della filosofia moderna da Cartesio a oggi, unitaria nonostante tutte le sue interne contraddizioni»³⁶, sia funzionale alla comprensione dello stato attuale della filosofia.

Entrando nel merito della funzione correttiva che la fenomenologia apporta alle intuizioni moderne, sebbene *Erste Philosophie* e *Crisi* concordino nel restituire la stessa immagine di Descartes, soltanto nell'ultima esposizione della fenomenologia trascendentale Husserl mette all'opera la metodologia atta a tradurre le *Meditationes* di Descartes in un linguaggio fenomenologico. Ad esempio, nel riassumere le prime due *Meditationes* Husserl utilizza l'espressione «*epoché cartesiana*»³⁷ invece del consueto «dubbio». In una prospettiva cartesiana, ai fini dell'affermazione della verità del *cogito* la sostituzione del dubbio con l'*epoché* non fa alcuna differenza: sia nella pratica dell'*epoché* che nel dubitare, il primo principio afferma in ogni caso l'impossibilità che chi pensa non sia nel mentre che pensa e, per questo, in entrambi i casi si ha a che fare con un atto performativo della mente³⁸. Per quanto riguarda invece il corretto modo di intendere il dubbio delle *Meditationes* la situazione cambia e la scelta terminologica di Husserl non è affatto neutra. Mentre infatti l'*epoché* si configura come una fenomenizzazione del mondo che mette in parentesi qualsiasi posizione d'esistenza, il dubbio della *Prima Meditazione* è ontologico. Di conseguenza, mentre l'*ego cogito* di Husserl è un principio interamente

retrospettivamente agli scopi fissati all'inizio. Sullo *zig-zag*, cfr. Manca (2016), pp. 169-170, il quale pone giustamente in connessione lo *zig-zag* con la distinzione di Fink fra concetti tematici e operativi. Sia Manca (2016) che Derrida (1987), p. 100 paragonano l'andamento dello *zig-zag* al muoversi in circolo delle indagini. A mio avviso l'immagine che restituisce al meglio questa metodologia non è il circolo ma la spirale. Infatti, nel momento in cui le indagini ritornano al punto di partenza conferiscono una profondità teoretica al tema d'indagine sino ad allora assente.

³³ *Crisi*, p. 89 [59], corsivo nel testo.

³⁴ Ivi, p. 374 [382].

³⁵ *Idee II*, p. 60 [56].

³⁶ *Crisi*, pp. 50-51 [12-13].

³⁷ *Crisi*, p. 104 [77]; 426 [436].

³⁸ Sulla performance del *cogito* cartesiano, cfr. Hintikka (1977), pp. 143-178; Marion (2009), p. 379 e ID., (2021). Sul dubbio di Descartes si vedano Alquié (2019) e (2006), soprattutto pp. 61-98, Rodano (1995) e Scaravelli (2007).

trascendentale, il *cogito* di Descartes che emerge dal dubbio e che ne è il suo rovescio afferma l'esistenza del meditante. Il riferimento all'essere contenuto nel primo principio della *Seconda Meditazione* è incompatibile con gli assunti della fenomenologia husserliana e per questo Husserl sostituisce l'epoché al dubbio, in modo da ottenere la soggettività trascendentale e non un principio residuale che è indubitabile in quanto rivendica performativamente la propria esistenza. Al contrario di Descartes che individua nel *cogito* l'indubitabilità dell'esistenza del meditante, la soggettività trascendentale di Husserl costituisce il senso dell'essere stesso. Con il lessico delle *Meditazioni cartesiane*, mentre le *Meditationes* affrontano i temi della trascendenza e dell'oggettività all'interno dell'atteggiamento naturale, e quindi entro i confini dell'immanenza dell'intenzionalità non ancora ridotta, la fenomenologia, riportando ogni senso alla soggettività trascendentale, si propone di mostrare il principio di ogni conoscere e rendere veramente radicale l'intento cartesiano³⁹. Seguendo il ragionamento di Husserl, se Descartes ha fallito nell'afferrare il senso del primo principio ed è rimasto allo stadio germinale della filosofia trascendentale è perché egli non ha svolto fino in fondo l'epoché – ovvero il dubbio –, precludendosi in questo modo l'autentica radicalità che le *Meditationes* pretendevano di esercitare. Alla luce di questa omissione il ricorso alla veracità divina è interpretato da Husserl come il sintomo di un problema filosofico e metodologico, criticato già a partire dal manoscritto *Kritisches zu Descartes' Meditationen*.

Come si vede, i richiami a Descartes avvengono sempre in funzione chiarificazione di questioni interne al pensiero di Husserl. A questo proposito, sebbene non sia questa la sede per discutere la lettura husserliana della *Prima Meditazione*, si consideri la discussione dell'inganno del Genio maligno contenuto in *Erste Philosophie* II. Richiamandosi alle tappe finali del dubbio, in via del tutto ipotetica, Husserl ammette che Dio avrebbe potuto benissimo creare una «parvenza trascendentale di mondo [*transzendente Scheinwelt*]⁴⁰, ma questa non avrebbe in alcun modo intaccato la soggettività trascendentale. Si noti in prima battuta che Husserl impiega il concetto, chiaramente kantiano, di parvenza trascendentale come sinonimo per descrivere l'azione del Genio che nelle *Meditationes* mette sotto scacco le evidenze dell'intelletto. Sebbene all'interno dell'argomentazione husserliana questa sostituzione sia irrilevante, è bene notare che la parvenza trascendentale, consistente nell'impiego illegittimo di principi regolativi in quanto costitutivi, può essere risolta, sebbene non eliminata, per mezzo della critica. Al contrario, l'inganno del Genio, poiché agisce direttamente sulle leggi che governano il funzionamento dell'intelletto, per essere definitivamente sgominato richiede la veracità divina. Tornando a Husserl, la parvenza trascendentale agisce in modo diverso a seconda che essa si applichi al soggetto d'esperienza mondano oppure a quello trascendentale. Nel primo caso l'inganno agisce direttamente sul *Leib*, compromettendo i nessi alla base della stessa esperienza mondana; nel secondo invece non ci sono conseguenze negative, quanto semmai il guadagno di poter cogliere la vita trascendentale in tutta la sua evidenza. La possibilità che il mondo sia una parvenza trascendentale rende pensabile l'interruzione del decorso percettivo, la rottura del sistema di anticipazioni e delle attese, la frattura dell'orizzonte sia interno che esterno delle cose e quindi, in ultima analisi, la possibilità stessa che il mondo non sia. Sebbene le indagini fenomenologiche mettano in parentesi ogni riferimento all'essere, Husserl non dubita che il mondo esista; questo sarebbe in contraddizione con la stessa percezione e con le motivazioni che seguono da questa, le quali strutturano un'esperienza unitaria, concordante e con una propria

³⁹ Cfr. MC, pp. 93-95 [30-32]. Sulla mancata radicalità delle *Meditationes de prima philosophia* si vedano soprattutto *Crisi*, pp. 107 [81], 203 [192], 397 [406] e HU XIII, p. 150. Critiche analoghe si trovano anche in Husserl (2023), pp. 63-64.

⁴⁰ FP, p. 93 [73]. Lo stesso anche nel § 50 di *Idee* I, pp. 120-21 [90-91]. Nonostante l'inganno del riferimento di Husserl sia quello del Genio, si noti che il filosofo tedesco sembra avere in mente l'espressione «Dio ingannatore», utilizzata da Descartes in *Meditazioni* III, B Op I 729; AT VII 36, *Obiezioni* II, B Op I 847; AT VII 126 e nei *Principi* I, § 30, B Op I 1733; AT VIII 16-17. Sulla distinzione fra il Genio e il Dio ingannatore e sulla problematicità di quest'ultima espressione rimano ai lavori di Gregory (1992), pp. 401-40, Marion (2009) soprattutto pp. 343-45 e Rodano (1995), pp. 158-68.

legalità. Anche in questo Husserl si richiama, contrapponendovisi, a Descartes per tematizzare la differenza fra la necessità dell'*ego cogito* trascendentale e la contingenza della proposizione riguardante invece l'essere del mondo, in cui rientra anche il primo principio cartesiano.

Come si vede, i richiami al filosofo francese rispondono a esigenze che mettono capo a problemi interni alla riflessione di Husserl. All'approccio husserliano alla storia della filosofia si potrebbe legittimamente contestare la scarsa attenzione per le fonti storiografiche, si pensi ad esempio alla sovrapposizione fra l'inganno del Genio e la parvenza trascendentale kantiana in precedenza discussa. Tuttavia, per quanto legittime, queste obiezioni si collocano su un terreno diverso rispetto a quello preso in esame da Husserl e non entrano in alcun modo nel merito della riattivazione dei concetti moderni sedimentati. La *Rückbesinnung* di *Erste Philosophie* I e di *Crisi* ha come scopo quello di utilizzare la storia della filosofia ai fini della comprensione «di ciò che si è in quanto esseri storici»⁴¹ nel nostro presente. Il lascito filosofico di *Crisi* vorrebbe essere la posizione delle premesse per la fondazione finale del sapere a cui «la filosofia in quanto compito sopra-temporale»⁴², che si estende alle generazioni di filosofi e filosofe, deve necessariamente aspirare.

3. La funzione di Descartes per il presente

Seguendo quanto emerso fin ora, mentre da un lato Husserl si richiama all'unità che le *Meditationes* hanno impresso alla filosofia moderna, dall'altro si propone di ripristinare la radicalità dell'opera che è venuta a mancare a seguito del fraintendimento della soggettività trascendentale. Recuperando lo stile di Descartes, ma prendendo distanza da tutti i fraintendimenti del primo principio, Husserl si rivolge alla soggettività trascendentale alla base di ogni conoscere, dischiusa con la pratica dell'*epoché*, per realizzare il compito infinito della filosofia in quanto scienza apoditticamente fondata. In questa prospettiva, mettere a tema in maniera rigorosa l'operatività della soggettività trascendentale significa realizzare un'egologia, altrettanto trascendentale, che funga da premessa e da presupposto per ogni indagine fenomenologica di ordine superiore. Il riferimento da parte di Husserl all'egologia trascendentale getta luce su due questioni di massimo rilievo per la fenomenologia. Innanzitutto, permette di pensare gli esiti teoretici delle *Meditazioni cartesiane* in continuità con le riflessioni contenute in *Crisi*, in quanto le indagini sulla monade fungono da premessa per questioni che si danno in un contesto intersoggettivo, come in questo caso la storia della filosofia. In secondo luogo, la presentazione dell'egologia trascendentale per scarto rispetto alla soggettività cartesiana rivela che per Husserl è possibile risalire e fondare i livelli fondativi dell'esperienza e della conoscenza soltanto per mezzo delle riflessioni sulla soggettività e sul modo in cui questa, a partire dall'esperienza ante-predicativa, realizza il giudizio predicativo, dal quale si strutturano sia le conoscenze che le esperienze di grado superiore. Questo, se da un lato porta Husserl a sostenere che il primo principio cartesiano, approfondito e corretto dalle ricerche fenomenologiche, «è l'unica risorsa disponibile di conoscenze immediate e apodittiche, di datità d'esperienza assolutamente indubitabili»⁴³, dall'altro squalifica la presunta radicalità inaudita delle *Meditationes*.

Husserl si richiama alla filosofia di Descartes per mostrare che soltanto la fenomenologia è l'unica filosofia trascendentale possibile, in quanto porta a compimento la radicalità soltanto germinale delle *Meditationes* e pone la soggettività trascendentale quale origine di ogni conoscenza possibile. Nella prospettiva fenomenologica, ogni senso possibile dipende necessariamente dalla soggettività trascendentale e lo stesso vale anche per ogni non-senso [*Unsinn*], poiché la stessa insensatezza presuppone la possibilità che ci sia un senso e quindi una coscienza⁴⁴. Nelle *Meditazioni cartesiane* il ritorno all'io

⁴¹ *Crisi*, p. 101 [72]. Sul tema si veda anche l'Appendice XIII di *Crisi*.

⁴² Ivi, p. 431 [441].

⁴³ *FP*, p. 51 [41].

⁴⁴ Cfr. *MC*, p. 263 [117]. Per una discussione di *MC* §41, si veda De Santis (2023), pp. 113-39.

filosofante, storicamente esemplificato dalle *Meditationes* di Descartes, non indica soltanto il procedimento con il quale abbandonare l'oggettivismo ingenuo in favore di un soggettivismo autenticamente radicale, né si limita ad essere lo stile filosofico della fenomenologia trascendentale. Nel momento in cui Husserl istituisce un nesso fra il proprio pensiero e la figura di Descartes, al netto di tutte le stilizzazioni della filosofia di quest'ultimo, il filosofo tedesco sostiene espressamente che l'unica filosofia veramente radicale sia quella trascendentale che segue il metodo che procede per mezzo di intuizioni evidenti e apodittiche reso possibile dall'*epoché*, ovvero dalla correzione del dubbio della *Prima Meditazione*. Inoltre, se qualsiasi significato possibile riceve il proprio senso d'essere e la propria validità a partire dall'*ego cogito*, allora la correzione del *cogito* di Descartes diventa una questione centrale per la fenomenologia.

Coerentemente con la *Dichtung der Philosophiegeschichte* e con la metodologia a zig-zag, i riferimenti di Husserl alla storia della filosofia avvengono sempre in funzione della soluzione di problematiche poste a partire dal presente. Tuttavia, questa indicazione vale per tutti i filosofi che compaiono nel poema; in cosa consiste dunque l'esemplarità di Descartes? Oltre a sottolineare l'esigenza teoretica di filosofare a partire dalla soggettività trascendentale, che cosa spinge Husserl alla continua discussione delle *Meditationes de prima philosophia*? Per rispondere a queste domande occorre in primo luogo richiamare il §2 delle *Meditazioni cartesiane*, luogo testuale in cui Husserl esegue una disamina sul proprio presente filosofico e mette in luce la situazione frammentata e tragica in cui versa la filosofia⁴⁵. All'interno di questo scenario filosoficamente desolante, dove «si incontrano i filosofi e non le filosofie»⁴⁶, Husserl recupera e utilizza Descartes, sebbene soltanto per quanto concerne lo stile che la filosofia deve necessariamente assumere, per riattivare il significato originario della filosofia genuina e rigorosa. L'archeologia husserliana, consistente nell'andare al di sotto dei fatti storici e delle filosofie storicamente date, richiama le *Meditationes* per mostrare che la crisi della filosofia è da rintracciare nell'abbandono della radicalità abbozzata da Descartes nell'opera del 1641. La metafora del *Keim* rivela che l'importanza di Descartes per il significato sovra-temporale della filosofia consiste nell'esemplarità dell'inizio. Nonostante il filosofo francese abbia lasciato cadere quella che Husserl ritiene l'intuizione fondamentale della modernità, la prescrizione contenuta nelle *Meditationes* che impone di attenersi soltanto alle evidenze prodotte con metodo viene letta da Husserl come l'indicazione con cui iniziare il superamento della crisi filosofica. Il ritorno all'*ego cogito* delle *Meditazioni cartesiane* esemplifica la necessità di cominciare a riflettere esclusivamente sotto la guida di sé stessi, proprio come si legge nella seconda parte del *Discorso sul metodo*⁴⁷. L'operatività di Descartes nelle *Meditazioni cartesiane* è in continuità con il ruolo che Husserl attribuisce al filosofo francese già a partire da *Storia critica delle idee*, dove si legge che le *Meditationes* sono le

riflessioni necessarie, nella specie e nell'ordine delle loro motivazioni, che debbono necessariamente essere ripercorse dal soggetto che intende filosofare in modo radicale, cioè dal soggetto che ha scelto l'idea della filosofia come idea-guida della propria vita e che quindi deve diventare un filosofo autentico realizzando attivamente tale idea nella sua vita conoscitiva⁴⁸.

Se Husserl in *Crisi* sostiene che il passato filosofico continua a motivare il presente, per quanto riguarda Descartes questo è ancora più esplicito nella misura in cui lo stile e il

⁴⁵ Rispetto al problema della frammentazione, sia filosofica che politica, De Warren (2018) e (2015) paragona l'utilizzo di Descartes nelle *Meditazioni cartesiane* con quello di Fichte nel ciclo di lezioni fra il 1917 e l'anno successivo.

⁴⁶ MC, p. 123 [47].

⁴⁷ Cfr. *Discorso sul metodo*, B Op I 41; AT VI 16. In MC, p. 395 [184] Husserl afferma questo rifacendosi ad Agostino.

⁴⁸ KIG, pp. 78-79 [62-63]. Farber fa notare che «nella visione husserliana, il filosofo può cominciare solo meditando, e l'assolutezza dell'*ego cogito* deve essere mantenuta sì da fornirci il punto di partenza per una filosofia trascendentale» (Farber, 1969, p. 84).

«significato eterno»⁴⁹ delle *Meditationes* guidano l'impostazione dell'intera fenomenologia. L'attualità di Descartes, la quale non si dà senza la sua correzione da parte della fenomenologia trascendentale, permette di aprire uno spazio fecondo per quella che Husserl definisce la filosofia autentica. L'esemplarità di Descartes investe inoltre anche la componente pratica di chi filosofa, poiché per Husserl non si dà alcuna radicalità teoretica senza che questa diventi una *hexis*. Come si legge in *Filosofia prima*, il radicalismo assoluto al quale deve attenersi chiunque intenda filosofare autenticamente «comporta una corrispondente decisione di vita, radicale e assoluta» nella quale chi filosofa «si identifica assolutamente» con questo «bene supremo»⁵⁰.

Ritornare a Descartes significa esercitare praticamente la filosofia con cui aprire «l'unità di uno spazio spirituale in cui [i filosofi e le filosofe] possono essere presenti gli uni per gli altri e influenzarsi a vicenda»⁵¹. Il recupero del significato autentico delle *Meditationes* significa riattivare l'evidenza dell'idea originaria di filosofia come scienza rigorosa, la quale non si dà senza una *praxis* altrettanto rigorosa. L'approccio husserliano alla storia della filosofia svincola la filosofia di Descartes dal suo orizzonte storico e, inserendola all'interno della *Dichtung*, permette all'idea autentica di filosofia di sopravvivere all'autore che per primo l'ha scoperta. Ecco in cosa consiste il significato eterno delle *Meditationes* di Descartes ed ecco il motivo per cui Descartes rappresenta il caso esemplare del modo in cui Husserl fa storia della filosofia.

Bibliografia

- AT = René Descartes, *Œuvres*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Nouv. présent. par J. Beaudet, P. Costabel, A. Gabbey e B. Rochot, 11 vols., Vrin, Paris 1964-1974.
- BI 36 II = E. Husserl, *Kritisches zu Descartes' Meditationen*; trad. it. a cura di C. Majolino, (2003) «Un inedito del primo Husserl su Cartesio», *Nouvelles de la République des Lettres*, I, pp. 181-189.
- Crisi = E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*; trad. it. a cura di E. Filippini, a cura di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2015.
- ELE = E. Husserl, *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*; trad. it. a cura di F. Buongiorno, Editrice Morcelliana, Brescia 2019.
- FP = E. Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*; trad. it. a cura di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- Idee I = E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I: *Introduzione generale ad una fenomenologia pura*; trad. it. a cura di V. Costa, introd. di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002.
- Idee II = E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*; trad. it. a cura di E. Filippini, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- KIG = E. Husserl, *Storia critica delle idee*; trad. it. e pref. a cura di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati, Milano 1989.
- KrV = I. Kant, *Critica della ragion pura*; trad. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007.
- MC = E. Husserl, *Le conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*; trad. it. a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano 2020.
- RL = E. Husserl, *Ricerche logiche*; trad. it. a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano 2015.
- HU XIII = E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973.
- HU XXIII = E. Husserl, *Fantasia e immagine*; trad. it. parziale a cura di C. Rozzoni, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017.
- HU XXV = E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge: (1911-1921)*, a cura di T. Nenon e H.R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht 1987.

⁴⁹ MC, p. 115 [43].

⁵⁰ FP, pp.14-15 [11].

⁵¹ MC, p. 123 [47].

- HU XXIX = E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, a cura di R. Smid, Kluwer, Dordrecht 1993.
- HU XXXV = E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1922/23*, a cura di B. Goossens, Kluwer, Dordrecht 2002.
- Alquié, F. (2019), *La scoperta metafisica dell'uomo in Descartes*, trad. it. e cura di M.V. Romeo, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli.
- Alquié, F. (2006), *Lezioni su Descartes*, trad. it. a cura di T. Cavallo, ETS, Pisa.
- Barbaras, R. (2018), *Qu'est-ce qu'une chose qui pense?*, in D. Pradelle e C. Riquier (a cura di), *Descartes et la phénoménologie*, Hermann, Paris, pp. 11-25.
- Belaval, I. (2003), *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris.
- Blumenberg, H. (1992), *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. a cura di C. Marelli, Marietti, Genova 1992.
- Chiaravalli, I. (2020), *L'oggetto puro. Matematica e scienza in Descartes*, ETS, Pisa.
- Derrida, J. (1987), *Introduzione a "Husserl, L'Origine della Geometria"*, trad. it. a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano.
- De Santis, D. (2023), *Fourth Cartesian Meditation: Transcendental Idealism and the Monad*, in Id. (a cura di), *Edmund Husserl's Cartesian Meditations*, Karl Alber, Baden-Baden, pp. 113-39.
- Descartes, R. (2009), *Discorso sul metodo*, trad. it. a cura di M. Savini, in *René Descartes. Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.
- Descartes, R. (2009), *Meditazioni*, trad. it. a cura di I. Agostini, in *René Descartes. Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.
- Descartes, R. (2009), *Regole per la direzione dell'ingegno*, trad. it. a cura di M. Savini, in *René Descartes. Opere postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.
- De Warren, N. (2015) "Husserl's Cartesianism, Anew", *Discipline Filosofiche*, vol. XXV, n. 2, pp. 231-248.
- De Warren, N. (2018), *La radicalité de la raison. Le cartésianisme de la phénoménologie husserlienne*, in D. Pradelle e C. Riquier (a cura di), *Descartes et la phénoménologie*, Hermann, Paris, pp. 113-129.
- Dodd, J. (2005), *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of European Sciences*, Kluwer, Dordrecht-London-New York.
- Farber, M. (1969), *Prospettive della fenomenologia: bilancio del pensiero di Husserl*, trad. it. a cura di S. Poggi, Sansoni, Firenze.
- Ferrarin, A. (2015), *From the World to Philosophy, and Back*, in J. Bloechl, N. De Warren (a cura di), *Phenomenology in a New Key: Between Analysis and History* Springer, Dordrecht, pp. 63-92.
- Ferrarin, A. (2022), *I poteri della ragion pura. Kant e l'idea di filosofia cosmica*, ETS, Pisa.
- Fink, E. (2006), *Prossimità e distanza*, trad. it. a cura di A. Lossi ETS, Pisa.
- Gatto, A. (2022), "Il kantismo cartesiano: Descartes e la *Vorgeschichte* del criticismo", *Kant E-Prints*, vol. 17, n. 1, pp. 119-131.
- Gregory, T. (1992), *Dio ingannatore e Genio maligno*, in Id. (a cura di), *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 401-440.
- Günzel, S. (2004), *Zick-zack – Edmund Husserls phänomenologische Archäologie*, in K. Ebeling, S. Altekamp (a cura di), *Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Künsten und Medien*, Fischer, Frankfurt a.M., pp. 98-117.
- Hintikka, J. (1977), "Cogito, ergo sum: Inferenza o operazione?", trad. it. a cura di A. Lupoli, *Cartesio*, a cura di G. Gori, ISEDI, Milano, pp. 143-178.
- Hegel, G.F.W. (1967) *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, t.2, trad. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze.
- Husserl, E. (1968), *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerung an Husserl*, a cura di R. Ingarden, Nijhoff, Den Haag.

- Husserl, E. (2023), *Einleitung in die Phänomenologie. Vorlesung 1912*, a cura di T. Vongehr, Springer, Dordrecht (Husserliana Materialen X).
- Lachterman, D.R. (1989), *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, Routledge, New-York.
- MacDonald, P. (2000), *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*, State University of New York Press, Albany.
- Majolino, C. (2023), *Introduction and First Meditation: Husserl on the Threefold Significance of Descartes' Meditationes*, in D. Se Santis (a cura di), *Edmund Husserl's Cartesian Meditations*, Karl Alber, Baden-Baden, pp. 21-62.
- Manca, D. (2016), *Esperienza della ragione. Hegel e Husserl in dialogo*, ETS, Pisa.
- Manca, D. (2023), *Un'intenzionalità da vero storico? Jacob Klein e la storia come problema fondamentale della fenomenologia di Edmund Husserl*, in D. Manca e D. Se Santis (a cura di), *Edmund Husserl, Jacob Klein. Fenomenologia e metodo storico*, ETS, Pisa, pp. 49-69.
- Marion, J-L. (2009), *Sur la Théologie Blanche de Descartes: Analogie, Création des Vérités Éternelles Et Fondement*, PUF, Paris.
- Marion, J-L. (2021), *Question cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, PUF, Paris.
- Natorp, N. (1978), *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte der Kritizismus*, Gerstenberg, Hildesheim.
- Natorp, (2006) "L'evoluzione di Descartes dalle *Regulae* alle *Meditationes*", trad. it. a cura di R. De Biase, *Archivio di storia della cultura*, vol. 19, pp. 521-36.
- Ricoeur, P. (1979), *Studi di fenomenologia*, trad. it. e cura di C. Liberti e M. Cristaldi, Sortino, Messina.
- Rodano, P. (1995), *L'irrequieta certezza. Saggio su Descartes*, Bibliopolis, Napoli.
- Scaravelli, L. (2007), *Scritti su Cartesio*, a cura di G. D'Acunto, Franco Angeli, Milano.
- Schütt, H.P. (1998), *Die Adoption »Vaters der modernen Philosophie«. Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte*, Klostermann, Frankfurt.
- Siemek, M.J. (1990), "Husserl und das Erbe der Transzendente Philosophie", *Fichte Studien*, vol. I, n. 1, pp. 145-152.
- Summa, M. (2016), *Spatio-temporal Intertwining: Husserl's Transcendental Aesthetic*, Springer, Dordrecht.
- Summa, M. (2020), "Phenomenology of Imagining and the Pragmatics of Fictional Language", *Continental Philosophy Review*, vol. 53, n. 4, pp. 465-486.
- Vanzago, L. (2008), *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca*, Mimesis, Milano.