

Il significato metafisico della teoria della conoscenza fenomenologica

1. Introduzione

Il rapporto tra fenomenologia e metafisica riveste un'importanza fondamentale per chiunque intenda pervenire a una corretta comprensione dell'opera di Edmund Husserl, nonché del suo significato per il dibattito filosofico contemporaneo. L'interesse verso questa tematica, per quanto riscontrabile lungo tutto il secolo scorso, è rimasto a lungo sottotraccia, per poi riaffiorare con forza in tempi relativamente recenti¹. Non è improbabile che al suo rinnovamento abbiano contribuito, da un lato, il raggiunto predominio delle nuove tematiche "metafisiche" nell'ambito della filosofia analitica, e, dall'altro, l'affermarsi di una variegata coorte di nuove tendenze realistiche presso molti ambienti continentali². Così, alla questione più tradizionale vertente sull'accusa rivolta ad Husserl da Heidegger prima³, e da Derrida poi, di aver riproposto una versione tardiva della metafisica moderna della soggettività, si sono affiancate nuove discussioni incentrate sulle questioni del realismo e sulla pretesa necessità di superare il correlazionismo insito in tutta la tradizione fenomenologica. Questa evoluzione ha tuttavia favorito la tendenza, in particolare nel mondo anglosassone, a considerare il rapporto tra fenomenologia e metafisica in modo estrinseco, senza prima di tutto chiarire fino in fondo come esso vada inteso nei termini propri al quadro teorico sviluppato da Husserl. Non è difficile immaginare quali possano essere i rischi di tali operazioni. Il valore dell'opera dei grandi pensatori è legato essenzialmente alla loro capacità di modificare i termini delle questioni filosofiche e le diverse rubriche disciplinari a cui esse si presume appartengano. Ad opera di essi, i termini più comuni della riflessione filosofica subiscono trasformazioni, a volte assai sottili, che impediscono di applicarvi griglie ermeneutiche prefabbricate, definite sulla base di partizioni astratte della filosofia e dei suoi problemi. In altri termini, il pensiero filosofico, quando è radicale come quello di Husserl, non si lascia situare in sistemi di riferimento predefiniti, esterni a esso. Così, se il tema della relazione tra l'idealismo trascendentale e la metafisica ha comprensibilmente dominato molte discussioni recenti riguardanti il rapporto tra fenomenologia e metafisica, ciò è avvenuto senza che si

* University of the West of England

¹ Importanti riflessioni su questo tema si trovano già in Landgrebe (1949) e Kern (1964). Un'analisi della questione della metafisica della presenza in relazione alla concezione husserliana del tempo si trova in Bernet (1982). Per i contributi più recenti fondati su dettagliate analisi dei testi husserliani, si vedano Ghigi (2002), e (2007), Moran (2005), Bancalari (2010), Tengelyi (2014), e De Santis (2018).

² Per una riflessione che connette la fenomenologia con le riflessioni metafisiche sulla coscienza di ambito analitico, si veda Marbach (2010). Per una panoramica delle nuove posizioni realiste in ambito continentale, si veda, per esempio, Gratton (2014).

³ Come nota Franco Volpi: "la metafisica ha raggiunto per lui il proprio compimento nell'essenza della tecnica moderna, cioè nella costellazione epocale che determina il mondo contemporaneo. Con questa ipotesi Heidegger si è contrapposto radicalmente a Husserl, per il quale la configurazione filosofico-scientifica del mondo moderno, con le sue patologie, prima fra tutte la crisi delle scienze europee, non è la risultante dell'inveramento della metafisica greca, bensì il tradimento dell'idea originaria della filosofia concepita come sapere universale e necessario di tutto l'essere." Volpi (1997), p. 169.

chiarisse fino in fondo il ruolo che la metafisica ha svolto in modo del tutto consapevole ed esplicito nello sviluppo intellettuale di Husserl.

Questo lavoro si iscrive nel tentativo che sto attuando da alcuni di anni di chiarire tali questioni sulla scorta di un'interpretazione dell'opera di Husserl che riconosca al suo rapporto con la metafisica il ruolo assolutamente centrale che le compete⁴. L'analisi si snoderà nel modo seguente: nel § 2 si ricostruiranno i tratti fondamentali di un dibattito recente sul rapporto tra fenomenologia e metafisica in cui si confrontano, da un lato, le interpretazioni che cercano di svalutare tale rapporto (qui esemplificate dalla tesi di David Carr) e, dall'altro, quelle che insistono sul nesso essenziale esistente tra queste due discipline (rappresentate dalle tesi di Dan Zahavi). Nel § 3, si mostrerà che anche l'approccio di Dan Zahavi, per quanto più convincente di quello di Carr, sottovaluta il valore del nesso esistente tra fenomenologia e metafisica, e si criticherà la tesi che tale legame si manifesti soltanto dopo il passaggio dall'approccio delle *Ricerche Logiche* a quello della fenomenologia trascendentale. Il paragrafo successivo (§ 4), infine, permetterà d'introdurre altre considerazioni critiche sul modo in cui si tende a formulare il rapporto tra fenomenologia trascendentale e metafisica, le quali verranno ulteriormente sviluppate nelle conclusioni.

2. La questione della neutralità metafisica della fenomenologia

Il punto di partenza di quest'analisi sarà fornito dalle tesi di David Carr riguardanti il rapporto tra fenomenologia e metafisica. Nel libro *The paradox of subjectivity*⁵, Carr propone di leggere Kant e Husserl come rappresentanti di una "tradizione trascendentale" che costituirebbe un'alternativa radicale alla metafisica moderna anziché un suo proseguimento. Lo scopo dichiarato di questa interpretazione è di difendere tali autori, e in particolare Husserl, dalle critiche a essi rivolte in primo luogo da Martin Heidegger. Come è noto, la cosiddetta svolta trascendentale, che manifestò tutta la sua radicalità nella seconda sezione di *Idee I (La considerazione fenomenologica fondamentale)* fu interpretata da molti tra gli stessi allievi di Husserl come una deludente ricaduta in una forma enigmatica d'idealismo metafisico. La pietra dello scandalo è costituita dalla tesi del carattere assoluto della coscienza trascendentale, espressa nella seguente celebre formulazione nel § 49 di *Idee I*:

Dunque nessun essere reale, tale cioè che si rappresenti e si giustifichi coscienzialmente mediante apparizioni, è necessario all'essere della coscienza stessa (nel senso amplissimo di corrente di *Erlebnisse*). L'essere immanente è dunque indubitatamente essere assoluto nel senso che per principio nulla "re" indiget ad existendum. D'altra parte, il mondo della *res* trascendente è assolutamente relativo [*angewiesen*] alla coscienza, non come logicamente immaginata, ma come attuale.⁶

Simili affermazioni, che facevano tra l'altro riferimento (in modo per altro un po' goffo) al gergo cartesiano più classico, da parte del pensatore che nelle *Ricerche Logiche* aveva proclamato che le questioni metafisiche sarebbero rimaste al di fuori dell'ambito delle ricerche fenomenologiche in esse sviluppate, non potevano che suscitare reazioni contrastanti. In particolare, Heidegger interpretò le tesi espresse in *Idee I* come prova che presupposti metafisici di ascendenza

⁴ Mi sia permesso di rimandare a Trizio (2016), (2017) e (2018) per i miei primi contributi in questa direzione.

⁵ Carr (1999). Per un approccio non troppo dissimile, ma che meriterebbe un'analisi a parte, si veda Crowell (2001).

⁶ Husserl (1965), p. 107.

cartesiana si annidano nel cuore del progetto filosofico husserliano, e questo con buona pace della presunta messa tra parentesi di ogni tesi filosofica su cui esso si basa⁷.

Come si articola la difesa tentata da Carr contro l'accusa rivolta alla fenomenologia di rappresentare l'ultima espressione della metafisica della soggettività? In sintesi, l'idea fondamentale di Carr è che l'idealismo trascendentale non sia una tesi metafisica⁸, che il soggetto trascendentale non debba essere interpretato in senso metafisico⁹, e che, in generale, la filosofia trascendentale vada considerata come un metodo metafisicamente neutro¹⁰. L'errore consisterebbe nel pensare che l'assoluto fenomenologico introdotto da Husserl nelle *Idee*, ma anche, con accenti diversi, in molte altri testi, sia un soggetto sostanziale su cui si fondi l'essere del mondo trascendente come un contenuto, o ancor peggio, come una sua creazione. Secondo Carr (e, come avremo modo di ripetere, in questo almeno, a buon diritto) il soggetto trascendentale di cui parla Husserl non sostiene l'essere come la sostanza sostiene i suoi modi, né lo contiene realmente come se fosse una sua parte o componente, o un semplice contenuto rappresentazionale, né lo crea e lo mantiene costantemente in essere a guisa di un soggetto divino e in virtù di una qualsivoglia relazione causale¹¹. Come si conciliano tutte queste affermazioni con le enunciazioni più ardite dell'idealismo trascendentale di Husserl riguardo alla relatività del mondo rispetto alla coscienza trascendentale? Carr è convinto che si possa dare una risposta a questa domanda sulla base della distinzione tra fenomenologia e ontologia. L'ontologia formale (cioè la scienza dell'oggetto concepito in vuota generalità) e le varie ontologie materiali che Husserl ha affiancato a essa, e che riguardano la struttura a priori di determinati ambiti di realtà, quali la natura materiale, il vivente, o l'insieme delle formazioni culturali, considerano il mondo in ciò che vi è in esso in senso oggettivo, *a parte rei*. In altri termini, in esse, è il mondo come è in sé a trovarsi posto in questione. La sospensione della tesi del mondo, per converso, e la conseguente riduzione alla coscienza costituente pura avrebbero l'effetto di rindirizzare lo sguardo teorico non tanto e non solo sull'esperienza cosciente, ma sull'essere oggetto (o, presumibilmente, il poter diventare oggetto) del mondo e di tutti gli enti in esso contenuti. Detto altrimenti, a una considerazione rivolta agli enti in sé e per sé, che è propria sia dei saperi empirici, che delle varie ontologie aprioriche, si affiancherebbe una considerazione trascendentale, cioè vertente su come tali enti diventino oggetti per un soggetto. Ora, su questa base, Carr ritiene che si possa dare un'interpretazione non metafisica della tesi husserliana della relatività dell'essere reale all'essere della coscienza.

What then is relative to or dependent on consciousness? Not the being of transcendent reality, but merely its *sense* of being, including precisely its "intrinsic sense" of being transcendent. [...] From the phenomenological, as opposed to the ontological point of view, all regions of being are regions of possible objects for consciousness, and it is in their capacity as objects, rather than simply as entities, that they are considered. From this point of view beings and even regions of being are indeed, even trivially, relative to or dependent on consciousness. To be an object is to be an object *for* consciousness, to have meaning is to have meaning *for* a meaning bestowing intentional act.¹²

⁷ Heidegger (1979), p. 145.

⁸ Carr (1999), p. 114.

⁹ Ivi, p. 119.

¹⁰ Ivi, p. 102 e p. 111.

¹¹ Queste affermazioni non sono nuove. Si veda, ad esempio, Gadamer (1994), pp. 62-65.

¹² Ivi, p. 80.

Quando Husserl asserisce che la costituzione trascendentale permette di delucidare il senso dell'essere (*Seinsinn*) di ogni categoria di oggetti, Carr sembra dire, egli si limiterebbe ad affermare qualcosa non intorno all'essere stesso di tali oggetti, bensì soltanto al loro essere oggetti, cioè all'avere un senso (o un significato) oggettivo per noi soggetti del conoscere. Tale senso-per-noi sarebbe proprio dischiuso dalle analisi costitutive, le quali riguarderebbero, appunto, la datità degli oggetti, la struttura invariante del loro modo di manifestarsi.

Alla luce di tale interpretazione, qual è lo statuto ontologico del soggetto trascendentale? Ovviamente, come Carr giustamente afferma, la risposta alla domanda se la fenomenologia sia una metafisica del soggetto dipende, in ultima analisi, da come essa intenda il soggetto trascendentale¹³. Secondo questa interpretazione, laddove il soggetto empirico, in quanto realtà immersa nel nesso causale e motivazionale del mondo, sarebbe una sostanza in senso tradizionale¹⁴, il soggetto trascendentale sarebbe definito dall'intenzionalità soltanto, ossia non sarebbe altro che una struttura non oggettiva che rende possibile la manifestazione di tutti gli enti¹⁵. In ogni caso, esso non sarebbe né una sostanza in senso tradizionale, né una qualsivoglia entità che contenga in sé il mondo in quanto rappresentazione.¹⁶ Le conclusioni di Carr sono perentorie:

Both Kant and Husserl characterize their position as transcendental idealism, and both are concerned to distinguish this position from realism *and* idealism in the usual sense. Realism and idealism are both metaphysical theories about reality and its relation to the mind. The danger here is to think that transcendental idealism is some third metaphysical position, perhaps somehow combining the other two. Both Kant and Husserl have often been considered in this way, even by their most sympathetic commentators.¹⁷

In conclusione, la fenomenologia, secondo Carr, non prende posizione sulla controversia tra idealismo e realismo, né prepara il terreno per una futura metafisica che dovrebbe incaricarsi di farlo¹⁸. Essa semplicemente non si occupa dell'essere del mondo, ma soltanto del senso che il mondo ha per noi in quanto oggetto, senza precludere che esso possa essere altro o più di ciò che è dato a noi¹⁹.

Certo, qualora la lettura proposta da Carr fosse condivisibile si potrebbe affermare in piena tranquillità che Heidegger e tutti i pensatori che sulla sua scorta hanno creduto di poter liquidare il pensiero di Husserl come un cascame metafisico della modernità, erano del tutto fuori strada. Tuttavia, forza è riconoscere che lo Husserl di Carr, letto a partire da un'opposizione tra un punto di vista oggettivo sul mondo e un punto di vista soggettivo, "nella prima persona", come si ama dire oggi, che sarebbe poi quello fenomenologico-trascendentale, assomiglia più a un filosofo

¹³ Ivi, p. 84.

¹⁴ Ivi, p. 91. Si tratta, anche in questo caso, di un'affermazione molto discutibile che però non sarà possibile esaminare in questa sede.

¹⁵ «That is, as subject of its own intentionality, this subject can be seen as the *source*, not, of course, of the existence of the world or the things in it, but of their *meaning*, and indeed their status *as* objects and *as* world for a subject». Ivi, pp. 91-92.

¹⁶ Ivi, p. 96.

¹⁷ Ivi, p. 108.

¹⁸ Ivi, p. 102. In questo Zahavi sembra fraintendere la sua posizione, si veda Zahavi (2017), p. 61.

¹⁹ «Transcendental philosophy recognizes that the world may be more than, and other than, its appearance to us». Carr (1999), p. 134.

della mente come Thomas Nagel che al padre della fenomenologia²⁰, e fin troppi aspetti del pensiero di Husserl non si prestano a una tale lettura²¹.

Nel suo ultimo libro, Dan Zahavi²² ha criticato l'interpretazione di Carr in modo convincente. Zahavi riconosce che qualunque discussione del rapporto tra fenomenologia e metafisica è ostacolata dalla polisemia del termine metafisica, e dopo aver elencato un certo numero di alternative tradizionali, dichiara di volersi limitare a considerare la metafisica nel senso di un'indagine sullo statuto ontologico della realtà: «is reality mind-dependent or not, and if yes, in what manner?»²³. Da questo punto, la questione è declinata da Zahavi in modo non dissimile da come la intende Carr. Rispetto alla metafisica considerata in questo senso, la posizione di Zahavi si può riassumere nel modo seguente. La fenomenologia, all'epoca delle *Ricerche Logiche*, vale a dire quando essa è ancora definita come psicologia descrittiva, è improntata a una completa neutralità metafisica. Non rientra, quindi, nella sua finalità pervenire a un chiarimento dello statuto ontologico della realtà, benché essa possa avere ricadute critiche su tale problema, per esempio escludendo una posizione come il fenomenalismo che pretende di risolvere gli oggetti percepiti in costellazioni di dati sensoriali immanenti al soggetto²⁴. Secondo Zahavi, a seguito della svolta trascendentale, Husserl avrebbe mutato atteggiamento. In un breve paragrafo dal titolo *Metafisica e teoria della scienza*²⁵, Zahavi ricorda per sommi capi le considerazioni svolte da Husserl nel § 21 del corso *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* a proposito della metafisica. Poiché il corso risale all'anno 1906/1907 e si situa quindi all'inizio della fase trascendentale del pensiero di Husserl (cosa tra l'altro dimostrata dal fatto che esso contiene una formulazione della riduzione fenomenologica), Zahavi ha ritenuto di poter vedere nelle enunciazioni programmatiche in esso contenute il segno che il rapporto con la metafisica si era modificato rispetto alla fase delle *Ricerche Logiche*. In particolare, Husserl vi stabilisce una distinzione tra la metafisica formale o apriorica, cioè l'ontologia generale della realtà spaziotemporale, e la metafisica materiale o empirica, che si edificherebbe attraverso il lavoro di delucidazione dei risultati delle scienze empiriche²⁶. La parte a posteriori della metafisica, chiamata anche scienza dell'essere in senso ultimo, che Husserl considera come la metafisica in senso pregnante, presuppone sia l'elaborazione della metafisica formale che una teoria della conoscenza sviluppata sul terreno fenomenologico. La soluzione dei problemi della teoria della conoscenza che la fenomenologia rende possibile è quindi una precondizione necessaria per la nascita di una vera metafisica scientifica. Ciò fa dire a Zahavi:

Why is this statement significant? Because whereas Husserl in *Logische Untersuchungen* considered metaphysics to be something that is independent of and unrelated to phenomenology, he now explicitly argues that it presupposes and requires a transcendental phenomenological clarification. To use a pair of concepts employed by Husserl in the much later *Encyclopedia Britannica* article: whereas transcendental phenomenology is *first philosophy*, metaphysics is *second philosophy* [...]. Metaphysics

²⁰ E del resto, Carr stesso istituisce un parallelo piuttosto ardito tra Husserl e l'autore di *The View from Nowhere*: «written in the idiom of contemporary analytic philosophy (as opposed to Wittgenstein's cryptic-aphoristic style), and addressed to its current practitioners, Nagel's book nevertheless raises most of the important issues surrounding transcendental subjectivity and its relation to the empirical subject». Carr (1999), p. 131.

²¹ Ciò non significa non vi possano essere altre strategie per difendere Husserl dalle critiche di Heidegger. Si veda, ad esempio, Majolino (2016).

²² Zahavi (2017).

²³ Ivi, p. 65.

²⁴ Ivi, p. 42.

²⁵ Ivi, pp. 48-50.

²⁶ Hua XXIV, pp. 99-102.

is the 'proper science of reality' (Hua Dok 3-VI/206); it is concerned not with ideal possibilities, but with actuality, and is preceded and enabled by transcendental phenomenology qua eidetic science. But, of course, to say that phenomenology might pave the way for a metaphysics is still different from saying that phenomenology and phenomenological analyses are directly concerned with metaphysics.²⁷

Questo passaggio, il quale contiene importanti elementi su cui sarà necessario ritornare in seguito, deve essere capito nel quadro della critica che Zahavi muove all'interpretazione di Carr e ad altre che vanno nella stessa direzione. Il problema fondamentale è come interpretare la tesi spesso ripetuta, e ribadita da Carr, che l'idealismo trascendentale di Husserl, essendo un idealismo del "senso", non avrebbe alcuna valenza metafisica a riguardo dell'essere stesso del mondo. Zahavi fa giustamente notare come sia davvero difficile considerare la fenomenologia come una disciplina metafisicamente neutra in un'accezione così radicale. Se le cose stessero davvero così, ne seguirebbe che l'idealismo trascendentale sarebbe compatibile con qualunque metafisica, «[...] including eliminativism, metaphysical realism, or subjective idealism»²⁸. Zahavi ha gioco facile a mostrare che l'idealismo trascendentale di Husserl è concepito per fornire una risposta allo scetticismo globale e che la correlazione tra il soggetto trascendentale e il mondo rende inimmaginabile che il mondo vero sia un altro rispetto a quello dato alla coscienza²⁹. Il senso d'essere del mondo, che per Carr si oppone allo statuto ontologico del mondo, è invece il vero senso che l'essere del mondo ha in sé e per sé, non semplicemente in quanto oggetto per noi. Ne consegue che qualunque realismo metafisico, secondo cui il mondo esiste ed è determinato in sé indipendentemente dal soggetto, è incompatibile con l'idealismo trascendentale³⁰. Zahavi, dunque, riconosce che se è vero che la dipendenza dell'essere della realtà trascendente dall'essere della coscienza trascendentale non va intesa secondo le categorie classiche della metafisica, quale la relazione di una sostanza ai suoi modi, o di Dio alle sue creazioni, per Husserl l'essere del mondo non è pensabile senza il soggetto trascendentale. E in effetti, Zahavi cita diversi passi assai noti dell'opera di Husserl nei quali si asserisce che l'esistenza stessa del mondo non è concepibile senza l'esistenza di fatto di un soggetto che lo esperisca³¹, alla luce dei quali le interpretazioni "deflazioniste" alla Carr risultano assai difficili da difendere. Zahavi conclude nel mondo seguente:

Phenomenology investigates not merely how different types of objects are meant, but also whether the reality of these objects is mind-dependent or not. In its exploration of the phenomena, transcendental phenomenology cannot permit itself to remain neutral or indifferent regarding the relation between phenomena and reality. By having to take a stand in that relationship, phenomenology by necessity has metaphysical implications.³²

Come si è detto, l'impostazione che Zahavi adotta è sostanzialmente corretta e le critiche che muove a Carr e agli interpreti che cercano di minimizzare il significato ontologico della fenomenologia sono del tutto condivisibili. Tuttavia, il suo resoconto del rapporto tra fenomenologia e metafisica, nonché dell'evoluzione di tale rapporto a partire dalle *Ricerche*

²⁷ Ivi, pp. 49-50.

²⁸ Ivi, p. 64.

²⁹ Ivi, pp. 70-71.

³⁰ Ivi, p. 73.

³¹ Ivi, p. 71. Si veda, per esempio, Hua XXXVI, p. 78, p. 156, p. 119 e p. 121.

³² Ivi, p. 206.

Logiche suscita, a sua volta, una serie d'interrogativi che è necessario prendere in considerazione³³.

Innanzitutto, come si è visto, Zahavi nella sua indagine sui rapporti tra fenomenologia e metafisica non ha tratto il significato della parola metafisica dall'opera stessa di Husserl, bensì ha scelto uno dei significati che sono stati tradizionalmente attribuiti a questo termine, ossia quello secondo il quale la metafisica è la disciplina che si occupa dello statuto ontologico della realtà in relazione alla mente e valuta diverse tesi su tale relazione, quali l'idealismo e il realismo. Ciononostante, come si è detto, egli ha dato risalto al corso del 1906/1907 precisamente in quanto Husserl vi afferma che il compito della teoria fenomenologica della conoscenza è di rendere possibile la nascita di una metafisica veramente scientifica, e ha visto in ciò il segno che l'atteggiamento di Husserl nei confronti della metafisica era venuto a modificarsi rispetto all'epoca delle *Ricerche Logiche*. Il problema è, però, che ciò che Husserl considera come metafisica in senso autentico o pregnante in quel corso (e in molti altri testi) è la scienza ultima della realtà di fatto, edificata a partire dai risultati delle scienze empiriche, e non la presa di posizione sul problema della dipendenza della realtà dalla mente. Zahavi non riflette sulla differenza tra questi due usi. Husserl chiama metafisica in senso autentico proprio la scienza ultima della realtà di fatto, una scienza, cioè, i cui enunciati sono asserzioni su ciò che di fatto esiste e non sulla verità o falsità del realismo e dell'idealismo. Riflettere sui diversi sensi in cui Husserl utilizza il termine "metafisica" esige, tuttavia, che si risponda prima di tutto a una domanda che riguarda l'evoluzione del pensiero di Husserl. Siamo davvero convinti che la dipendenza della metafisica come scienza ultima della realtà di fatto dalla teoria della conoscenza sia una novità nel pensiero di Husserl che emerge con la svolta trascendentale negli anni seguenti alla pubblicazione delle *Ricerche Logiche*? Non è forse più probabile che tale svolta abbia permesso di articolare un rapporto che era già in questione nelle opere precedenti di Husserl?

3. *Metafisica e teoria della conoscenza fenomenologica prima delle Ricerche Logiche*

La situazione culturale e filosofica in cui Husserl si trova immerso fin dalla giovinezza è segnata dallo sviluppo impetuoso della ricerca scientifica in tutti i campi del sapere. Verso la fine dell'ottocento sembravano ormai lontani gli anni in cui l'idealismo tedesco aveva tentato di rivaleggiare con le scienze empiriche sul loro stesso terreno, e buona parte degli sforzi della filosofia del tempo avevano luogo in nome di un ritorno alla teoria della conoscenza di Kant o seguivano l'una o l'altra delle varie tendenze positivistiche allora in voga. Questa certamente appariva essere la situazione allo stesso Husserl, che osservava con preoccupazione la diffusa condanna dell'idea stessa di metafisica, come si evince dalla parte pervenutaci della lezione *Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik* del 1898/1899, che ha un'importanza fondamentale per ricostruire l'atteggiamento di Husserl verso la metafisica prima della pubblicazione delle *Ricerche Logiche*³⁴. Di fronte a questa generale sfiducia nella possibilità di affrontare scientificamente gli interrogativi più alti che siano posti all'uomo, ossia quelli che riguardano la natura ultima della realtà, Husserl reagisce vigorosamente riproponendo la

³³ Zahavi aveva già sostenuto posizioni analoghe in una serie di pubblicazioni precedenti. Si veda Zahavi (2001), (2002) e (2010). Si veda inoltre Zahavi, Boucher (2008), p. 505 in cui si afferma: «[...] Husserl, dans les *Logische Untersuchungen* (Ire ed.), pensait que la métaphysique est quelque chose d'indépendant de la phénoménologie et qu'elle est sans lien avec elle».

³⁴ Hua Mat III, p. 232.

necessità che il pensiero si misuri con tali problemi per assolvere ai massimi compiti che la cultura occidentale aveva assegnato alla filosofia. Non è difficile riconoscere come, almeno fin dagli anni novanta dell'Ottocento, le ambizioni filosofiche di Husserl avessero carattere assolutamente universale, e questo nonostante le sue effettive ricerche si orientassero verso temi spesso estremamente specifici, attinenti alla fondazione della matematica e della logica. Il progetto filosofico di Husserl è fin dall'inizio caratterizzato da tre capisaldi che egli non abbandonerà mai negli anni a venire: 1) le scienze positive già sviluppate e "mature" non vanno rinnegate scetticamente, né sostituite con altre forme di sapere, 2) tuttavia, esse realizzano solo incompletamente l'idea di scienza, o, in altri termini, esse soddisfano soltanto limitatamente un genuino interesse teorico verso l'essere, 3) la filosofia è chiamata a superare l'incompletezza delle scienze e integrarle in un sapere più generale e più autenticamente razionale. Lungo tutta la sua carriera filosofica, Husserl ha spesso dato sostanza a questi principi in forma leggermente diversa, rinnovando sia il suo resoconto dell'incompletezza delle scienze, sia l'indicazione di come porvi rimedio, senza che però questa ispirazione di fondo del suo pensiero si alterasse in modo sostanziale. Per quanto riguarda il primo punto, è importante sottolineare che l'incompletezza delle scienze consiste essenzialmente nel fatto che esse accettano acriticamente una serie di presupposti, la cui lista, che pur subisce certe modificazioni sottili nel corso degli anni, comprende però sempre i principi della logica e della matematica, l'esistenza del mondo e la sua struttura generale che include lo spazio il tempo, e la causalità³⁵. A queste assunzioni generali non criticamente scrutinate dalle scienze, si deve poi aggiungere il fatto che le stesse teorie empiriche che esse sviluppano ammettono interpretazioni diverse, in particolare per quanto concerne l'ontologia a esse soggiacente. Anche queste ipotesi particolari andranno perciò chiarite in vista di una razionalizzazione o "filosofizzazione" delle scienze. Ora, fin da prima delle *Ricerche Logiche*, Husserl indica chiaramente che la metafisica ha il compito di occuparsi di queste assunzioni e far sì che la forma di sapere così ottenuta possa dirsi davvero soddisfacente dal punto di vista teorico³⁶. Husserl non dice che la metafisica si esaurisce in questo sforzo teorico, e tutto lascia pensare che già allora egli ritenesse che essa dovesse poi occuparsi anche di questioni ancora più fondamentali, che riguardano l'esistenza di Dio, il senso della vita e della storia e la possibilità della vita dopo la morte. Tuttavia, Husserl, che è persuaso che lo scetticismo circa la possibilità della metafisica debba essere superato, preferisce procedere per gradi e occuparsi in primo luogo di aspetti della metafisica che sono più prossimi al lavoro teorico delle scienze positive.

Se la metafisica deve ambire a inglobare il sapere ancora imperfetto e unilaterale delle scienze superandolo in una scienza autenticamente filosofica, essa lo può fare soltanto ricorrendo a una disciplina più fondamentale che deve stare a monte sia delle scienze positive sia del loro completamento metafisico: tale disciplina è la teoria della conoscenza. Negli scritti che precedono la svolta trascendentale, il rapporto tra teoria della conoscenza e metafisica è oggetto di continue riformulazioni e cambiamenti di terminologia e costituisce uno degli aspetti più tormentati del suo percorso intellettuale³⁷. Tuttavia è possibile rintracciare le tendenze di fondo che sottendono a tale evoluzione e la rendono estremamente coerente. La teoria della conoscenza, per Husserl, è in assoluta generalità la disciplina su cui tutta la filosofia deve fondarsi. Essa deve servire allo scopo di delucidare la natura del conoscere in tutti i suoi ambiti,

³⁵ Una formulazione di questo tipo risale già alla *Logik Vorlesung 1896*. Si veda Hua Mat I, p. 5.

³⁶ *Ibidem*. In modo meno esplicito, questo approccio si può già ravvisare negli scritti sullo spazio del 1892-93. Si veda, per esempio, Hua XXI, p. 265 e pp. 270-71.

³⁷ Mi sia consentito di rimandare a Trizio (2017), pp. 43-63, per un'analisi di questa evoluzione.

inclusi quelli della logica e della matematica, ma, storicamente, è motivata soprattutto dagli enigmi riguardanti la conoscenza del mondo reale. Husserl si spinge fino ad affermare che la teoria della conoscenza deve servire come strumento per l'edificazione della metafisica come scienza:

Wir aber wollen eine Philosophie haben; wir wollen sie uns durch sorgsamste Analyse und Kritik erarbeiten. Nach dem Prinzip, dass nur die vollste Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe eine sichere Erkenntnis ermöglicht, werden wir aller Verschwommenheit und Vieldeutigkeit von vornherein den Krieg erklären. Bis zu den letzten absolut sicheren Fundamenten der Erkenntnis wollen wir graben, um auf sie eine echte und zuverlässige Theorie des Wissens (zu bauen) und damit auch ein sicheres Werkzeug metaphysischer Forschung zu gewinnen.³⁸

Di fatto, secondo Husserl, la storia della filosofia fornisce esempi di come diverse concezioni della conoscenza abbiano l'effetto di produrre interpretazioni contrastanti dell'essere del mondo, e, quindi, convinzioni metafisiche mutualmente esclusive quali l'idealismo, il fenomenalismo, il realismo o il Kantismo³⁹. A questo punto appare già in tutta la sua evidenza un fatto importante per il dibattito ricostruito nel paragrafo precedente: Husserl stesso, fin dall'inizio della sua carriera, utilizza il termine metafisica per indicare le dottrine che si occupano del rapporto tra la coscienza e la realtà. La cosa ovviamente non sorprende affatto, essendo un tal uso conforme a un'accezione del termine metafisica che è assai comune nella filosofia moderna. Più interessante è che rintracciare un tal uso già nel primo periodo della riflessione husserliana permette di seguire l'evoluzione di questa tematica fino alle fasi successive, quando la terminologia di Husserl diventa meno perspicua in vista di un confronto con la tradizione filosofica.

Ritorniamo, però, al punto fondamentale: una diversa concezione della conoscenza determina quale posizione metafisica si assume sul mondo, determina cioè l'interpretazione generale dell'essere del mondo, e ciò senza che siano toccati i risultati particolari delle scienze, i quali, a loro volta, subiranno i mutamenti di segno dettati dalla posizione metafisica prescelta. La teoria fisica, per esempio, non sarà interpretata nello stesso modo da un realista, da un positivista o da un kantiano, qualora pur si accordassero sul suo contenuto. Stanti così le cose, almeno quella parte della metafisica che consiste nel fornire un'interpretazione dell'essere del mondo rispetto al suo rapporto con la coscienza o il soggetto (le suddette convinzioni metafisiche) è così strettamente legata alla teoria della conoscenza che Husserl tende persino a considerare le opinioni fondamentali di quest'ultima come già appartenenti all'ambito della metafisica:

Daraus entspringen nicht bloß erkenntnistheoretische, sondern schon metaphysische Überzeugungen der Art, wie wir sie in der Einleitung berührt haben, die Lehren des Bewusstseinsidealismus und Positivismus, der alle Erkenntnis auf die subjektiven Phänomene einschränkt im Gegensatz zum Realismus, der eine Erkenntnis von transzendenten Wirklichkeiten für möglich und für uns erreichbar anerkennt.⁴⁰

Detto altrimenti, sviluppando una teoria della conoscenza del mondo reale o "esterno", si prende necessariamente anche posizione sulla forma generale del suo essere, cioè sul suo statuto ontologico, per esprimersi nei termini più prossimi a noi (che sono quelli impiegati da Zahavi).

³⁸ Mat III, p. 228.

³⁹ Ivi, pp. 238-240.

⁴⁰ Hua Mat III, p. 255.

Un altro elemento fondamentale che emerge con forza già nella lezione del 1898/1899 è la dipendenza delle scienze empiriche da quello che Husserl chiama la comprensione prescientifica del mondo [*vorwissenschaftliche Weltauffassung*⁴¹] caratteristica dell'uomo naturale⁴², e che rappresenta un'anticipazione di quello che Husserl chiamerà in seguito "l'atteggiamento naturale". Se le scienze positive abbisognano di un'indagine teorica altra rispetto ad esse perché i loro risultati possano ricevere un'interpretazione ultima, ciò è dovuto essenzialmente alla loro dipendenza strutturale dalla concezione generale del mondo che sta alla base della vita prescientifica. Nessuno, durante lo svolgersi della vita naturale, dubita che esista il mondo, che esso si estenda nello spazio e nel tempo, che esso contenga oggetti materiali connessi da relazioni causali, ma anche altre menti etc. Le scienze, nel loro procedere metodico, modificano certo a poco a poco la nostra concezione del mondo, ma non mettono mai in discussione questo schema di base. Pertanto, se la metafisica deve completare le scienze superando la loro accettazione acritica della concezione naturale del mondo, e se essa può farlo soltanto addossandosi alla teoria della conoscenza, sarà necessario che la teoria della conoscenza si astenga dal fare alcuna assunzione di carattere metafisico e, in particolare, si astenga dall'assumere come valida tale precomprensione del mondo. Così, si capisce perché Husserl mostri d'interpretare fin da principio in modo particolarmente radicale il carattere fondante della teoria della conoscenza. Egli, infatti, ne esige la *totale assenza di presupposti metafisici*: il conoscere in quanto tale non deve essere tematizzato in relazione a presupposti che riguardano la struttura della realtà. Per chi sa leggere, tale richiesta anticipa precisamente la sospensione dell'atteggiamento naturale che sarà richiesta dalla fenomenologia trascendentale. Inoltre, essa è anche alla base delle analisi di "psicologia descrittiva" che si trovano nelle *Ricerche Logiche*.

Quanto visto finora ci permette di criticare la tesi di Zahavi, secondo cui la svolta trascendentale di Husserl avrebbe comportato il passaggio da una fenomenologia senza rapporto con la metafisica a una fenomenologia avente anche delle ripercussioni metafisiche. In realtà, come si appena visto, già negli anni precedenti alle *Ricerche Logiche*, Husserl era pervenuto alle conclusioni seguenti: 1) il fine ultimo dell'attività filosofica consiste nell'addivenire a una conoscenza scientifica della realtà che includa, secondo modalità ovviamente da decidersi in seguito, tutte le questioni più fondamentali su cui il pensiero metafisico si è interrogato; 2) fra di esse vi è il problema dell'interpretazione dell'essere della realtà sulla base di quelle posizioni metafisiche che la situano rispetto al soggetto; 3) tale interpretazione dell'essere della realtà si decide sul terreno della teoria della conoscenza, la quale deve essere svolta secondo il principio dell'assenza di presupposti metafisici; 4) la teoria della conoscenza è a sua volta assorbita dall'analisi dei vissuti di coscienza, ossia della fenomenologia. Pertanto, quando Husserl, all'inizio delle *Ricerche Logiche*, proclama che il problema stesso dell'esistenza del mondo, in quanto metafisico, deve restare estraneo all'ambito d'indagine prescelto, egli vuole soltanto mettere in chiaro che l'ipotesi dell'esistenza del mondo riceverà il suo senso, la sua interpretazione correttamente vagliata, soltanto a partire da una teoria della conoscenza sviluppata sul terreno di una psicologia descrittiva scevra da presupposti metafisici. Che una tale psicologia descrittiva priva di presupposti metafisici sia concepibile è ciò che Husserl riconoscerà ben presto come assurdo (nel 1903 per l'esattezza), quando egli stesso ricuserà con forza l'idea che una dottrina dell'essenza dei vissuti di coscienza concepiti come appartenenti a un soggetto psicologico possa essere il terreno legittimo su cui assolvere ai compiti della teoria della conoscenza.

⁴¹ Ivi, p. 251.

⁴² Ivi, p. 241.

4. Teoria fenomenologica della conoscenza e senso dell'essere

L'insistenza sul nesso tra teoria della conoscenza e metafisica che riscontriamo nei testi husserliani degli anni precedenti alla pubblicazione delle *Ricerche Logiche* non autorizza a pensare che Husserl attribuisse senz'altro alla teoria della conoscenza il compito di *scegliere* tra le dottrine metafisiche classiche quali il realismo e l'idealismo. Neppure i testi più giovanili lasciano intendere chiaramente che le cose stiano così, sebbene non ci sia alcuna esplicita affermazione in senso contrario. Husserl, seguendo una strategia espositiva volta a mostrare non soltanto che le scienze positive sono incomplete, ma anche che nessun progresso compiuto sul loro terreno di ricerca può redimerle da tale incompletezza, pare piuttosto evocare l'esistenza d'interpretazioni metafisiche contrapposte dell'essere del mondo, quali il realismo e l'idealismo, al fine di convincere il lettore della necessità di una ricerca che faccia proprio quanto di filosoficamente cogente tali posizioni si sforzavano di caratterizzare. Si tratta di mostrare l'esistenza di una lacuna piuttosto che elencare tutti i possibili materiali che potrebbero colmarla.

Ciò che è fuor di dubbio, ad ogni modo, è che mentre si consuma il passaggio verso la fenomenologia trascendentale (così come anche negli anni seguenti), Husserl considera tutte le posizioni metafisiche classiche sul rapporto tra coscienza e mondo come letteralmente insensate. Sottolinearlo è importante per comprendere in che senso la fenomenologia trascendentale erediti, per così dire, la funzione metafisica della teoria della conoscenza quale Husserl la concepiva già prima delle *Ricerche Logiche*, senza però che essa s'impegni nello stesso gioco che aveva caratterizzato la metafisica moderna fino a Kant incluso. A questo proposito, un testo del 1905 (*Urteilstheorie Vorlesung 1905*⁴³) contiene delle indicazioni estremamente preziose. In esso Husserl introduce una serie di definizioni estremamente chiare, le quali, per quanto non siano destinate ad avere fortuna nelle sue opere seguenti, gettano luce su una sorta di ponte nascosto che congiunge la prima fase del pensiero di Husserl a quella propriamente trascendentale.

Husserl vi introduce una nozione di *metafisica formale* che non combacia con quella presentata soltanto un anno dopo, nelle lezioni del 1905/1906 (e già menzionata al § 3):

Die reine Logik und Erkenntnistheorie ist, so könnten wir geradezu sagen, formale Metaphysik, sofern sie unter Abstraktion von den Besonderheiten, in denen sich Sein in den bestimmten Wissenschaften darstellt, die zur Idee des Seins überhaupt gehörigen Formen und Gesetzmäßigkeiten erforscht und dabei den letzten Sinn des Seins und der zugehörigen Korrelationen zu Bedeutung und Denken zur Klarheit bringt. Die materiale Metaphysik aber stellt aufgrund der Erkenntnistheorie fest, was nun faktisch ist und wie es ist; sie fragt nicht bloß, was zum Sein überhaupt und als solchem wesentlich ist, sondern als was das *de facto* Seiende nach den jeweiligen Ergebnissen der bestimmten Seinswissenschaften zu gelten hat.⁴⁴

Ist Metaphysik die Wissenschaft von dem real Seienden im wahren und letzten Sinn, so ist die Erkenntnistheorie die Vorbedingung der Metaphysik. Die Erkenntnistheorie ist formale Seinswissenschaft, sofern sie vom Sein, wie es sich faktisch in der Seinsforschung der bestimmten Wissenschaften darstellt, absieht und das Sein überhaupt seinem wesentlichen Sinn gemäß erforscht.⁴⁵

La metafisica formale o dottrina formale dell'essere si occupa di determinare in assoluta generalità i caratteri dell'essere reale. Ad essa appartiene la logica formale in quanto *mathesis*

⁴³ Hua Mat V.

⁴⁴ Ivi, pp. 29-30.

⁴⁵ Ivi, p. 41.

universalis, poiché questa stabilisce leggi valide per ogni oggetto possibile e a priori rispetto a qualunque scienza particolare dell'essere; ma ad essa appartiene anche la teoria della conoscenza, in quanto essa determina il senso d'essere della realtà, di nuovo in assoluta generalità. Se si considera che la teoria della conoscenza è fondata su quella che Husserl qui chiama "fenomenologia della conoscenza"⁴⁶, si evince che Husserl, nel 1905, giunge a considerare la fenomenologia come il terreno d'indagine di problemi appartenenti a un ambito che egli stesso chiama "metafisica formale". Questo fatto indica che Husserl, ora, vede con maggior chiarezza che non si tratta di scegliere tra le posizioni metafisiche classiche, bensì di sostituire tutte le interpretazioni errate dell'essere che esse proponevano con lo studio del senso dell'essere della realtà così come esso si annuncia nelle sintesi coscienziali. Nelle opere più tarde, quale la *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Husserl spiegherà in dettaglio come la totalità delle posizioni metafisiche moderne fossero influenzate da pregiudizi oggettivisti che rendevano impossibile una corretta comprensione dell'essere del mondo. La stessa nozione di sostanza appartiene, in quanto "sostruzione" metafisica⁴⁷, al novero delle nozioni oggettivistiche che vanno abbandonate. Pertanto, si comprende bene che l'assoluto fenomenologico delle *Idee* non sia una sostanza e che il suo rapporto con il mondo non possa essere capito alla luce di nozioni metafisiche classiche: la fenomenologia fa giustizia di quel tipo di concetti. Essa, attraverso la teoria della costituzione, rende conto di come l'essere di ogni categoria di oggetti si costituisca nella coscienza trascendentale; descrive cosa voglia dire essere per tali oggetti, cioè che senso abbia il loro essere⁴⁸.

Ciò che ha reso difficile riconoscere che la fenomenologia trascendentale (e prima di essa la "psicologia descrittiva" delle *Ricerche Logiche*) aveva lo scopo di occupare lo spazio tematico di quella parte della metafisica classica che si era interrogata sullo statuto ontologico del mondo, ridefinendola appropriatamente e superandone le aporie, è proprio il fatto che Husserl smise subito di descrivere la teoria fenomenologica della conoscenza come metafisica formale, e, dopo qualche esitazione, confinò l'uso del termine metafisica alla metafisica empirica o materiale, cioè alle scienze di fatto fondate fenomenologicamente e, sempre più spesso negli anni ancora successivi, alla riflessione sul Dio, sul senso del mondo, della vita e della morte⁴⁹.

5. Conclusioni

I tentativi à la Carr di svalutare le valenze metafisiche della fenomenologia vanno incontro alle difficoltà che sono state sottolineate da Zahavi. L'interpretazione di Zahavi mostra tuttavia il fianco a due critiche. La prima è stata esplicitamente indicata nel § 3, mentre la seconda attende ancora di essere formulata.

In primo luogo, come si è visto nel § 3, non si può affermare che vi sia una cesura netta tra una fenomenologia pre-trascendentale che sarebbe senza rapporto con la metafisica (intesa come

⁴⁶ Ivi, p. 42.

⁴⁷ Per questa nozione, si veda Hua VII, p. 35.

⁴⁸ La polemica contra la metafisica ingenua basata su "sostruzioni" è costante nell'opera di Husserl. Si veda, a titolo di esempio, come Husserl cerchi di liberare la psicologia dall'uso di tali costruzioni e di renderla una scienza autentica, basata sull'esperienza (Hua IX, p. 193). Più in generale, le ricostruzioni della storia della filosofia moderna che si trovano nel primo volume di *Filosofia Prima* (Hua VII) e nella seconda sezione della *Crisi*, denunciano precisamente il modo in cui la via per la formulazione di un razionalismo rigoroso sia stata sbarrata, da Cartesio in poi, proprio dalle dottrine metafisiche di stampo oggettivistico. Nel § 64 delle *Meditazioni Cartesiane* poi, si trova la celebre affermazione secondo cui la fenomenologia si oppone soltanto alla metafisica ingenua che opera con assurde cose in sé, ma non alla metafisica in generale (Hua I, p. 182).

⁴⁹ Si veda Bernet, Kern, Marbach, (1992), pp. 296-299.

indagine sullo statuto ontologico del mondo) e una fenomenologia trascendentale che invece avrebbe ricadute metafisiche. Fin da prima delle *Ricerche Logiche*, Husserl riconosceva che l'interpretazione dell'essere del mondo era determinata dalla teoria della conoscenza, la quale doveva essere sviluppata sul terreno dell'analisi descrittiva dei vissuti di coscienza, cioè sul terreno della fenomenologia. Inoltre, egli affermava espressamente che la teoria della conoscenza doveva servire come strumento anche per svolgere questo ruolo "interpretativo". Certo, il rapporto tra fenomenologia e metafisica non rimase immutato col passaggio all'approccio trascendentale. Soltanto allorché Husserl comprese a fondo il significato della costituzione del mondo nella soggettività trascendentale, si aprì la possibilità di liberarsi, in nome dell'idealismo trascendentale, di tutte le posizioni metafisiche classiche. Fino a quel momento, il rapporto tra la fenomenologia e tali posizioni metafisiche, per quanto importanti ne fossero l'esistenza e il significato, restava essenzialmente allo stadio programmatico.

In secondo luogo, sulla scorta delle analisi fin qui svolte, appare legittimo dubitare che sia possibile, come fa Zahavi, valutare il rapporto tra fenomenologia e metafisica definendo astrattamente quest'ultima come l'indagine volta a stabilire se la realtà "dipende dalla mente o meno". Questa formulazione, se presa alla lettera, si adatta certo a descrivere, per esempio, la differenza tra la filosofia di Locke e quella di Berkeley, e, quando si sia avuto cura di rimpiazzare la parola "mente" con la parola "coscienza", essa può anche corrispondere alle considerazioni che Husserl svolgeva nella fase iniziale del suo pensiero. Tuttavia, essa non può essere semplicemente applicata alla fenomenologia trascendentale, precisamente perché la coscienza trascendentale non è una mente da cui il mondo dipenderebbe, ma l'assoluto in cui il mondo si costituisce in quanto unità di senso. Neppure è possibile, come fa Zahavi, affermare che la fenomenologia trascendentale si occupi di capire se la realtà degli oggetti sia indipendente dalla mente o no; perché ogni oggetto non è altro che un'unità di senso nella coscienza trascendentale e, come tale, non potrebbe esistere senza quest'ultima.

Tutto ciò può essere inteso più chiaramente sulla base delle considerazioni seguenti. Se, da un lato, l'interpretazione deflazionista di Carr si trova ancor più a mal partito di fronte alle affermazioni di Husserl che sono state riportate nel § 4, secondo le quali la teoria della conoscenza fenomenologica basata sull'analisi dei vissuti di coscienza è essa stessa una parte della metafisica formale, non bisogna però dimenticare che proprio questa presa d'atto consentiva alla fenomenologia di affrancarsi dal linguaggio della metafisica moderna dominato dai termini contrapposti di mente e mondo. Husserl si rese conto che alle interpretazioni erranee dell'essere del mondo basate su nozioni oggettiviste quali quelle di sostanza mentale o materiale, o quale l'idea di una mente definita come una sfera interna contrapposta a un mondo esterno, si deve sostituire una filosofia autenticamente trascendentale, anti-oggettivista, che descrive il senso dell'essere del mondo sulla base di categorie puramente fenomenologiche come l'immanenza e la trascendenza. Certo, contro le conclusioni di Carr, l'idealismo trascendentale assomiglia per un verso all'idealismo metafisico classico, perché afferma che il mondo non potrebbe esistere senza coscienza, e per un altro, al realismo, perché, come Husserl amava ripetere, non sottrae nulla alla realtà oggettiva del mondo; ma sarebbe errato considerarlo come una semplice variante delle posizioni metafisiche del passato.

Probabilmente, considerazioni di questo tipo stanno alla base della decisione da parte di Husserl di lasciar cadere l'uso del termine "metafisica" in relazione alla teoria fenomenologica della conoscenza. Come è noto, e come si è già avuto modo di ricordare, Husserl conservò ancora per molti anni l'uso del termine "metafisica" per il completamento filosofico delle scienze di fatto, cioè per scienze che, a differenza della fenomenologia, non si occupano di pure

possibilità d'essere; ma questo senso non è quello scelto da Zahavi nei suoi lavori, e una sua disanima esaustiva richiederebbe ulteriori analisi. In conclusione, ritroviamo l'idea che ha guidato questo lavoro fin dall'inizio, e cioè che un pensiero quale quello di Husserl merita la nostra attenzione più per il modo in cui trasforma le categorie filosofiche classiche, che per come si presta a essere descritto grazie a esse.

Bibliografia

Husserl, E. *Gesammelte Werke*.

Hua, I (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, L'Aia.

Hua, III/1 (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Erstes Buch)*, Martinus Nijhoff, L'Aia, trad. it. a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino.

Hua, VI (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, L'Aia.

Hua, VII (1956), *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Martinus Nijhoff, L'Aia.

Hua, IX (1968), *Phänomenologische Psychologie*, Martinus Nijhoff, L'Aia.

Hua, XXI (1983), *Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901)*, Martinus Nijhoff, L'Aia.

Hua, XXIV (1984), *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen (1906-1907)*, Martinus Nijhoff, L'Aia.

Hua, XXXVI (2003), *Transzendentaler Idealismus: Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Hua, Mat I (2001), *Logik Vorlesung (1896)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Hua, Mat III (2001), *Allgemeine Erkenntnistheorie (1902-1903)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Hua, Mat V (2002), *Urteilstheorie Vorlesung (1905)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Bancalari, S. (2010), "Eidos versus intersoggettività: una prospettiva husserliana sull'impossibile", *Archivio di Filosofia*, vol. 78, n. 1, pp. 229-238.

Bernet, R. (1982), "Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence", *Research in Phenomenology*, vol. 12, pp. 85-112.

Bernet, R.-Kern, I.-Marbach, E. (1992), *Edmund Husserl*, trad. it. a cura di C. La Rocca, Il Mulino, Bologna.

Carr, D. (1999), *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford University Press, Oxford.

Crowell, S. (2001), *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Northwestern University Press, Evanston.

De Santis, D. (2018), "'Metaphysische Ergebnisse': Phenomenology and Metaphysics in Edmund Husserl's *Cartesianische Meditationes* (§60). Attempt at Commentary", *Husserl Studies*, vol. 34, n. 1, pp. 63-83.

Gadamer, H.-G. (1994), *Il movimento fenomenologico*, trad. it. a cura di C. Senigaglia, Laterza, Roma-Bari.

Ghigi, N. (2002), "La problematica della metafisica nella fenomenologia di Husserl", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 94, n. 3, pp. 425-439.

- Ghigi, N. (2007), *La metafisica in Edmund Husserl*, Franco Angeli, Milano.
- Gratton, P. (2014), *Speculative Realism*, Bloomsbury, Londra e New York.
- Heidegger, M. (1979), *Prolegomena zur Geschichte der Zeitsbegriff*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Kern, I. (1964), *Husserl und Kant*, Martinus Nijhoff, L'Aia.
- Landgrebe, L. (1949), "Phenomenology and Metaphysics", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 10, n. 2, pp. 197-205.
- Majolino, C. (2016), "Until the End of the World: Eidetic Variation and Absolute Being of Consciousness – A Reconsideration", *Research in Phenomenology*, vol. 46, n. 2, pp. 157-183.
- Marbach, E. (2010), "Is There a Metaphysics of Consciousness Without a Phenomenology of Consciousness? Some Thoughts Derived from Husserl's Philosophical Phenomenology", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 67, pp. 141-154.
- Moran, D. (2005), *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, Polity Press, Cambridge.
- Tengelyi, L. (2014), *Welt und Unendlichkeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Trizio, E. (2016), "What is the Crisis of Western Sciences?", *Husserl Studies*, vol. 32, n. 3, pp. 191-211.
- Trizio, E. (2017), "Husserl's Early Concept of Metaphysics as the Ultimate Science of Reality", *Phainomenon*, vol. 26, pp. 37-68.
- Trizio, E. (2018), "The Telos of Consciousness and the Telos of World History", *Humana.Mente*, in corso di pubblicazione.
- Volpi, F. (1997), *La metafisica rimossa*, in AA.VV, *Metafisica il mondo nascosto*, Laterza, Roma-Bari, pp. 167-196.
- Zahavi, D. (2001), "À propos de la neutralité métaphysique des *Recherches logiques*", *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 99, n. 4, pp. 715-736.
- Zahavi, D. (2002), "Transcendental Subjectivity and Metaphysics", *Husserl Studies*, vol. 25, pp. 103-116.
- Zahavi, D. (2010), *Husserl and the 'Absolute'*, in Ierna, C.-Jacobs, H.-Mattens, F. (Eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, Springer, Dordrecht, pp. 71-92.
- Zahavi, D. (2017), *Husserl's Legacy*, Oxford University Press, Oxford.
- Zahavi, D.-Boucher, D. (2008), "Phénoménologie et Métaphysique", *Les Etudes philosophiques*, vol. 4, pp. 499-517.

Abstract

Recently, a number of publications (e.g. Tengelyi 2014, Zahavi 2017) have renewed the interest for the relation between phenomenology and metaphysics. This issue appears crucial both for understanding Husserl's thought *per se*, and for a systematic appraisal of its relations with post-Husserlian phenomenology as well as with contemporary analytic debates about metaphysics. In this paper, I will argue that, contrary to what Zahavi and other have claimed, metaphysical interests played an essential role even before the *Logical Investigations* and that, by acknowledging it, we can better appreciate the metaphysical implications of Husserl's later transcendental idealism. This conclusion will rest on 1) a careful investigation of Husserl's own different notions of *metaphysics* and 2) an analysis of his views about the relations between metaphysics and the theory of knowledge.

Keywords: Phenomenology, Metaphysics, Theory of Knowledge, Husserl, Transcendental Idealism