

KANT-HUSSERL E IL PROBLEMA ONTOLOGICO

di Irene Angela Bianchi

La questione

In quanto esseri umani, siamo portatori sani della “presunzione di sapere” che caratterizza, necessariamente ed essenzialmente, l’uomo nel suo tentativo di orientarsi nel mondo.

L’obiettivo che così si manifesta è quindi quello di cogliere il senso della realtà (che è sempre una “realtà per noi”); a tal fine dobbiamo possedere gli strumenti che ci consentono di cogliere tale “realtà”. Si delinea così una questione capitale ovvero il problema della conoscenza e questo non perché tutto si risolva nel conoscere ma perché esso è lo strumento fondamentale per comprendere come sono fatte le cose.

«Del tutto ovvia, per il pensiero naturale, è la possibilità della conoscenza» scrive Edmund Husserl all’inizio del ’900, ma sottolinea anche come con lo “svegliarsi” di una riflessione legata all’atteggiamento filosofico il rapporto tra la conoscenza e il suo oggetto diventi molto difficoltoso e assolutamente non scontato, anche perché: «nella conoscenza è data la natura ma anche l’umanità coi suoi vincoli sociali e con le sue realizzazioni culturali»¹.

L’ontologia husserliana diventerà, come vedremo, un monito alla “presunzione di sapere” obbligandoci a prendere in esame il “senso” stesso del sapere e della “verità”.

Il punto è l’esplorazione del senso ultimo della validità della conoscenza attraverso un ritorno alle origini, in altre parole le “cose stesse” e, lavorando principalmente come ricerca del “senso”, l’ontologia si presenta come il terreno privilegiato d’azione in quanto risponde alla domanda sul “che cos’è?”.

Husserl, lascia il cosiddetto “livello naturale” per rispondere alle questioni del “senso delle cose stesse” che non può essere scervo dalla domanda anche su chi ne ricerca il senso e lo fa, come vedremo, attraverso un’esplorazione fenomenologico-trascendentale della costituzione dell’elemento soggettivo, in altre parole, mentre la “logica pura” indaga il contenuto oggettivo della conoscenza idealmente possibile la fenomenologia analizza le condizioni ideali soggettive che rendono capaci gli esseri pensanti di compiere tutte le specie d’atti nei quali si realizza la conoscenza teoretica².

Per arrivare dove? L’uomo è l’apertura all’interrogazione ontologica e questo ci porta a guardare all’essere vivente, in verità ad ogni vivente, come un’unità di essere ed ente non scindibili. La vita è necessariamente attraversata dall’essere, e l’essere se così vogliamo dire, non può fare a meno della vita, quindi si pone certo la domanda sull’essere ma insieme anche che cosa sia la vita.

Qualunque elemento ideale, direbbe Husserl, è un “oggetto”. Anche solo per immaginare una qualunque forma di vita dobbiamo per lo meno aver l’idea di vita e d’esistenza. L’esistenza come la non-esistenza non è un predicato tectico di un *Sinn* noematico, ovvero un predicato che è puramente la “posizione” di una cosa; esso non si aggiunge come si aggiunge un concetto ad un concetto di una cosa. Per Husserl il concetto di essere è il concetto più indeterminato e solo la fenomenologia costitutiva consente di chiarirne il “senso”. L’essere non è nulla di percepibile eppure è coglibile e la modalità di coglimento dell’essere è l’intuizione categoriale³.

Anticipiamo affermando che solo tramite la fenomenologia costitutiva è possibile compiere il passaggio dall’ontologia formale e quella “reale” che si struttura nelle ontologie regionali⁴, ovvero l’ontologia dei tipi ultimi di realtà reciprocamente non riducibili⁵.

Ci basiamo quindi su di un’ipotesi di esistenza di dati non empirici di realtà, vedremo poi cosa si debba intendere con “realtà”, dato che la fenomenologia non prende posizione rispetto alla realtà assoluta e l’*a priori* fenomenologico è il punto sorgivo della stessa ontologia.

Interrogandosi sulle questioni ultime si giungerà ad una “ontologia universale”, ovvero ad una fenomenologia eidetica trascendentale, ad una “Filosofia prima” una metafisica di genere nuovo che abita costitutivamente la fenomenologia in quanto la sollecita e né ridelinea *Immer wieder* il margine⁶. “Non cose dietro le cose” quindi, ma la ricerca dell’originario, l’apparire stesso delle cose, la stessa fenomenicità, perché è proprio nel fenomeno che va cercato l’assoluto ovvero il fondamento.

È il problema dell’irrazionalità del trascendentale (che unisce Kant ad Husserl), del *Faktum* ovvero del qualcosa piuttosto che il nulla. Sarà nel “Fenomeno” quindi che incontreremo l’essere, quello che io chiamo ora *Trascendentale primo* in senso fenomenologico.

6

Precisazioni aristoteliche

Colui che porta il problema da un piano logico-epistemologico, idealistico-platonico, al piano dell’esperienza, al concreto della conoscenza comune e del sapere umano, dal quale la filosofia non deve evadere, è Aristotele. Egli pone il problema dell’essere, annunciato da Platone, sul piano dell’esperienza ossia su di un piano “realistico” dove la filosofia si coniuga al sapere umano. Da qui l’“essere parmenideo” prende un carattere esistenziale e sarà l’ente ad essere l’oggetto privilegiato dell’indagine sulla conoscenza. L’ente in quanto esistente, un ente che nella sua universalità si pone all’inizio della distinzione tra ente corporeo (matematica, geometria ecc...) e non-corporeo (ontologia, teologia).

In verità tutta la metafisica aristotelica ha un carattere “realistico”, tramite il quale noi pensiamo alla stessa come “una scienza dell’essere” ovvero un’ontologia *ante litteram*, una scienza che Aristotele rivendica nella sua universalità.

Considerare l’ente in quanto ente è considerare l’ente universale ovvero prima che nasca la differenziazione tra enti corporei e non-corporei. A seconda se

si consideri la matematica e la geometria, in riferimento all'estensione, o si consideri l'aspetto onto-teologico, dove ente e materia saranno separati⁷, ontologia può essere metafisica quindi, cioè la scienza che verte sulle cause supreme e sui principî primi, altrimenti detto un interrogarsi sul perché ultimo di tutte le cose e conseguentemente un interrogarsi sull'essere in quanto essere, sui "caratteri fondamentali"; su ciò che ogni essere ha e non può non avere. Caratteri necessari presenti in tutte le forme e in tutti i modi. Ciò significa che ci sono "determinazioni particolari" dell'essere, e se è così vuol dire che possiamo avere una "scienza" di tutto questo, una "scienza prima", che precede tutte le altre, così come l'essere precederebbe e condizionerebbe ogni altro principio. Studiare l'essere significa quindi studiarne i suoi molteplici significati.

Ma l'oggetto di vera e propria conoscenza è l'ente, ovvero la sostanza⁸, o anche "necessità d'essere", l'*ousia*, regolata dal principio di non-contraddizione, un assioma, un'evidenza, come lo è l'essere uomo, essere animale, ecc... Il principio di non-contraddizione è quindi evidente e consente ad Aristotele di delimitare e di riconoscere l'essere sostanziale; infatti se negassimo la sostanza, ne negheremmo insieme anche il significato e anche l'esistenza. L'essere diviene così una necessità all'esistenza stessa: ciò sottolinea il carattere realistico della metafisica aristotelica, là dove l'ontologia sembra essere uguale a "scienza di ciò che è in quanto è", terreno originario, unitario, condizione necessaria di ogni possibile scienza quindi spazio trascendentale eidetico soggettivo ed oggettivo insieme.

7

Dalla parte di Kant

Con Aristotele abbiamo appreso e precisato i termini della questione. Kant riprende il problema posto da Aristotele in riferimento all'ontologia, ma egli desidera sottolinearne più il carattere gnoseologico che quello logico, ciò che li differenzia e li distanzia inesorabilmente, sempre in riferimento al problema della conoscenza, è l'apparire nella filosofia kantiana di quel particolare concetto che è il "noumeno", ovvero la "cosa in sé"⁹.

Ora l'oggetto concreto del conoscere è dato dall'atto della percezione sensibile, e conoscere è sintesi di senso ed intelletto. Non possiamo infatti dire di avere un'esperienza ma di fare un'esperienza. L'esperienza è un fatto e l'atto dell'esperire, o meglio l'atto in sé, divide e insieme compara Aristotele con Kant; infatti è tramite l'atto, l'azione, che esco dal puro possibile, dal congelante formalismo, una decisione ontologico-vitale che nella *Metafisica* aristotelica, libro XII, diventa al suo massimo "atto puro", originario. Kant si fermerà all'"lo penso", quale "azione trascendentale", rimanendo così in ambito epistemologico-gnoseologico più che ontologico¹⁰, egli inoltre trasforma le categorie aristoteliche in "forme" mediante le quali lo spirito umano interpreta il mondo dei fenomeni e ne costituisce così la scienza stessa. Ricordiamo che dopo la dissertazione del 1770 dove la scienza è scienza del mondo sensibile ed intelligibile, nella *Critica della ragion pura* il problema esperienza e metafisica viene chiuso a favore dell'esperienza o meglio della scienza del mondo sensibile là dove Kant afferma che non

possiamo “dimostrare” la metafisica¹¹. Successivamente con la *Critica alla ragion pratica* la scienza o meglio l’esperienza lascia spazio allo spirito etico che in quanto libertà non può essere dimostrato tramite di essa, ossia la scienza garantita della *Critica della ragion pura*. Riappare qui la dualità del 1770 in riferimento all’esperienza e alla metafisica, la differenza sostanziale è il ribaltamento di 180 gradi in riferimento alla “vera realtà”; se prima essa era data dall’esperienza, dalla natura, che dava scacco alla metafisica sarà poi lo spirito intelligibile ad avere il sopravvento.

Dicevamo ontologia quale metafisica, la quale costituisce in sistemi tutti i concetti dell’intelletto e i suoi principi, ma solo in quanto essi si riferiscono ad oggetti che possono essere dati dai sensi e posti per mezzo dell’esperienza. Essa è il vestibolo, l’atrio, della metafisica stessa e dato che riguarda il sovransensibile si chiamerà “Filosofia trascendentale” contenente le condizioni e i primi elementi di ogni nostra conoscenza *a priori*. La concezione puramente empirica si disfà rispetto alla riflessione trascendentale e l’esperienza, così come Kant sottolinea, essa è l’elaborazione del dato sensibile da parte della spontaneità intellettuale. La sua possibilità è l’oggetto della filosofia trascendentale, essa poggia su una sintesi secondo concetti dei fenomeni in generale regolata spazio-temporalmente, senza la quale avremmo solo una rapsodia di percezioni; ha dunque a fondamento indici *a priori*.

Ciò che vorrei sottolineare è che l’esperienza non è mai data nella sua totalità, ci si può avvicinare ad essa ma mai per intero e diventa così una “necessaria approssimazione”. Inoltre il termine “possibile” porta un suo valore preciso ovvero ciò che è possibile deve contenere, per essere tale, oltre alla pura formalità logica, ovvero la “non-contraddizione”, un’esistenza (un dato) che non può essere ridotto a puro e semplice predicato logico, infatti come sottolinea Kant, sempre nella *Critica della ragione pura*¹², se il concetto di possibile fosse definito solo per via “puramente logica” si otterrebbe solo un tautologia, una ripetizione del “definendo nel definente”. Possibile è dunque ciò che può esistere e può anche non esistere? Solo con un riferimento al tempo il concetto di possibile si riempie di “significato”; e la possibilità di ogni intuizione sottostà alle condizioni formali dello spazio e del tempo. Lo “schema della possibilità” è quindi l’accordo tra la sintesi di diverse rappresentazioni e le condizioni del tempo in generale, esso è perciò la determinazione della rappresentazione di una “cosa” in qualche tempo.

La filosofia si deve riferire al “reale”, così come già Aristotele mise in risalto, e questo “reale” per Kant è l’esperienza. Quindi l’esperienza come aspetto reale di ogni possibilità fondante, e il possibile, in quanto possibile, lascia spazio alla “scienza dei limiti della ragione umana”.

Ma che cosa si intende con la tanto citata esperienza? Per esperienza si intende il mondo degli uomini. L’uomo è così al centro della conoscenza stessa, e i limiti della ragione, che Kant cerca di tracciare nel suo “criticismo”, sono i limiti stessi dell’uomo che possono e devono essere determinati dalla ragione. La ragione quale indagine sulle condizioni di possibilità di “sapere dell’essere” e sull’essere. E allora come conosciamo? Conosciamo tramite l’intuizione e l’esperienza, dove l’intuizione è il punto di volta della stessa conoscenza dato

che se c'è qualcosa che non può essere "conosciuta" dall'intuizione allora non può essere pensata e se non può essere pensata per noi esseri umani è impossibile da conoscere. È il problema dell'affezione, insieme al fatto che per essere affetti da qualcosa, per esempio da un dato suono, dobbiamo essere comunque in grado di percepire il suono stesso quindi deve esserci una condizione di possibilità dell'affezione in quanto tale. Fondiamo così il valore dell'esperienza sui nostri stessi limiti, anche se l'uomo tende a trascendere i propri limiti così come l'esperienza stessa.

A questo punto sorge spontanea una domanda: ma se l'esperienza così intensa non ci fosse come possiamo dire di conoscere? Come possiamo conoscere scienze per esempio come la matematica o la fisica "pura"? Detto altrimenti i giudizi sintetici *a priori* che fine fanno là dove l'esperienza non ci può dire nulla? Significa quindi che ci sono "verità" universali e necessarie indipendenti dall'esperienza, che contengono giudizi sintetici *a priori*, cioè giudizi dove il predicato aggiunge qualcosa di nuovo al soggetto con validità necessaria? Com'è possibile, se è possibile, un "sapere autentico"? Ecco che così la scienza, o meglio la possibilità di fondazione della scienza, ritorna ad essere un problema ontologico.

Cerchiamo di scoprire gli elementi puri, *a priori* formali, di isolarli e giustificare così l'esperienza stessa nella sua totalità; una volta fatto ciò dobbiamo determinarne il possibile uso, ovvero il metodo: una conoscenza trascendentale che riguarda il nostro modo di conoscere gli oggetti in un mondo possibile *a priori*, e unendo materia (empirico) e forma (*a priori*), che sono gli elementi del conoscere, che una volta "uniti" ci danno il concetto stesso di conoscenza, ci accorgeremo pertanto che l'oggetto di questa non sarà tanto l'essere quanto il fenomeno.

L'intelletto umano pensa, unifica il molteplice da unificare, in una parola conosce ciò che della cosa può apparirgli, il fenomeno appunto, un "oggetto" che si veste della "sua" realtà solo nel rapporto con l'uomo.

La logica pura ha quindi per soggetto principi *a priori*, essa è un canone per l'intelletto e per la ragione, in sé essa non "produce" conoscenza, si distacca, e la logica trascendentale si pone la questione della validità della conoscenza *a priori* tramite la deduzione trascendentale ovvero la giustificazione della validità di una qualsiasi pretesa di conoscenza; deduzione trascendentale significa quindi determinazione del fondamento e della possibilità di verificaione o anche determinazioni delle condizioni di possibilità e di costutività. Le possibilità a cui si allude sono le possibilità reali che assicurino l'efficacia.

Ora conosciamo, dice Kant, tramite la sensibilità (recettività) e il pensiero (attività) una conoscenza che passa per le condizioni formali che presiedono il pensiero stesso; pensare significa quindi giudicare. Se esiste, per esempio, un giudizio quale "S è p", deve esistere la possibilità di sintesi, di unificazione, che è data dal nostro "è". Detto altrimenti l'"lo penso" deve poter accompagnare tutte le rappresentazioni, ed esso è il soggetto trascendentale, principio di conoscenza umana, possibilità dell'esperienza come unità. Senza le condizioni di possibilità soggettive i predicati restano senza senso; quindi esperienza umana di un intelletto finito.

Su questo complesso ragionamento si inserisce anche la difficile questione della possibilità della conoscenza di me stesso che non è conoscenza di “un” me stesso, dove l’“lo penso” è l’atto che determina un “mio” *Da sein*. Sembra così esserci una sorta di supremazia dell’atto d’essere inteso come condizione di... (di tommasiana memoria), più che dell’essere; il problema del senso, del senso della conoscenza, si presenta quindi, nuovamente, come il problema ontologico per eccellenza.

Se ricapitoliamo velocemente, la fondazione diventa un mettere “la metafisica sulla via sicura della scienza”. Il metodo è quello trascendentale¹³; la conoscenza è la conoscenza razionale e l’esperienza è costitutiva dei principi quali condizioni di ogni sapere. L’esistenza quindi è data ma non è data la sua determinazione, io devo infatti autointuire la mia unità, e la forma *a priori* che è a fondamento di questa unità è il tempo. L’“lo penso” diventa l’atto dell’auto-determinazione esistenziale dell’uomo come essere finito pensante. La filosofia trascendentale ci porta così a riflettere sui procedimenti mentali attraverso cui il fisico, o lo scienziato, perviene alla “sua” costituzione dell’oggetto di osservazione, ovvero il constatare che l’oggetto è condizionato dal lavoro mentale prima e sperimentale dopo del ricercatore stesso.

La grandezza di Kant sta appunto in questo, ovvero nel sostenere che la possibilità ultima dell’esperienza umana è una possibilità soggettiva e oggettiva insieme; fondare il valore della conoscenza quindi proprio sulla natura finita dell’uomo. L’uomo è una pura possibilità di unificazione che diviene concreto ed operante nell’incontro col molteplice sensibile che viceversa non è altro che la possibilità di organizzarsi in un’unità. Se l’“lo penso” fosse atto di auto-conoscenza creatrice non ci sarebbe nulla al di fuori ma poiché questo “lo penso” implica necessariamente, per essere possibile, un rapporto con l’esterno, questo rende dipendente l’atto intellettuale da questo rapporto, e questa è la sensibilità.

Restando su questo piano di riflessione ciò che si distingue nettamente dal fenomeno, e lo differenzia, è il noumeno inteso quale possibilità logica. Il fenomeno appare, è una rappresentazione, il noumeno è l’oggetto trascendentale per eccellenza; ma dato che conoscere in forma noumenica significherebbe conoscere direttamente in forma intuitiva, questo diventa per Kant il concetto limite che circoscrive le pretese della sensibilità; un *Grenz-Begriff*. Una possibilità trascendentale, un *quid*, che Kant introduce per spiegare l’origine della conoscenza stessa, è il “non-oggetto”, che da un “x” positivo diventa “limite negativo”. Apparentemente sembrerebbe immediato capire cosa si intenda con “limite negativo” ma a nostro avviso non è così. Ciò che va sottolineato di questa presunta negatività del noumeno, della cosa in sé, reale per sé stessa ma *unerkannt* per noi, è il fatto di essere l’emblema di qualche cosa di più ampio, là dove Kant scrive sempre nella *Critica della ragion pura* che esso è un *ens rationis* negativo, esso è il limite che rende possibile la filosofia trascendentale che ne analizza le condizioni¹⁴. La sensibilità quindi è sempre chiamata in causa ma insieme viene anche lasciata al suo piano dato che ogni volta che negli scritti di Kant si parla di fenomeno, noumeno, rappresentazione, categorie, ecc..., questi sono a dimostrazione che il sostrato sensibile non appa-

per niente il nostro filosofo; c'è quindi un campo incondizionato al quale Kant non rinuncia e anzi sottolinea come vi si possa addentrare mediante un uso pratico della ragione. In definitiva Kant non fa altro che sottolineare *ante litteram* che il mondo che noi possiamo conoscere è delimitato dai nostri sensi, uno spazio di lettura in definitiva relativamente ridotto del mondo sensibile. Siamo simili ad un'antenna che coglie segnali entro un certo limite, e che ignora, il "prima" e il "dopo", l'altro. La scienza ogni giorno ci dice come questo "altro" sia presente solo che i nostri sensi non lo possono cogliere, così il nostro intelletto non lo può leggere ed identificare e verificare, ed ogni qual volta la scienza scopre una nuova dimensione non fa altro che applicare le stesse categorie del già conosciuto al nuovo, solo che fino a quel momento non riuscivamo a "vederlo". L'intelletto umano è limitato all'unificare o ordinare l'intuizione che deve però essergli data dall'oggetto. L'uomo esiste nella sua interiorità solo in quanto la sua attività si iscrive in un mondo reale di oggetti. La soggettività umana si rivela come rapporto con l'empirico molteplice del mondo in cui l'uomo vive. Cartesio viene così liquidato e con lui l'idealismo che ne deriva nel momento che viene ad essere considerata impossibile l'indubitabilità degli oggetti fuori di noi¹⁵.

Husserl incontra Kant

Nella "Dialettica Trascendentale" Kant, criticando le false illusioni di sapere di cui abbiamo parlato all'inizio, critica insieme la metafisica tradizionale di wolffiana memoria, che condurrebbe alla psicologia, alla cosmologia, e così via, ma non l'ontologia; per quanto anche l'ontologia deve ridimensionarsi dalla pretesa di dare, in una dottrina sistematica, conoscenze sintetiche *a priori* delle cose in generale, l'orgogliosa ontologia deve cedere il posto all'analitica trascendentale¹⁶. Il messaggio è chiaro: dobbiamo mantenere aperte le problematiche stesse della metafisica. È infatti nella problematicità e nell'idea regolativa che le idee passeranno da una valenza dogmatica ad una condizione d'impegno dell'uomo verso la ricerca e l'unità.

Chi, molto tempo dopo, riprenderà in modo fecondo e complesso il problema della ragione quale problema fondamentale in connessione con il problema di una fondazione adeguata, della rivendicazione cioè dell'evidenza che deve avere la verità, sarà Edmund Husserl¹⁷. Per accorgerci come Kant anche Husserl operi in senso "critico", ci basti pensare al suo *Logica formale e trascendentale* che presenta una sorta d'estetica trascendentale, sulla quale egli continuerà a ritornare negli anni venti trenta del secolo scorso, documentato da molti brani del *Nachlass*¹⁸; il Nostro non scriverà una "critica alla ragione", egli però eredita da Kant e dalla tradizione, il problema gnoseologico fondamentale ovvero spiegare il paradosso di come il pensiero umano, che procede secondo un metodo logico, coglie una cosalità, o una natura essente in sé, come nella matematica, nonostante ci si debba contemporaneamente chiedere che cosa importi alla "cosa in sé" dei movimenti del nostro pensiero e delle logiche che li regolano¹⁹. Per tentare una soluzione

Husserl si appella ai “dati evidenti” cioè agli atti d’intuizione categoriale. L’enigma della conoscenza si manifesta sempre più non solo come relazione tra essere logico-ideale e l’essere soggettivo-reale ma in generale tra immanenza (la cosiddetta sfera indubbia di matrice cartesiana) e trascendenza o non-immanenza. Husserl sottolinea che se la tradizione continuerà a considerare immanenza e trascendenza, fondate ontologicamente, in opposizione non si potrà mai scorgere una via d’uscita dal problema. La via che Husserl propone e ritiene essere la sola capace di superare la storica contraddizione è da vedersi in una teoria fenomenologica della conoscenza intesa come indagine intuitiva (*schauende*) degli atti intenzionali di coscienza. Esplorare così l’unità di “conoscenza e oggetto di conoscenza” senza oltrepassare il dominio delle datività evidenti. È del 1917 la critica al controsenso del dogmatismo filosofico e gnoseologico che affligge tutte le filosofie da Leibniz in poi e quindi anche la “Critica della ragione” di Kant, che infatti non sfugge all’accusa di psicologismo che Husserl individua nel presupposto kantiano relativo alle “facoltà” presenti nell’essere umano che non essendo adeguatamente giustificate conducono ad un antropologismo. La questione quindi di come la ragione umana possa rintracciare l’esistenza della realtà viene analizzata dai due filosofi in modo diverso e il luogo dove ciò appare più evidente è il tema del mondo (*Welt*). L’aspetto noumenico di questa realtà scompare in Husserl²⁰; ciò che egli sottolinea è l’imperfezione di tale conoscenza; la consapevolezza però che il nostro esperire è, e resterà, sempre imperfetto non significa che non siamo (e proprio per questa imperfezione intrinseca) spinti a ricercare ulteriormente; afferriamo solo frammenti di mondo ed anche questi imperfetti, così sostiene Husserl, mai in modo definitivamente adeguato. Questo, (ritorniamo così ad uno dei problemi dell’inizio del nostro lavoro) non disturba però la nostra convinzione secondo la quale noi conosciamo tramite l’esperienza il mondo stesso. La differenza sostanziale è che quando Husserl parla di conoscenza non intende la conoscenza scientifica, come invece intendeva Kant nella *Critica della ragion pura*, ma la nostra conoscenza quotidiana ed insieme di quella teorica proposta in primo luogo dalla filosofia. Il mondo è ciò che è indipendentemente da noi, ma insieme esso è un “per noi” e questo “per noi” può diventare un *quoad nos*, un’indubitabilità posseduta dalla nostra coscienza. Il compito sarà allora quello di capire come accade questo possesso e quali sono le condizioni che lo rendono possibile. Per rintracciare le strutture profonde oltre alle possibilità del nostro essere il “luogo” è la funzione trascendentale.

Contro Kant, che pur attua la rivoluzione copernicana spostando il piano della conoscenza verso la soggettività, Husserl sottolinea come egli l’abbia poi, in certo senso, lasciato languire in una incompleta ricerca sul senso delle strutture della conoscenza stessa e delle sue capacità e potenzialità conoscitive. Kant, ricordiamo, divideva la realtà conoscitiva tra la realtà conosciuta attraverso le nostre forme e la realtà in sé, e su questo punto Husserl lo attacca affermando che tale distinzione è falsa, la difficoltà piuttosto sta nell’afferrare la realtà esistente in un modo totale e perfetto; una cosa effettivamente esperita ed esistente è data alla coscienza in molti modi soggettivi diversi, in un orientamento e in

una prospettiva che mutano, con gradi variabili di chiarezza e distinzione, ed anche se le cose stanno così si manifesta comunque in noi un desiderio di cogliere la realtà nella sua pienezza, ed un oggetto ancora sconosciuto non sarà altro che l'oggetto pensato come appartenente all'orizzonte aperto della nostra conoscenza possibile. Husserl così facendo accetta e corregge Kant, ovvero accetta l'idea mondo come oggetto di un'idealità ma lo corregge rispetto alle conoscenze concrete del mondo, limitata, imperfetta, ma "vera".

Husserl critica comunque il fatto che Kant non sia andato veramente a fondo, per ciò che riguarda la conoscenza dal momento che non affianca allo svolgimento delle problematiche, uno studio correlato e sistematico, concretamente intuitivo, della soggettività operante e delle sue funzioni di coscienza delle sue sintesi passive e attive di essere nelle quali prendono forma ogni genere di senso oggettivo e di legittimazione²¹; per questo dobbiamo passare ad una fenomenologia trascendentale, il trascendentale si deve dilatare per comprendere non solo la formazione delle scienze ma anche delle molteplici associazioni umane.

Voglio concludere questa parte sottolineando che se si rimane sul piano gnoseologico, quale via privilegiata verso la comprensione del reale, si deve costatare che è proprio nelle sintesi passive e attive di coscienza che si trova la chiave per comprendere il superamento della posizione kantiana. In vero non c'è un soggetto già strutturato per Husserl che organizza un materiale informale portandolo ad unità, ma si delinea contemporaneamente la formazione dell'oggetto e del soggetto, e il fatto che si dia la preminenza al soggetto è perché è l'essere umano che si interroga sul senso ed è in grado di percorrere il cammino genetico verso la costituzione. Attraverso il mutamento dell'atteggiamento naturale in eidetico, andremo verso l'ontologia assoluta, che è correlativa dell'ontologia mondana, e attraverso il "fatto" (*Faktum*) scopro che in precedenza c'è già da sempre una teleologia.

Dalla parte di Husserl

Quando parliamo di ontologia in Husserl parliamo della ricerca delle fonti ultime di ogni conoscenza. Husserl via via che approfondisce la sua ricerca tenta di esplicitare l'incomprensibilità ultima di principio, come carattere fondamentale di ogni conoscenza di tipo naturale, ovvero pre-scientifica, di ciò che è oggettivo (enti). Egli crederà di superare il problema lavorando sia da un punto di vista generale-universale e nel contempo nel pieno contesto concreto appunto della soggettività operante in modo intenzionale²². Detto altrimenti egli problematizza il fatto che rimane in ogni ente, da un punto di vista della conoscenza "pre-scientifica", un fondo "inconoscibile", un'inconoscibilità ultima di principio, caratteristica di ogni conoscenza naturale di ciò che è oggettivo e questa inconoscibilità, data dalla conoscenza diretta, rimane finché non la si consideri nel contesto concreto della soggettività che opera intenzionalmente²³; un atteggiamento orientato soggettivamente verso il "fare" esperienza del mondo capovolgendo l'intero modo di pensare naturale, avvi-

cinandosi così alla rivoluzione copernicana di Kant, ma con un cambio di atteggiamento.

Ricordando un passo molto conosciuto delle *Idee I* di Husserl diremo che ogni intuizione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza che tutto ciò che si dà originariamente nell'intuizione è da assumere come esso si dà me anche nei limiti in cui si dà²⁴.

Per Husserl non è in discussione, come per Aristotele per esempio, se ciò che è primo secondo la natura delle cose, se ciò che è più originario, sia l'universale che per la conoscenza umana si manifesta come ciò che è secondo²⁵, come ciò che va ricercato, si tratta di scorgere il "vero inizio", che è un originario originatesi, facendone un "fatto", una fattività; e se è la filosofia, quale "scienza rigorosa", a svolgere la funzione fondativa, allora essa stessa deve essere messa in discussione e questo deve avvenire alla luce del metodo fenomenologico. La ragione che muove costantemente dall'"autorischiamento" non può restare pertanto autoreferente. In pratica l'oggetto fisico non può essere più pensato come paradigma della realtà; gli esistenti si articolano in modo pluralistico.

Questo entra, di fatto, nel progetto husserliano di un'ontologia formale che ricerca i tratti di base comuni ai diversi tipi di realtà denominati ontologie regionali o materiali nel senso di concrete o specifiche. Il punto è l'esplorazione del senso ultimo della validità della conoscenza attraverso un ritorno alle origini fenomenologiche cioè un'esplorazione fenomenologico-trascendentale della costituzione dell'elemento soggettivo.

14

Precisiamo ora, prima di continuare, che agli inizi del secolo scorso, con le *Ricerche logiche* la fenomenologia è rivolta per lo più al chiarimento gnoseologico della logica pura; essa appariva la via verso le fonti dalle quali scaturiscono i concetti e le leggi fondamentali della logica; queste fonti sono i vissuti nei quali oggetti logici e concetti si realizzano intuitivamente cioè pervengono ad una datità intuitiva. Ma come si orienta questa ontologia formale? In base al concetto formale di oggetto come correlato di una scienza puramente logica. In base al concetto formale "oggetto" l'ontologia fenomenologica ha gli stessi compiti della logica formale e riguarda l'essere e il non essere degli oggetti in generale o meglio degli "stati di cose in generale" (anche l'aritmetica è un tipo di logica ontologico-formale). Avremmo quindi un'ontologia formale che si orienta in base al concetto formale di oggetto in generale e delle ontologie regionali, materiali, che si orientano in base al concetto di regione ontologica (*Seinsregion*); regioni ontologiche nelle quali cade anche l'essere psichico, l'essere corporeo, alle quali le ontologie materiali riferite sono "essere psicologico" – psicologia razionale –, "essere corporeo" – fisica razionale –, e così via. Ogni ontologia materiale quindi è una singolarizzazione contenutistica della logica formale. La struttura ontologica è quindi la struttura oggettiva del mondo.

Husserl riprende l'ontologia (gnoseologia) all'interno di un più ampio proposito di rivalutazione e rivalorizzazione quindi del contenuto "positivo" del sapere, senza però cadere nel positivismo ed empirismo che sono per il Nostro acritici (in senso kantiano), ovvero non indagano i loro limiti e validità in modo profondo, e dispersivi del pensiero filosofico; pensiero al qual è essenziale la ri-

flessione pensante propria della coscienza che vuole assicurarsi della validità del proprio sapere²⁶.

Nella consapevolezza che ovunque ci sono oggetti, relazioni, stati di cose, eventi, ecc..., ovvero regioni di realtà i cui enti presentano caratteristiche essenziali che danno luogo a diversi tipi di cose, Husserl affina uno strumento che è la teoria della fondazione, mezzo prezioso per ogni logica formale che si rivelerà decisiva per le scienze contemporanee.

Ma perché ci siamo messi su questa complessa via? Perché è la via verso la fenomenologia della conoscenza; in pratica distinguere tra apprensione del significato e teoria ontologico-formale dell'oggetto, è come distinguere tra giudizi sugli oggetti e giudizi sui giudizi. L'attenzione rivolta agli oggetti è quella "naturale", quella dell'esperienza naturale e dell'esperienza di chi ricerca, mentre l'atteggiamento rivolto al significato è secondario, è un atteggiamento gnoseologico e le oggettualità di questo atteggiamento sono "intenzionate in quanto intenzionate". Questo tipo di atteggiamento ci permette di sostenere che tutto, anche l'apofantica, dipende dall'ontologia formale (anche se ciò non significa che sia impossibile l'atteggiamento di un *Gegenstandsinn*!).

L'apofantica non tratta gli oggetti come diretti, è un interesse logico gnoseologico, ma anche questo interesse logico gnoseologico giunge a sua piena espressione solo nell'accordo tra giudizi e cose reali. Si cerca una "logica della verità" o meglio delle forme del giudizio e della loro adeguazione "alle cose stesse", si cerca l'evidenza.

In definitiva che cosa differenzia questi piani conoscitivi? Una logica trascendentale degli atti soggettivi di conoscenza. In pratica la teoria della conoscenza fenomenologica, ed in particolare la dottrina fenomenologica dell'evidenza, e del riempimento intuitivo, è lo strumento della dottrina materiale della verità che si realizza come logica trascendentale. Detto altrimenti, mentre la logica pura indaga il contenuto oggettivo della conoscenza idealmente possibile, la fenomenologia analizza le condizioni ideali soggettive che rendono capaci gli esseri pensanti di compiere tutte le specie di atti nei quali si realizza la conoscenza teoretica; possiamo quindi parlare di logica soggettiva o "teoria della scienza".

Quello che vogliamo dire è che fra diversi tipi di enti c'è un piano comune che li unifica e non li lascia lì nel loro isolato frammentario essere, e ciò che unifica ogni cosa per Husserl è la *Fundierung*, l'Unità. Come un mero predicato categoriale si differenzia dall'unità come predicato reale e dà il via e vari propri interi; così un individuo è unità biologica, ma anche sostanziale, ed è insieme facente parte di un intero più ampio che è la stessa umanità o regione ontologica²⁷.

Una delle vie che conduce verso l'atteggiamento trascendentale è appunto la cosiddetta "via ontologica"; inversa a quella cartesiana che parte dall'*ego cogito*, vicina a Kant e alle scienze formali, è diversa anche da quella che guarda alla psicologia descrittiva intenzionale, tutte vie comunque valide e percorse da Husserl.

Ma che cosa rende per noi ora così particolare questa via? Il fatto che qui

non si faccia nessuna epochè scettica nel senso di una messa tra parentesi della validità per me del mondo (ricordiamo che con l'esercizio dell'epochè ciò che si mette in questione, ciò che si mette tra parentesi, è la credenza dell'essere e non l'essere del mondo). Il mondo intero, le cose, vengono concepite nelle loro strutture fondamentali, ontologiche, come "indice", filo conduttore per l'*a priori*, o soggettività, della costituzione²⁸.

Dunque prima viene l'esperienza naturale, poi la svolta trascendentale, quindi il trascendentale acquista una pienezza di contenuto, una sua stabilità. Il compito sarà quindi quello di rendere comprensibile, a partire dalle fonti soggettive dell'operato intenzionale di coscienza, la struttura oggettiva del mondo esperito in modo naturale-ontologico in quanto interconnessione di apparizioni.

Ma alla fine che cosa cerchiamo? Il "senso" del mondo. Accenniamo solo brevemente come queste riflessioni portino alla *Lebenswelt* e giacciono nella tensione fondamentale del lavoro di Husserl tra scientificità filosofica e naturale.

Prima quindi Husserl cerca un fondamento gnoseologico, logico, formale, matematico, e poi più avanti egli rivolge la sua attenzione alla prassi vitale, all'esperienza sensibile, appare così un filo rosso che lega tutti i lavori di Husserl dalla *Filosofia della matematica* alla *Crisi* che è l'interesse filosofico per la vita conoscitiva soggettiva.

Ritorniamo ora al problema della conoscenza e alla via ontologica, oggetti della conoscenza sono, come detto poc'anzi, le "cose stesse", cioè non quello che noi "riteniamo" vedere, né quello che vediamo "veramente", ma la "cosa", che è "datità originaria intuitiva" data dalla percezione immediata dell'oggetto cioè non mediata né dal segno né dall'immagine. Quindi la datità percettiva, o apparizione della cosa, è una rappresentazione intuitiva nella quale l'oggetto intenzionale è dato per adombramenti tramite rappresentazioni parziali intuitive anche se proprio tramite la variazione eidetica posso avere un'apparizione molto complessa della cosa. No quindi all'immagine come fantasma delle cose e no alla copia delle cose ma le "cose stesse"!

Restiamo su questo problema perché ci sono a nostro avviso due punti importanti; infatti l'analisi fenomenologica trascendentale del processo dell'esperienza non determina solo il senso d'essere della realtà cosale, ma riguarda anche il processo di acquisizione di essenze ontologico-materiali e quindi determina anche la validità gnoseologica ovvero il senso d'essere della stessa essenza. Husserl tramite l'indagine della cosa della sua apparizione intesa come rappresentazione mista e datità originale parziale della cosa, supera lo stesso concetto preliminare ontologico della cosa che implica un'impossibilità di una sua apparizione adeguata. La percezione è processo continuo orientato teleologicamente verso l'idea di pienezza e datità ultima ne segue che la cosa in sé viene vista come un'idea regolativa che risulta dall'idea di una possibile progressiva illimitatezza delle intuizioni concordanti. Attenzione però; dall'altra parte il contributo della fenomenologia consiste anche nell'aver introdotto, nell'ambito di un'analisi filosofica della percezione fenomenologica, concetti quali la determinazione di diverse forme continue di mutamento dell'apparizione stessa e le sue motivazioni cinestetiche. La percezione è un flusso e deflusso di una funzione costitutiva continua, un atto concreto di percezione, è di fatto un atto esteso nel

tempo, un *continuum*; ed è la durata dell'oggetto ad apparire in questo *continuum*. È una sintesi continua e l'interesse soggettivo regola il deflusso, è un interesse conoscitivo-scientifico-pratico-estetico. Potremmo dire che in definitiva sono le "cose stesse" che richiedono la via ontologica.

Tramite la rottura delle limitazioni del campo fenomenologico al flusso di coscienza attuale subentra un approccio alla soggettività trascendentale attraverso la via ontologica.

Il mondo è il mondo delle esperienze possibili ovvero dei dati di esistenze di fatto, l'esistenza individuale e spazio temporale è causale e così una essenza che poteva anche non essere o essere diversamente diviene un fatto²⁹. Una "variazione" che fonda un rapporto tra scienza dei dati di fatto e scienza di esistenze in una relazione di dipendenza. La scienza dei dati di fatto si riconduce così alla disciplina eidetica cioè si fonda sui fondamenti teoretici essenziali dell'ontologia eidetica e dell'ontologia formale.

Dal 1919 Husserl lavora al problema del dualismo tra scienza della natura e scienza dello spirito, tema che si iscrive una riflessione superiore rispetto all'ontologia fino all'ontologia del mondo della vita e di una nuova metafisica. Il cambiamento inizia però verso il 1913 dove Husserl avvia un affinarsi dell'idea di fenomenologia genetica. Ma su che cosa si interroga la fenomenologia genetica? Essa si interroga sull'origine dei sistemi che la filosofia statica illuminava come sistemi costitutivi finiti descrivendo secondo leggi d'essenza i deflussi regolari dei vissuti intenzionali nei quali vengono a datità oggetti di un certo tipo. È quindi in questione ora la genesi della costituzione delle specie di oggetti costituiti. Si aprono qui i problemi capitali della vita, quali la nascita, la vita stessa, la morte, il nesso tra generazioni, la costituzione dell'altro. Se il lavoro filosofico di Husserl, come abbiamo visto, è motivato in ampia misura da questioni di fondazione della scienza (logica) e dalla teoria della conoscenza, ora qualcosa spinge Husserl a svolgere il concetto di "mondo della vita" e la più ampia e connessa questione del rapporto tra lo spirito e la natura, due regioni separate che sembrano essere conoscibili metodologicamente in modo analogo, ma Husserl sente che però non è così e cerca il punto di compenetrazione originaria intuitiva delle due regioni che egli trova nel mondo originario dell'esperienza in cui poter fondare entrambe.

Qual è dunque il problema ora? La Storia che va svelata. Un problema epistemologico che diventa un problema "dell'essere della verità" così come egli stesso lo definisce in *Idee II* al par. 34, è il mondo primordiale, il mondo dell'intuizione astorico, la *Lebenswelt*. Un'intuizione muta che diventa nella *Crisi delle scienze europee* esperienza storica, attuale concreta. Ciò che cambia è come Husserl tratterà il problema dell'io. In *Idee I* l'io era qualificato come "polo d'identità" un *Ich Pool*, ovvero una mera forma in atti che si susseguono o in *Erlebnisse*, ora diventa un io che possiede delle facoltà è diventato un "io posso" (*Ich kann*); un io che ha prese di posizione e convinzioni, al quale è dato un mondo inteso come "orizzonte di potenzialità" (*Koennhorizont*), facoltà e convinzioni, che rinviano ad esperienze e atti di posizione, quelle che Husserl chiama "abitualità"³⁰ La prassi teoretica alla fine è prassi umana, un particola-

re tipo di prassi certo ma non la sola³¹. Il mondo della vita è dunque mondo ambiente realmente concreto che in verità non tematizziamo mai, che esperiamo in modo intuitivo, presupponiamo che esso sia così o così...; l'essere viene riferito in modo ingenuo ad una normalità empirica, ma ogni presupporre un essere vero o reale è appunto solo un presupporre che trascende ogni esperienza possibile, così come per la scienza; pone dei presupposti e si trascende continuamente³². Per capire e chiarire in modo ultimo il senso dell'essere del *Lebenswelt* dobbiamo quindi giungere ad un piano di riflessione particolare³³. Husserl critica quella ipotetica evidenza della scienza, quell'in-sé che la scienza pone e che domina la scienza positiva, la quale è immagine generale della scienze; essa in vero non è che un nascondimento di una "falsa metafisica". Il Nostro rivaluta la vecchia dottrina ontologica che vede il possibile come necessario precedere la realtà. Ogni razionalità sta in un *a priori* e la scienza *a priori* è scienza di ciò che vale per principio e che fonda i fatti e li rende possibili. Husserl guarda ad una ontologia universale concreta come dottrina dell'essere possibile ossia come egli stesso dice negli anni trenta, una scienza universale dell'essere di fatto basata su una fondazione assoluta. Questa ontologia universale è anche una logica dell'essere ovvero una fenomenologia eidetica trascendentale, detto altrimenti una "Filosofia prima", mentre la filosofia del fattuale diviene una "Filosofia seconda", o metafisica, o filosofia della realtà; sempre in quel periodo ne caratterizza il contenuto, la stessa caratterizzazione che possiamo trovare già nel 1911 nelle sue *Lezioni sull'etica*³⁴. A questo punto pare che già allora, e proprio grazie alle riflessioni etiche, Husserl pensi ad uno sviluppo particolare che rimanderebbe ai postulati della ragione pratica che egli vede come la più importante scoperta di Kant. Anni dopo nel 1931 l'ontologia ritorna legata alle riflessioni sull'ego; è di un manoscritto del 1934 la frase che dice: «l'ego vive e precede ogni ente reale e possibile e l'essere in ogni senso reale o irreal» (Ms. del gruppo D).

Giungiamo così ai fatti reali ultimi, ai dati di fatto originari e necessari. E chi si interroga su questo sono io, io che penso, che sono il fatto originario di questo *Lebenswelt*, e pensandoli li interrogo e risalgo verso di essi e pervengo ad essi muovendo dal mondo che ho già. Io sono perciò il fatto originario di questo percorso, io che faccio tutto il percorso fenomenologico teoretico e nel quale si manifestano le strutture originarie come origine della mia fatticità.

Succede così che riconosco che io porto in me un nucleo originario di causalità, in forme essenziali, basato su facoltà nelle quali sono fondate le necessità essenziali del mondo. Io non posso quindi andare oltre il mio essere fattuale, oltre al co-essere dell'altro, quindi oltre alla realtà assoluta.

Concludiamo quindi cercando di riunire in poche righe le direttrici del nostro lavoro.

Il fatto originario dell'io (*Faktum*) del mondo storico in generale, può costituire il punto di partenza della filosofia. L'assoluto trova però il suo fondamento in "se stesso", nel suo stesso essere e insieme nel suo essere "privo" di fondamento ed in quanto "è" l'unica sostanza assoluta poggia sulla sua stessa necessità.

La sua necessità non è necessità essenziale che lasci aperto qualcosa di

casuale, come Husserl stesso scrive: «tutte le necessità essenziali sono momenti del suo fatto, [...] in rapporto a sé stesso [...], al suo potersi comprendere»³⁵. Comparire così un orizzonte teleologico, dell'intersoggettività trascendentale sostenuta dalla volontà verso la perfezione, là dove verità ed essere coincidono.

Rimane certo aperto l'eterno problema ovvero il problema che è la relazione tra l'eidetica, come condizione ferma della conoscenza trascendentale, la realtà, e il fatto empirico, rimane aperto il problema dei problemi: l'essere.

¹ E. HUSSERL, *L'idea della fenomenologia*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 41 e p. 122, dove Husserl scrive che la conoscenza si rapporta all'oggetto con un senso che cambia col cambiare dei vissuti, delle affezioni e delle azioni dell'io. Cfr. *Primo inserto* (1916).

² E. HUSSERL in *Logica formale e trascendentale*, pubblicata nel 1929 e curata da L. Landgrebe, sottolinea come l'ontologia non possa fondarsi sul formalismo logico, ma ripiegando sul piano fenomenologico-trascendentale possa recuperare da una parte quell'evidenza intuitiva che sola porta al possesso originario dell'essere vero e reale in sé, e dall'altra «alla coscienza originaria della correttezza che viene alla luce nell'adeguazione attuale» (Laterza, Bari 1966, p. 156).

³ Cfr. E. HUSSERL, *Sesta ricerca logica. Elementi di una chiarificazione fenomenologia della conoscenza*, in *Ricerche logiche*, vol. II, il Saggiatore, Milano 1988, p. 299 e sgg.

⁴ Cfr. M. VERGANI, *Fatticità e genesi in Edmund Husserl: un contributo dai manoscritti inediti*, La Nuova Italia, Firenze 1998, appendice p. 70.

⁵ Se guardiamo su un normale manuale della lingua italiana alla voce *ontologia* leggiamo che letteralmente il termine significa *la scienza di ciò che è dove l'è* raccoglie i significati dell'esistere inteso come esistenza, ed insieme di ciò che esso è, ovvero dell'essente in riferimento alla "esistenza".

⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Postilla alle Idee*, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, p. 418 e sgg.

⁷ D'altro canto là dove il molteplice irrompe nel singolo nasce la "differenziazione" e quindi il problema stesso della conoscenza ovvero il che cos'è ontologico. Il principio del molteplice delle cose risiede nella materia ovvero riguarda lo spazio, quel molteplice che per Platone non è originario.

⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, libro VII, 17, 1041 b 27. Aristotele stabilisce il principio di non contraddizione nei libri VII fino al IX dove tratta la questione delle categorie dell'ente (UTET, Torino 2005).

⁹ Quel noumeno che, pur sciogliendosi nello spirito, non scompare mai anzi rimane in sé il "problema", infatti più Kant fa di tutto per disfarsi delle "cosa in sé", più vi sprofonda dentro. Cfr. I. KANT, *Critica della Ragione Pura*, Parte I, Analitica trascendentale, Libro II, Cap. III "Del principio della distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni", Laterza, Roma-Bari 1993, p. 199 e sgg.

¹⁰ Cfr. *ivi*, A. 572-574 e B. 600-602; cfr. anche A. LJANO, *Il superamento della critica contemporanea della metafisica* in AA.Vv., *Ripensare la metafisica: la filosofia prima tra teologia e altri saperi*, a cura di L. Romera, Armando ed., Roma 2004, pp. 43-59.

¹¹ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., cap. 1 (B 138).

¹² Cfr. *ivi*, "Il principio dell'unità sintetica dell'appercezione e il principio supremo di ogni uso dell'intelletto", p. 247 e sgg.

¹³ Come Kant scrive: «per esposizione trascendentale intendo la definizione di un concetto come principio del quale si possa scorgere la possibilità di altre conoscenze sintetiche *a priori*», *ivi*, p. 57.

¹⁴ Cfr. *ivi*, Parte I, Analitica trascendentale, Libro II, cap. III, p. 207.

¹⁵ Cfr. A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 126.

¹⁶ Cfr. I. KANT, *Critica della ragione pura*, Parte I, Analitica trascendentale, Libro II, cap. III, p. 205.

¹⁷ Husserl è abbastanza chiaro sui suoi intenti nei confronti della filosofia kantiana; nel 1908 infatti in una lettera a Cohn sostiene come lavorando ad una critica della ragione che fosse effettivamente costruita sul suo fondamento non poteva non pensare a Kant. Cfr. I. KERN, *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, M. Nijhoff, Den Haag 1964.

¹⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, M. Nijhoff, Den Haag 1975, Hua XVII.

¹⁹ Cfr. E. HUSSERL, *L'idea della fenomenologia*, dove a p. 43 scrive: «in tutte le sue varie forme la conoscenza è un vissuto psichico [...]. Di contro ad essa stanno gli oggetti conosciuti. Ma allora come può la conoscenza divenir certa del suo accordo [...]. La percezione è un mero vissuto del soggetto che sono io [...]. Devo dunque assumere il punto di vista del solipsismo?», Laterza, Roma-Bari 1992.

²⁰ Cfr. E. HUSSERL, *Kant e l'idea di filosofia trascendentale*, introd. di G. Funke, postfazione di M. Barale, il Saggiatore, Milano 1990, p. 133 e sgg.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 178.

²² Cfr. *ivi*, p. 27. Così Husserl e Kant pongono la stessa questione sul “senso”.

²³ Nel 1920 Husserl scrive che ogni scienza positiva è unilaterale ed astratta e questo perché il vivere e l'operare trascendentale della coscienza che fa esperienza, pensa ricerca e fonda resta anonimo, “non-compreso”.

²⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Idee I*, cit., par. 24.

²⁵ Cfr. L. ROBIN, *Storia del pensiero greco*, Einaudi, Torino 1978, p. 362 e sgg.

²⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Fenomenologia della ragione*, in *Idee I*, cit., in particolare p. 362 e sgg., p. 626, p. 365.

²⁷ Esempio: rispetto all'ontologia X, regione “cosa materiale” nel senso di corpo, l'ontologia Y, regione “animale”, sotto regione gatto, contiene entità nuove dotate insieme di condizioni di identità e di modi di esistere diversi.

²⁸ Cfr. R. BERNET, *La via ontologica*, in R. BERNET, I. KERN, E. MARBACH, *Edmund Husserl*, il Mulino, Bologna 1992, p. 97 e sgg.

²⁹ Cfr. E. HUSSERL, *Vissuto non percepito, realtà non percepita*, in *Idee I*, cit., par. 45, p. 109-111.

³⁰ Cfr. E. HUSSERL, *Natur und Geist, Vorlesungen Sommersemester 1927*, Kluwer, Dordrecht 2001, p. 147.

³¹ Cfr. E. HUSSERL, *Appendice XIX* (al par. 34 del 1937) in *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di W. Biemel, avvertenza e pref. di E. Paci, trad. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1968³, pp. 490-492; si preste qui attenzione alla contrapposizione mondo-scienza.

³² Cfr. *ivi*, p. 157.

³³ Cfr. *ivi*, p. 173 e p. 176.

³⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Vorlesungen ueber Ethik und Werthlehre (1908-1914)*, Kluwer, Dordrecht 1988, cfr. anche I.A. BIANCHI, *L'etica fenomenologica, le prime Vorlesungen*, in *Etica husserliana*, FrancoAngeli, Milano 1999, p. 53 e sgg.

³⁵ Cfr. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil (1929-1935)*, M. Nijhoff, Den Haag 1973, p. 385.

³⁶ L'essere è la condizione di possibilità, è l'originaria *Ur-dimension* dalla quale l'ente è imprescindibile. L'essere non può non essere perché, al di là di Aristotele, questa diventerebbe una contraddizione in termini, nel momento che se l'essere non è non “c'è” più essere. Dire “l'essere è” non “significa” nulla, è tautologico, si può coglierne il “senso” intuitivamente. L'essere diventa così un *Trascendentale puro*. Nel momento che predico dell'essere lo “entifico”, scatta qui l'ontologia materiale, la “Filosofia seconda”, e l'entificarsi pur avendo ha che fare con l'essere umano, non lo “giustifica” e tanto meno ne esaurisce il senso, infatti l'uomo ha che fare proprio con la ricerca del “senso” dell'essere (o dell'ente) perché l'uomo non è senza la ragione. Difficilmente per quel che ne sappiamo il mio gatto Max si interroga sull'essere, nonostante sia un animale intelligente, le domande ultime con molta probabilità per un gatto sono diverse che per noi!