

12.

Vittorio De Palma

Il vissuto e la cosa in sé

Genesi e significato dell'idealismo husserliano*

vittdepalma@hotmail.com

1.

L'idealismo è senz'altro il punto più controverso dell'interpretazione del pensiero husserliano e ha anche segnato il destino del movimento fenomenologico, provocando una frattura tra Husserl e i suoi allievi e collaboratori. L'imminente pubblicazione dei testi in cui l'idealismo fenomenologico viene formulato per la prima volta¹ può contribuire al chiarimento della sua genesi, della sua motivazione, e quindi del suo significato. In tali testi emergono infatti con chiarezza i due motivi principali che hanno condotto Husserl all'idealismo e che – al contrario di quanto sostenuto da una consolidata tradizione storiografica, risalente ai fenomenologi realisti – sono già presenti nelle *Ricerche logiche*.

Il primo motivo, che chiamerei “critico”, consiste nel rifiuto dell'idea di cosa in sé, cioè della postulazione di qualcosa che si sottrae per principio alla coscienza. Nel dichiararsi idealista, Husserl intendeva in primo luogo contrap-

* I testi di Husserl (le cui traduzioni italiane sono state spesso seguite) editi nella collana *Husserliana* (Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Nijhoff, Den Haag, poi Kluwer, Dordrecht 1950 sgg.) sono citati con la sigla *Hua* seguita dal numero romano del volume da cui sono tratti. I R, II R... VI R indicano le singole ricerche logiche contenute in *Hua* XIX. Le lettere di Husserl vengono citate, con la sola indicazione del destinatario e della data, da E. Husserl, *Briefwechsel*, 10 Bde., in Verbindung mit E. Schuhmann hrsg. von K. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1994.

¹ E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus (1908-1921)*, hrsg. von R.D. Rollinger, in corso di stampa nell' *Husserliana*.

porci al realismo del suo tempo, di cui aveva presente soprattutto la versione elaborata da Alois Riehl, che fu suo collega a Halle e che interpretava la cosa in sé di Kant come fondamento e causa delle apparizioni, ovvero come una realtà inconoscibile che sta dietro quella fenomenica²; e la versione brentiana, secondo la quale l'oggetto reale è diverso da quello fenomenico e non può essere esperito, ma solo inferito dalle sensazioni, le quali soltanto sono date propriamente e fungono quindi da segni della realtà. La definizione husserliana dell'oggetto come correlato delle apparizioni in cui è o può essere dato, e quindi di un possibile soggetto che lo esperisce, è appunto la conseguenza del rifiuto di *questo* realismo, il quale conduce a un deprezzamento dell'esperienza sensibile e a vari paradossi, che caratterizzano secondo Husserl una "filosofia sbagliata"³: la concezione della percezione come coscienza figurativa o signica dell'oggetto reale, l'ipotesi che un intelletto diverso dal nostro conoscerrebbe gli oggetti sensibili in modi diversi da quelli prescritti dalla loro essenza, la posizione di qualcosa di inconoscibile alla base della conoscenza, il conseguente raddoppiamento del mondo e degli oggetti.

Il secondo motivo, che definirei "dogmatico", consiste invece nel ritenere che il materiale originario o "base empirica" della conoscenza sia costituito da contenuti amorfi e immanenti alla coscienza, che sono dati apoditticamente nella percezione interna e che vengono appresi come apparizioni dell'oggetto trascendente grazie a una loro animazione da parte di atti intenzionali. Di qui la concezione della costituzione sensibile fondata sul cosiddetto "schema apprensione/contenuto apprensionale"⁴, cioè sul dualismo tra il *materiale* amorfo e la *forma* intenzionale che gli conferisce una funzione rappresentativa, e quindi un senso oggettuale: l'oggetto sensibile è il prodotto di un "apprensione" o "interpretazione" dei "vissuti" o "sensazioni", che sono le datità più immediate e originarie, anzi le uniche in senso proprio, in quanto "realmente immanenti" alla coscienza, e che costituiscono come tali il contenuto apprensionale, ma diventano apparizioni di qualcosa solo in quanto vengono "animati" da un atto di "appercezione" o "conferimento di senso"⁵. Nei vissuti come tali, dunque, l'oggetto non è ancora dato: lo stesso complesso sensoriale può infatti essere appreso in modi diversi e stare in rappresentanza di oggetti diversi⁶. I

² Cfr. I. Kern, *Husserl und Kant*, Nijhoff, Den Haag 1964, pp. 14, 120; K. Ameriks, *Husserl's Realism*, in "The Philosophical Review", 86 (1977), pp. 507 sgg.

³ Ms. K II 1/17a = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., "Appendice III".

⁴ *Hua* X, p. 7 n. 1.

⁵ I R, § 23; V R, § 14; VI R, § 26 e "Appendice", § 4; *Hua* III, §§ 41, 85-6, 96-7.

⁶ V R, §§ 14, 27; *Hua* XVI, p. 48; *Hua* III, p. 230; *Hua* IX, p. 165; *Hua* XI, pp. 34-35; E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, hrsg. von L. Landgrebe, Meiner, Hamburg 1972, pp. 99

dati iletici non sono in sé apparizioni di qualcosa, ma lo divengono in virtù del “carattere d’atto che, per così dire, anima la sensazione e per sua *essenza* fa sì che noi percepiamo questa o quella *oggettualità*”⁷; essi hanno cioè una funzione rappresentativa esclusivamente in quanto non vengono appresi come rappresentanti di se stessi (*ideae materialiter sumptae*), ma come rappresentanti di altro da sé (*ideae obiective sumptae*). Perciò possono essere indagati in sé stessi, indipendentemente dal loro essere apparizione di qualcosa, come “oggetti soggettivi”⁸ che sono stati originariamente tematici⁹.

Sulla base del motivo critico, l’idealismo fenomenologico è un idealismo puramente metodologico. Esso non implica affatto che la coscienza, oltre a essere il *luogo* della costituzione, ne contenga anche il *principio*, e quindi che – come vuole l’idealismo trascendentale – la forma dell’esperienza vada ricondotta alla soggettività, poiché si riduce all’affermazione della correlazione necessaria tra essere e coscienza, e quindi al rifiuto di considerare l’oggetto reale diverso da quello fenomenico.

Questo rifiuto si esprime già nelle *Ricerche logiche*, dove Husserl critica la “teoria delle immagini”, che produce un raddoppiamento dell’oggetto¹⁰, formula la tesi della correlazione essenziale tra l’oggetto e la sua datità o intuizione possibile, tra l’essere e il poter essere conosciuto¹¹, e pone le basi per la liquidazione della nozione di cosa in sé, che egli concepisce come correlato ideale della percezione adeguata, cioè come prodotto dell’idealizzazione dell’oggetto fenomenico, e non come qualcosa che sta dietro di esso¹². Si manifestano qui i due argomenti fondamentali e inseparabili della critica husserliana all’idea di cosa in sé: l’affermazione della correlazione necessaria di essere e coscienza, che esclude la possibilità di qualcosa che si sottragga per principio alla conoscenza, e il rifiuto della concezione della percezione come coscienza segnica o raffigurativa, cioè indiretta, dell’oggetto posto, sta al di là delle appa-

sgg.

⁷ *Hua* XIX, p. 399.

⁸ *Hua* IX, pp. 163, 165, 168.

⁹ “Nella genesi [...] tutti i ‘dati’ (non diciamo ciò dei dati iletici originari nella coscienza originariamente costitutiva di tempo) dovrebbero essere stati inizialmente tematici, aver funto in certo modo come mete [*Enden*], ma hanno perso questo carattere oggettuale dopo la costituzione di un mondo. Dobbiamo dire che esso è decaduto a causa del continuo non utilizzo o del continuo ed esclusivo fungere da passaggio?” (Ms. A VII 13, p. 133, cit. in E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, Nijhoff, Den Haag 1972, p. 95).

¹⁰ V R, § 11 e “Appendice ai §§ 11 e 20”.

¹¹ *Hua* XIX, pp. 667, 718-719, 730.

¹² V R, § 7; VI R, § 14b.

rizzazioni in quanto loro causa trascendente¹³. Husserl compie così una liquidazione dell'idea kantiana di cosa in sé, ossia dell'"idea che delle cose materiali [...] esista una internità o interiorità assoluta, una intima sostanzialità, [...] un in sé il quale [...] sfugge alla nostra umana conoscenza"¹⁴.

Sulla base del motivo dogmatico, l'idealismo fenomenologico è invece un vero e proprio idealismo metafisico¹⁵, poiché conduce alla "dissoluzione" o riduzione di ogni realtà nella coscienza e nei suoi contenuti immanenti¹⁶, che vengono di fatto concepiti come una realtà parallela a quella empirica, anzi come l'unica realtà in senso proprio. La coscienza è assoluta non semplicemente in quanto luogo della costituzione e condizione di possibilità dell'apparire, ossia in quanto *funzione* a partire dalla quale viene compiuta ogni posizione e legittimazione di esistenza, ma in quanto fondamento ontologico della realtà, ossia in quanto *sostanza* che contiene i costituenti ultimi (benché non tematici) della realtà, e quindi contiene anche quest'ultima¹⁷. In senso proprio

¹³ *Hua* III, §§ 43, 48, 52, 90.

¹⁴ C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, Sansoni, Firenze 1961, pp. 58-59.

¹⁵ La più acuta interpretazione e critica dell'idealismo fenomenologico come idealismo metafisico rimane a mio parere quelle di Th. Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, Riga 1928.

¹⁶ Nei testi del 1908 (Ms. B IV 6/85a = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., "Testo 2"; Ms. K II 1/12 = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., "Testo 4"; Ms. B I 4/15a; Ms. B II 2/1a) e in altri luoghi (*Hua* X, p. 111; *Hua* V, p. 78; *Hua* XXV, pp. 184, 186; *Hua* VIII, p. 189), Husserl riprende la formula usata da W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, II Aufl., 1900, p. 463 nota, per caratterizzare l'idealismo: "la dissoluzione del mondo dell'esperienza in processi di coscienza" (cfr. K. Schuhmann-B. Smith, *Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I*, in "Review of Metaphysics", 38, 1985, p. 774). Ma già in un passo della prima edizione delle *Ricerche logiche*, egli prende in seria considerazione la possibilità che il fenomenismo abbia ragione, cioè che ogni discorso su cose ed eventi fisici abbia il suo fondamento oggettivo nelle correlazioni tra i vissuti psichici (*Hua* XIX, p. 371).

¹⁷ Fin dalla sua prima formulazione nel 1908, Husserl da un lato tende a dare un'interpretazione ontologica della tesi dell'assolutezza della coscienza, come risulta dai Mss. B I 4 e B II 2, dall'altro a relativizzare tale tesi, in quanto avverte il rischio di *metabasis* che essa cela: "Non sarebbe certamente sostenibile dire che c'è solo la coscienza assoluta, come se si volesse dire: ogni altro essere è solo qualcosa di apparente, una parvenza irreali, un *fic-tum*. Ciò sarebbe certo assolutamente falso. Gli oggetti della natura sono ovviamente oggetti veri; il loro essere è vero essere, la natura è realtà in senso autentico e pieno. È assolutamente falso applicare a questo essere un'unità di misura diversa da quella che esso richiede sulla base della sua categoria, e screditare qualcosa perché è qualcosa che si 'costituisce' nella coscienza, si radica nella coscienza" (Ms. B IV 6/92a = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., "Testo 3"; cfr. anche Ms. D 13 II/200a, cit. in V. De Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001, p. 208 n. 26).

o “assoluto” esistono solo il soggetto, che *in se et per se concipitur*, in quanto dato a se stesso riflessivamente, e i suoi vissuti immanenti¹⁸. Il primato del soggetto è dunque un primato dell’“interiorità” psichica, dell’immanenza coscienziale¹⁹. Si ha così l’impressione di trovarsi di fronte a una sorta di “spinozismo rovesciato”, per usare l’espressione con cui Jacobi definiva la *Dottrina della scienza* di Fichte. In tal modo Husserl compie dalla parte del soggetto il medesimo raddoppiamento del mondo compiuto dalla parte dell’oggetto da Kant e dai fenomenologi realisti, che pongono una cosa in sé o una “realtà reale” (*wirkliche Wirklichkeit*)²⁰ a fondamento di quella empirica. La coscienza e i suoi vissuti immanenti sono la realtà reale che è alla base di quella fenomenica. Come in Kant il mondo fenomenico, ossia ciò che appare, ha il suo fondamento ontologico nella cosa in sé, che è alla base dell’apparire ma non appare essa stessa, così in Husserl esso ha il suo fondamento ontologico nella coscienza in cui appare. Anche Husserl opera quindi un raddoppiamento del mondo e pone dunque “dietro” il mondo empirico un’“internità”, la quale, pur non sottraendosi per principio alla conoscenza come la cosa in sé, consiste alla pari di essa di dati apagogici puramente funzionali e privi quindi di ogni statuto descrittivo: i vissuti immanenti. Sono questi ultimi che costituiscono l’essenza del mondo empirico, e dunque – proprio come la cosa in sé per Kant – l’“interno delle cose”, il residuo oggettivo della conoscenza, la vera realtà a cui bisogna volgersi per comprendere quella apparente.

Anche il motivo dogmatico dell’idealismo husserliano risale alle *Ricerche logiche*. La teoria della percezione formulata in quell’opera implica infatti un primato ontologico della coscienza²¹, poiché si fonda sulla distinzione tra

¹⁸ *Hua* I, p. 182; *Hua* XIII, pp. 232-233; *Hua* XIV, pp. 8-9, 256-257, 295; *Hua* VIII, pp. 189-190; *Hua* XVII, pp. 279-280.

¹⁹ *Hua* XIV, pp. 51, 463, 479.

²⁰ Quest’espressione, usata già da Lipps nel 1899 e da Daubert nel 1904 (cfr. K. Schuhmann-B. Smith, *op. cit.*, p. 792), è stata ripresa da H. Conrad-Martius, “Die transzendente und die ontologische Phänomenologie”, in *Edmund Husserl 1859-1959*, Nijhoff, Den Haag, 1959, p. 179, e da H. Kuhn “Phänomenologie und ‘wirkliche Wirklichkeit’”, in *Die Münchener Phänomenologie*, hrsg. von H. Kuhn, E. Avé-Lallemant und R. Gladiator, Nijhoff, Den Haag, 1975, pp. 1-7, per caratterizzare, in contrapposizione a Husserl, l’impostazione ontologica dei fenomenologi di Monaco e di Gottinga.

²¹ Come nota H. Philipse, “Transcendental idealism”, in *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. by B. Smith and D.W. Smith, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 278, “la fenomenologia delle *Ricerche logiche* implica già l’ontologia idealistica del mondo proposta esplicitamente da Husserl in *Idee I*”. A suo parere, l’idealismo di Husserl è infatti una conseguenza della teoria della percezione delle *Ricerche logiche* – sulla base della quale l’oggetto sensibile è il prodotto dell’interpretazione di sensazioni immanenti e quindi il mondo empirico dipende ontologicamente dalla coscienza in quanto sua proiezione – e

contenuti amorfi (che, benché accessibili solo mediante riflessione, in quanto immanenti sono gli unici dati in senso proprio, e costituiscono come tali il *proteron te physei*), oggetto trascendente (che, benché costituisca il *proteron pros hemas*, è accessibile solo mediante i vissuti che fungono da suoi rappresentanti) e atto apprensionale (che conferisce ai primi un senso oggettuale appercependoli come rappresentanti del secondo). La coscienza contiene dunque sia il materiale originario della conoscenza (consistendo esso di contenuti *immanenti*) sia il principio della sua apprensione oggettuale (essendo i contenuti *amorfi*). Si giunge così in modo inevitabile all'idealismo, e precisamente a quell'*idealismo soggettivo o psicologico* che Husserl contesta agli empiristi inglesi e che esorcizza continuamente nella sua opera²², poiché dissolve gli oggetti nei vissuti in cui sono dati²³. È qui che va individuato il nucleo propriamente idealistico del pensiero di Husserl, il quale non consiste affatto nella dottrina della riduzione, bensì nella teoria della costituzione sensibile fondata sulla dicotomia tra contenuti amorfi e immanenti e apprensione animatrice. L'idealismo husserliano non è quindi un prodotto della svolta trascendentale, non sorge dal confronto con Kant e con la tradizione idealistica o dal rapporto con Natorp e col neokantismo, ma è un'eredità della psicologia di Brentano e della sua impostazione cartesiana del problema della conoscenza.

Per Brentano, solo i fenomeni psichici hanno un'esistenza effettiva, per cui la percezione interna è "l'unica percezione nel senso proprio del termine"²⁴. Mentre infatti i fenomeni psichici sono indubitabili in quanto rientrano

non sorge affatto con la svolta trascendentale, che consiste solo nell'eliminazione della contraddizione insita nella concezione della fenomenologia elaborata in quell'opera, dove l'ontologia idealistica implicata dalla concezione della costituzione sensibile convive con l'ipotesi naturalistica che gli oggetti fisici siano causa dei fenomeni psichici. Philippe rileva che la tesi dell'immanenza delle sensazioni non è affatto il risultato dell'analisi fenomenologica della percezione, ma l'eredità dell'impostazione ontologico-esplicativa del pensiero filosofico e scientifico del Seicento, per cui l'idealismo husserliano si fonda "sulle implicazioni della posizione realistica che esso stesso respinge" (ivi, p. 299).

²² *Hua* III, § 55; *Hua* VII, p. 247; *Hua* XVII, § 66; *Hua* I, § 41; *Hua* V, pp. 149-150.

²³ *Hua* I, p. 119.

²⁴ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, hrsg. von O. Kraus, 3 Bde., Meiner, Hamburg 1968-73, Bd. I, p. 129. Per Brentano i fenomeni fisici, ossia i contenuti sensibili o apparenze (suoni, colori ecc.) possono in linea di principio esistere indipendentemente dalla soggettività (ivi, pp. 129-132, 183-185), ma poiché, come insegna la scienza (ivi, p. 173), "ciò che esiste veramente non appare e ciò che appare non esiste veramente" (ivi, p. 28), i fenomeni fisici "non sono cose che esistono veramente", bensì meri "segni di qualcosa di reale, di qualcosa che, mediante la sua azione, produce le loro rappresentazioni", e quindi "esistono solo intenzionalmente o fenomenicamente" (ivi, p. 129), ossia non esistono affatto (ivi, p. 250). L'esistenza che attribuiamo ai fenomeni fisici è quindi frutto

nell'immanenza della coscienza, e quindi il loro *esse* coincide con il loro *percipi*, i fenomeni fisici sono qualcosa di meramente "sinsemantico", in quanto esistono solo insieme al soggetto che li pensa, cioè come suo correlato. Esistendo solo il soggetto e i suoi atti, l'oggetto della conoscenza fattuale non può essere che il soggetto stesso, per cui proposizioni quali "io giudico che *p*", "io amo A", "io mi rappresento un *x*" non vertono affatto sul *p*, sull'A ecc., bensì esclusivamente su di me in quanto giudicante che *p*, amante A ecc., e quindi affermano qualcosa sul soggetto pensante, cioè sul soggetto in quanto diretto intenzionalmente a qualcosa, e non sull'oggetto, cioè sul qualcosa stesso a cui il soggetto è rivolto²⁵.

Nella *Filosofia dell'aritmetica* Husserl fa propri due assunti derivanti da Brentano e comuni pressoché a tutti i suoi allievi: la tesi dell'origine delle categorie formali dalla riflessione²⁶ e il richiamo al carattere "decisivo" dell'"esperienza interna"²⁷. In seguito, a partire dalle *Ricerche logiche*, egli rifiuterà il primo assunto²⁸, ma resterà fedele al secondo, e di conseguenza all'idea che il materiale originario della conoscenza sia costituito da vissuti immanenti alla coscienza e afferrabili mediante riflessione²⁹. Nelle *Ricerche logiche* Husserl dichiara che l'analisi fenomenologica richiede un "orientamento innaturale del pensiero e dell'intuizione" e la identifica con l'esercizio della percezione interna, la quale rende oggettuali i vissuti³⁰. Nelle *Idee* ribadisce che per afferrare il campo della coscienza è necessario "distogliere lo sguardo dalle [...] datità natura-

di una credenza cieca e immotivata (ivi, Bd. III, p. 19). Brentano è indotto così a negare ai contenuti sensibili una realtà indipendente dall'atto percettivo. Ciò che è dato sensibilmente "è solo un momento interno alla coscienza" (P. Spinicci, *Sensazione, percezione, concetto*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 101). La percezione non è percezione di cose, ma di sensazioni, ossia di *aistheta idia*, che esistono solo come oggetti immanenti, come momenti dell'atto psichico.

²⁵ F. Brentano, *op. cit.*, Bd. II, pp. 133 sgg., 158 sgg., Bd. III, pp. 5-6.

²⁶ *Hua* XII, pp. 20, 45, 58, 69-70, 74, 77, 85.

²⁷ *Hua* XII, pp. 42, 59, 66.

²⁸ VI R, § 44; *Hua* III, § 108.

²⁹ Come nota J. Patocka, "Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie" (1971), ora in Id., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, pp. 297-298, la definizione brentaniana dell'atto psichico come qualcosa di dato per se stesso interiormente ha contribuito alla concezione husserliana dell'elemento soggettivo come oggetto interno che, benché non sia diretto su di sé, in quanto dato sempre collateralmente, è afferrabile in un atto successivo. Così nelle *Ricerche logiche* si afferma che ciò che appare originariamente sono le cose trascendenti, ma ci si attiene alla tesi brentaniana dell'accesso originario allo psichico, benché tale accesso sia pensato in modo diverso da Brentano.

³⁰ *Hua* XIX, pp. 14, 201, 669.

li”³¹ e che la riflessione ha una “funzione metodologica *universale*”, poiché “il metodo fenomenologico si muove completamente in atti della riflessione”³². Negli anni Venti, afferma che per cogliere le “interiorità pure” è necessario “un metodo artificiale”³³, un “atteggiamento innaturale”³⁴ che converta l’esperienza in riflessione, cioè l’esperienza esterna degli oggetti in esperienza interna dei vissuti in cui gli oggetti sono dati³⁵.

Il motivo dogmatico della fenomenologia trascendentale sorge appunto dallo sviluppo dell’originario introspezionismo di Husserl, cioè dal conferimento di un primato alla percezione interna dei vissuti immanenti, che costituiscono gli elementi originari di ogni costituzione, ovvero all’“interiorità” come “madre di ogni conoscenza” e “di ogni oggetto che appare”³⁶, all’“autoconoscenza trascendentale” come “fonte di ogni altra conoscenza”³⁷. L’esperienza o riflessione trascendentale è una forma di introspezione: essa si differenzia da quella naturale solo in quanto, neutralizzando tutto ciò che non è coscienza, non presuppone nulla di mondano, ma il suo oggetto tematico sono pur sempre i vissuti³⁸. In virtù del “parallelismo” tra fenomenologia e psicologia, con una mera modificazione dell’atteggiamento si può operare un passaggio dalla prima alla seconda e una conversione completa dei risultati dell’una in quelli dell’altra: esse si differenziano solo per un diverso modo di percezione degli *stessi* fenomeni, che sono in entrambi i casi le datità dell’esperienza interna, cioè i contenuti *immanenti*³⁹. Il problema trascendentale della costituzione è dunque un problema psicologico: come può il mondo esterno, che è accessibile solo mediatamente, costituirsi attraverso quello interno, che soltanto è propriamente dato? Se l’oggetto si dissolve nei vissuti, ogni scienza si dissolve nella psicologia⁴⁰.

³¹ *Hua* III, p. 136.

³² *Hua* III, p. 162; cfr. §§ 38, 45, 77 sgg.

³³ *Hua* IX, p. 194.

³⁴ *Hua* VIII, p. 121.

³⁵ *Hua* VIII, pp. 37 sgg.; VII, pp. 259 sgg.; *Hua* IX, §§ 33 sgg., in part. p. 191.

³⁶ *Hua* IX, p. 193.

³⁷ *Hua* VIII, p. 5.

³⁸ *Hua* VII, pp. 267 sgg.; *Hua* VIII, p. 120; *Hua* XIII, pp. 177-78; *Hua* I, § 15; *Hua* IX, pp. 283-284, 293-294.

³⁹ Per il parallelismo psicologia/fenomenologia, cfr. lettere a T. Lipps, gennaio 1904 e a H. Cornelius, 28 settembre 1906; *Hua* XXIV, p. 281; *Hua* V, pp. 89 sgg., 147-488; *Hua* IX, pp. 287 sgg., 341 sgg.; *Hua* I, §§ 11, 14, 35, 57, 65; *Hua* XVII, § 99.

⁴⁰ “Il problema della soggettività psicologica e dell’oggettività trascendente. Non si dissolve ogni scienza nella psicologia?” (Ms. K II 1/18b = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., “Appendice III”).

2.

La distinzione tra un idealismo metodologico e un idealismo in senso proprio viene legittimata dallo stesso Husserl, il quale afferma che l'idealismo non consiste nella tesi della correlazione necessaria dell'oggetto alla coscienza, ma nella riduzione alla coscienza assoluta⁴¹ – una riduzione che egli attribuisce alla “metafisica”⁴² e che può compiere solo attraverso la concezione della costituzione sensibile come interpretazione o animazione di vissuti amorfi e immanenti alla coscienza.

Questa concezione – oltre a essere in contraddizione con la nozione di a priori materiale – verrà di fatto superata con il passaggio dalla fenomenologia statica a quella genetica e con l'indagine sulla sintesi passiva⁴³. Come viene riconosciuto anche da parte idealistica la concezione husserliana della costituzione passiva come fondamento di quella attiva⁴⁴ esclude la possibilità di intendere la soggettività come principio della strutturazione dell'esperienza⁴⁵. Nella letteratura critica è tuttavia diffusa la tesi che con l'elaborazione della fenomenologia genetica Husserl compia un passo ulteriore verso l'idealismo, accentuando il carattere produttivo della coscienza. Ad esempio, Ingarden afferma che la fenomenologia genetica conduce Husserl a considerare immanenti anche le apparizioni e non solo i sensi oggettuali⁴⁶. Secondo Kern, la fenomenologia statica contiene già l'idealismo trascendentale nella concezione dell'oggettuale come relativo alla coscienza in quanto correlato identico di una

⁴¹ Ms. B IV 6/6b = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., “Testo 5”.

⁴² Ms. B IV 6/99b = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., “Testo 4”.

⁴³ Per il superamento dello schema apprensione/contenuto, cfr. E. Holenstein, *op. cit.*, cap. 5; D. Welton, *The Origins of Meaning*, Nijhoff, Den Haag 1983, capp. 5 sgg.; V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 86 sgg., 147 sgg. V. De Palma, *op. cit.*, §§ 3.3 sgg.

⁴⁴ *Hua* XI, pp. 208-209, 252-253, 256, 275; *Hua* IX, p. 99; *Hua* I, pp. 112-113.

⁴⁵ “La ‘soggettività conoscitiva’ può essere compresa come ‘matrice di ogni formazione oggettiva di senso e di ogni validità d'essere’ [*Hua* VI, p. 102] solo se è anche *fondamento di validità di ogni possibile collegamento* e se le possibilità di collegamento sono predelineate *in modo concettuale-categoriale*. La matrice non può essere quindi una sintesi *passiva*, su cui si edificano poi delle sintesi attive [...]; l'origine dev'essere piuttosto un'unità spontaneo-attiva” (L. Eley, “Sinn und Funktion einer phänomenologischen Kritik der Transzendentalphilosophie (Kant und Husserl)”, in *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4-8 April 1981. Teil I. 2*, hrsg. von G. Funke u. a., Bonn 1982, p. 947-948).

⁴⁶ R. Ingarden, “Das Konstitutionsproblem und der Sinn der konstitutiven Betrachtung bei Edmund Husserl” (1959), ora in *Gesammelte Werke*, Bd. V: *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, hrsg. von W. Galewicz, Niemeyer, Tübingen 1998, pp. 248-249.

molteplicità di apparizioni soggettive, ma solo nella fenomenologia genetica si potrebbe parlare di produzione degli oggetti da parte della coscienza, poiché solo essa permetterebbe di analizzare la costituzione dei modi di apparizione e quindi di considerare gli oggetti come formazioni sorte da operazioni soggettive⁴⁷. Recentemente, Lee da un lato ha ripreso di fatto l'osservazione di Kern, affermando che “nella fenomenologia statica si può sì mostrare la correlazione necessaria tra io e mondo, ma non il carattere creativo della vita trascendentale nella costituzione del mondo”, il quale emerge solo nella considerazione genetica, dall'altro ha contestato allo stesso Kern e ad altri interpreti di aver negato il carattere produttivo della costituzione proprio perché si sono attenuti alla fenomenologia statica⁴⁸.

A tal proposito, bisogna osservare anzitutto che Husserl considera immanenti le apparizioni nelle *Ricerche logiche* (proprio in ciò consiste la sua riforma della dottrina brentiana dell'intenzionalità, esposta nell'“Appendice” alla *Sesta ricerca*), mentre in seguito tende invece, benché non in modo univoco, a concepirle come dati noematici. In secondo luogo, negli scritti tardi di Husserl vi è sì un'accentuazione del carattere produttivo della costituzione, ma ciò non va affatto ricondotto all'elaborazione della fenomenologia genetica, bensì allo sviluppo della metafisica teologico-monadologica abbozzata fin dal 1908, contemporaneamente alla svolta trascendentale e alla constatazione del fondamento fattuale della costituzione⁴⁹. Pertanto, sia dal punto di vista statico che da quello genetico la costituzione può essere considerata una produzione. La questione è se la (genesi della) apprensione di qualcosa come oggetto spaziale, animale, suono ecc. dipende in ultima analisi dalla coscienza e dai suoi atti oppure dalla peculiarità eidetica delle rispettive apparizioni, che prescrivono alla coscienza gli atti necessari per portarli a datità. È vero che solo la fenomenologia genetica permette di analizzare i modi di apparizione, ma ciò non significa di per sé considerare gli oggetti e il mondo come prodotti della coscienza. Analizzare la genesi delle appercezioni è possibile solo prendendo le mosse dall'oggetto già costituito (il che conferisce un primato e una funzione insostituibile alla fenomenologia statica) e significa studiare il modo in cui i contenuti e il loro decorso motivano determinati atti apprensionali che diventano un abito permanente dell'io. La genesi soggettiva delle appercezioni ha

⁴⁷ I. Kern, *op. cit.*, § 25.

⁴⁸ N.-I. Lee, *Husserl's Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Dordrecht 1993, p. 237.

⁴⁹ Cfr. Mss. B I 4 e B II 2 (1907-10), dove Husserl parla già di dissoluzione del mondo nella coscienza, dà un'interpretazione ontologica dell'assolutezza della coscienza e riconduce a Dio la costituzione, che non può essere fondata sulla soggettività.

un fondamento eidetico, in quanto dipende dalla peculiarità dei dati e dai loro nessi intrinseci, e quindi varia a seconda dei contenuti *in specie*.

Negli anni Venti, Husserl afferma infatti che l'*intenzione* o *atto*, cioè la tendenza che scaturisce dall'io e si dirige verso l'oggetto, presuppone sempre un'*affezione*, cioè una tendenza che proviene dal dato e colpisce l'io⁵⁰. Pertanto, al contrario che nella genesi attiva, dove gli atti sono motivati da altri atti, nella genesi passiva "gli atti sono motivati da affezioni", cioè dai dinamismi interni ai dati sensibili⁵¹. Questi ultimi non vengono più intesi in modo noetico-funzionale come sensazioni o vissuti immanenti alla coscienza che divengono coscienti nella percezione interna, bensì in modo noematico-descrittivo come contenuti che si costituiscono grazie a fusioni associative fondate sulla somiglianza e che esercitano un'affezione sul soggetto in virtù del contrasto con lo sfondo⁵². Essi non sono quindi né amorfi, in quanto qualitativamente determinati prima e indipendentemente da ogni apprensione soggettiva, né immanenti, in quanto collocati fenomenicamente nel campo percettivo, cioè al di fuori del soggetto. La "formazione delle appercezioni", cioè dei modi di apprensione dei dati, non è opera di una messa in forma attiva, ma dipende anzitutto dalle "leggi eidetiche dell'associazione"⁵³. Quella associativa è una sintesi "passiva" che ha luogo "senza partecipazione dell'io"⁵⁴, poiché possiede una legalità contenutistica: essa si fonda infatti, proprio come l'a priori materiale⁵⁵, sulla "particolarità" (*Besonderheit*) o "peculiarità" (*Eigenart*) dei contenuti⁵⁶. Come l'a priori, in quanto *relation of ideas* in senso umano, si fonda sull'essenza dei contenuti a cui si riferisce ed è immanente a essa⁵⁷, sicché le "relazioni [...] sono poste necessariamente con le 'idee'"⁵⁸, e quindi "laddove sono date le idee, sono date anche, in modo eternamente immutabile, le relazioni"⁵⁹; così la sintesi associativa è immanente all'essenza dei contenuti a cui si riferisce⁶⁰: anch'essa è infatti una *relation of ideas*, e come tale si fonda a parte

⁵⁰ *Hua* XI, pp. 84-85, 151; *Hua* IX, pp. 131, 209.

⁵¹ *Hua* XI, p. 342.

⁵² *Hua* IX, §§ 28 sgg.; *Hua* XI, pp. 292 sgg., 315 sgg.; *Hua* I, §§ 19 sgg.

⁵³ *Hua* XVII, p. 320.

⁵⁴ *Hua* XI, pp. 87, 323, 386; *Hua* IX, pp. 131, 286; *Hua* I, p. 29.

⁵⁵ *Hua* XIX, pp. 255, 257.

⁵⁶ *Hua* XI, pp. 161, 165.

⁵⁷ III R, §§ 11-2; *Hua* XXIV, pp. 235, 341; *Hua* VII, pp. 235, 350 sgg., 358 sgg., 402 sgg.

⁵⁸ *Hua* VII, p. 359.

⁵⁹ *Hua* XXIV, p. 341.

⁶⁰ *Hua* VII, pp. 171-172.

obiecti, poiché posti i contenuti è posto *eo ipso* il loro nesso associativo⁶¹. Per questo Husserl definisce la costituzione passiva come un *sachliches Geschehen* che ha luogo *von selbst* e produce una *sachliche Einheit*⁶², usando cioè lo stesso aggettivo che nelle *Ricerche logiche* designava le relazioni sensibili rispetto a quelle categoriali e i nessi sintetico-materiali rispetto a quelli analitico-formali: *sachlich*, che significa “intrinseco”, “contenutistico”, “oggettivo” e indica appunto il fatto che il principio della sintesi passiva è la peculiarità del contenuto sensibile, non la soggettività che lo esperisce. Al contrario di quella intellettuale (attiva), la costituzione sensibile (passiva) non avviene dunque secondo lo schema contenuto/apprensione: con il contenuto è dato *eo ipso* anche il modo in cui può essere appreso dal soggetto, che si fonda sulla peculiarità del contenuto stesso. Di conseguenza, non è l'apprensione che determina la funzione percettiva del contenuto, ma è quest'ultimo che, in quanto principio della sintesi, determina l'apprensione. Il senso oggettuale non viene quindi conferito alle apparizioni dall'esterno, ma è immanente a esse.

3.

Il motivo critico e quello dogmatico dell'idealismo husserliano non sono solo indipendenti l'uno dall'altro, ma entrano in conflitto sin dalle *Ricerche logiche*, dove la concezione della rappresentanza intuitiva contraddice la critica della “teoria delle immagini”, poiché cade nel raddoppiamento dell'oggetto e nella concezione della percezione come coscienza segnica o raffigurativa che Husserl contesta a tale teoria. Da un lato infatti, criticando la teoria delle immagini, Husserl afferma che “un oggetto non viene rappresentato dalla coscienza per via del semplice sussistere in essa di un ‘contenuto’ in qualche modo simile alla cosa trascendente” e che porre l'oggetto reale come diverso da quello intenzionale è un errore, in quanto porta a intendere quest'ultimo come segno o immagine di quello⁶³. Dall'altro lato, egli fonda la dottrina della rappresentanza proprio sul principio che “può fungere come rappresentante intuitivo dell'oggetto solo un contenuto che sia a esso simile o uguale”⁶⁴, e intende perciò

⁶¹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., pp. 215, 221; *Hua* XV, p. 26.

⁶² Mss. M III 3 III 1 I, § 6 e A VII 13, p. 30, citt. in E. Höltenstein, *op. cit.*, pp. 212, 216.

⁶³ *Hua* XIX, pp. 437-438.

⁶⁴ *Hua* XIX, p. 623.

il “materiale vissuto delle sensazioni” come “materiale costruttivo analogico” dell'apprensione⁶⁵, e quindi come una sorta di *oggetto immanente*, ossia come un'*immagine interna* di quello trascendente, la quale ha con esso un rapporto raffigurativo⁶⁶, se non addirittura puramente convenzionale, alla pari di quello del segno con il designato. Un'ipotetica “coscienza anteriore ad ogni esperienza” ha infatti “la nostra stessa possibilità di avere sensazioni”, ma non di percepire “le cose o gli eventi concreti, [...] gli alberi o le case, il volo degli uccelli o l'abbaiare del cane”, poiché per essa “le sensazioni non *significano* nulla, non hanno il *valore di segni* delle proprietà di un oggetto, la loro complessione non è segno dell'oggetto stesso; esse vengono vissute, ma sono prive di un'*interpretazione* oggettivante (che sorga dall'esperienza)”⁶⁷. Di conseguenza, la percezione rientra nella definizione che la *Filosofia dell'aritmetica* dà di “rappresentazione impropria”, poiché il suo “contenuto non è dato direttamente come ciò che esso è, ma solo indirettamente *mediante segni*”⁶⁸.

⁶⁵ *Hua* XIX, pp. 81, 770.

⁶⁶ VI R, § 37.

⁶⁷ *Hua* XIX, p. 80.

⁶⁸ *Hua* XII, p. 193. A partire dalle *Idee*, Husserl non pone più nella somiglianza tra contenuto e oggetto il “vincolo di necessità” che caratterizza la coscienza intuitiva rispetto a quella segnica (VI R, § 26). La percezione esterna non è una coscienza raffigurativa o segnica (*Hua* III, §§ 43, 52, 90; *Hua* XI, p. 17; *Hua* IX, p. 160), ma l'unico modo di dati possibile degli oggetti sensibili (*Hua* III, §§ 138, 143; *Hua* XVII, § 60), per cui la sua imperfezione o inadeguatezza è una “necessità eidetica” che vale per ogni soggetto pensabile (*Hua* III, §§ 42, 44, 150; *Hua* XI, pp. 18 sgg., 326). Ma anche nelle lezioni degli anni Venti sulla costituzione sensibile – nelle quali Husserl prende più che altrove le distanze dalla teoria dualistica della percezione, e quindi dalla concezione dei dati iletici come vissuti amorfi e immanenti animati dalla coscienza – egli ripropone la dicotomia tra sentire e percepire, cioè tra percezione immanente (del vissuto), che è adeguata e indubitabile, poiché nel suo caso *esse=percipi*, e percezione trascendente (dell'oggetto), che può sempre rivelarsi illusoria e quindi essere modificata o cancellata dal corso ulteriore dell'esperienza (*Hua* XI, § 4; *Hua* IX, §§ 33-4, 36). Da un lato quindi la percezione è “coscienza originale di un oggetto individuale” (*Hua* XI, p. 18 n. 1), dall'altro una “coscienza *mediata*, in quanto in forma immediata ci è data soltanto un'appercezione, e quindi una compagine di *dati sensoriali*, riferita ai dati cinestetici, e un'*apprensione* appercettiva attraverso la quale si costituisce una manifestazione presentante; solo attraverso di essa, dunque, l'oggetto trascendente è cosciente, ed è cosciente in quanto oggetto che *originaliter* si adombra, si presenta” (*Hua* XI, p. 18; corsivi miei). Pertanto, “un oggetto trascendente, come per esempio una cosa, può costituirsi soltanto se come sua *base* viene costituito un contenuto immanente che, a sua volta, viene per così dire posto come *sostrato* per la funzione che è propria dell'adombramento, della manifestazione che si rende presente grazie ed attraverso quel contenuto” (*Hua* XI, p. 17; corsivi miei). Si ripropone così lo schema contenuto/apprensione, e con esso la concezione della percezione come coscienza mediata (cioè coscienza d'immagine) dell'oggetto, essendo immediatamente dato solo ciò che è realmente immanente alla coscienza, cioè le sensazioni e l'atto apprensionale che le anima.

Questo conflitto si ripresenta nei testi del 1908-10⁶⁹. Qui Husserl da un lato fa propria la concezione brentaniana dei fenomeni psichici come uniche datità originarie (apodittiche e immediate) ed enuncia sulla base di essa l'“enigma della trascendenza”, a partire dal quale sviluppa il suo concetto di trascendentale: come può la coscienza andare oltre se stessa e cogliere un essere “in sé”? come può l'immanente cogliere qualcosa di non immanente? Dall'altro lato, egli contesta però l'implicazione che Brentano trae da tale concezione, e cioè che il mondo e gli oggetti reali non siano propriamente percepiti, bensì inferiti dai vissuti⁷⁰. Se così fosse, l'esperienza esterna si trasformerebbe in una coscienza indiretta dell'oggetto, che altri esseri potrebbero cogliere direttamente e quindi che potrebbe darsi a essi in modo diverso che a noi, e la cosa data empiricamente diventerebbe il segno di una realtà in sé a noi per principio inaccessibile. A quest'impostazione Husserl contrappone la tesi che l'oggetto sensibile – costituendosi solo nell'esperienza ed essendo dunque per principio correlato di una coscienza – è dato direttamente nella percezione, senza riuscire però a far valere tale tesi in modo conseguente, appunto in quanto respinge il cartesianesimo solo a metà, rimanendo legato all'idea delle *cogitationes* come materiale originario della conoscenza, e considerando dunque enigmatica la datità del trascendente, in opposizione a quella ap problematica e assoluta dell'immanente, che funge da modello di datità. Di qui la difficoltà di definire lo statuto della cosa, che da un lato non è nulla che stia accanto o dietro l'unità delle apparizioni in cui è data, anzi sembra “dissolversi” nei nessi di coscienza, essere identica a quest'ultima; dall'altro però non è né un *fictum*

⁶⁹ Cfr. E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., “Testi 1-4” e “Appendici I-III”.

⁷⁰ “Brentano e Stumpf confondono il processo scientifico-naturale che procede di percezione in percezione con una fondazione dell'essere trascendente mediante inferenze dai nessi dell'essere immanente” (Ms. K II 1/9b = *Transzendentaler Idealismus*, cit., “Appendice II”). Per la critica della *Schlusstheorie*, cfr. anche ivi, “Testo 9”; *Hua* VII, pp. 73-74; *Hua* XVII, pp. 237-238; *Hua* VI, p. 83. Essa viene ripresa in molti testi tardi (cfr. ad es. Ms. B I 31 II) ed è esposta in modo estremamente chiaro ed efficace in un passo di *Logica formale e trascendentale*, dove si dice che l'“esperienza esterna [...] è il modo del possesso nell'originale degli oggetti naturali” e che “solo perché l'esperienza imperfetta è tuttavia esperienza, è tuttavia coscienza del possesso nell'originale, l'esperienza può conformarsi all'esperienza e correggersi mediante l'esperienza. Appunto per questo è assurdo [...] concludere una critica dell'esperienza sensibile, che naturalmente mette in rilievo la sua imperfezione di principio (il suo essere relativa all'esperienza ulteriore!), con il suo rifiuto e con il ricorso a ipotesi e a inferenze indirette, attraverso cui deve essere carpito il fantasma di un 'in sé' trascendente (la cui trascendenza è un'assurdità). Tutte queste teorie realistico-trascententali, con le loro inferenze dalla sfera 'immanente' dell'esperienza puramente 'interna' a una trascendenza extrapsichica, si fondano sulla cecità nei confronti della peculiarità dell'esperienza 'esterna' in quanto operazione che dà nell'originale [...]” (*Hua* XVII, p. 170).

né la coscienza o una sua parte⁷¹. Si tratta da un lato di non ipostatizzare l'oggetto al di là della sua possibile datità, e quindi della coscienza in cui essa si realizza, dall'altro di non dissolvere l'oggetto nella coscienza stessa. Il problema è appunto "come vada compresa la conoscenza se gli oggetti non si riducono a peculiarità o nessi della coscienza stessa, o come, se lo fanno, la conoscenza non debba essere mera illusione"⁷².

4.

In Husserl c'è dunque un conflitto tra l'immanentismo psicologico e il riconoscimento della realtà empirica, non di quella metafisica, postulata cioè al di là dell'esperienza.

Con la realtà abbiamo e possiamo avere a che fare solo in quanto è o può essere esperito attraverso atti coscienziali, benché essa sia irriducibile agli atti in cui è data, in quanto non consiste di vissuti e non è realmente contenuta in essi⁷³. L'oggetto reale è per principio oggetto di possibile esperienza, per cui la relazione con una possibile soggettività non solo non è esclusa da esso, ma è anzi costitutiva della sua oggettualità⁷⁴. Poiché reale è ciò che in linea di principio può essere esperito sensibilmente, "l'idea di cose in sé [...] per principio sovrasensibili è un nonsenso"⁷⁵. Appunto in quanto reale, la cosa è "per principio percepibile" anche se di fatto non percepita, è "presente" in quanto oggetto di possibili percezioni motivate da quelle attuali anche se di fatto irrealizzabili: una trascendenza priva di questo nesso di principio con la percezione attuale è un controsenso⁷⁶. Affermare l'esistenza di qualcosa equivale pertanto ad affermare la possibilità di legittimare tale esistenza, e quindi di esperire il qualcosa in questione⁷⁷. È senz'altro possibile un oggetto che non sia esperito, ma non un oggetto che non possa essere esperito, ovvero che si sottragga per

⁷¹ Cfr. E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., "Testi 1, 3, 4" e "Appendice I".

⁷² Ms. K II 1/11b = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., "Testo 4".

⁷³ *Hua* II, p. 72; *Hua* XVII, p. 116.

⁷⁴ *Hua* III, § 47.

⁷⁵ E. Husserl, *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, hrsg. von E. Schuhmann, *Husserliana Materialienbände*, Bd. III, Dordrecht/Boston/London 2001, p. 171.

⁷⁶ *Hua* III, § 45.

⁷⁷ Ms. F I 31/4a = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., "Appendice IV"; Ms. B IV 6/8b = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., "Testo 5".

principio alla possibilità dell'esperienza⁷⁸. L'oggetto è ciò che è indipendentemente dalla sua relazione con la soggettività appunto perché ha

il senso di un oggetto che è ed è quello che è indipendentemente dal fatto di essere conosciuto o meno, e che tuttavia in quanto oggetto è oggetto di una conoscenza possibile: per principio conoscibile, anche se di fatto non è mai stato conosciuto e non diventerà mai conoscibile, per principio percepibile, rappresentabile, determinabile predicativamente in un possibile pensiero giudicativo⁷⁹.

Poiché alla cosa appartiene per essenza l'esperibilità, essa fa parte dell'ambiente circostante del soggetto anche se non è attualmente percepita: la percezione attuale è membro di una continuità ideale di campi percettivi che conducono a quello in cui la cosa sarebbe percepita.

Non ogni cosa reale è attualmente esperita da me. Ma se devo poter razionalmente affermare che esiste, essa dev'essere nell'ambito della mia esperienza possibile. Ciò non significa che devo avere empiricamente la capacità priva di impedimenti di compiere l'esperienza, bensì che sussiste un nesso di esperienza possibile, connesso con la mia esperienza attuale, in modo che sussiste per me la possibilità di giustificare l'essere della cosa ignota a partire da motivazioni esperienziali e in questo nesso⁸⁰.

Nulla esiste se non nell'unico mondo, nell'unico spazio e nell'unico tempo, e quindi la sua esistenza ha una connessione ideale con la percezione attuale e si può legittimare solo a partire da essa. L'oggetto è un'“unità di senso”⁸¹ o “formazione intenzionale”⁸², e “all'infuori di ciò un nulla”⁸³, appunto in quanto possibile correlato della soggettività e dei suoi atti.

Proprio qui sta il senso del capovolgimento trascendentale: non ci sono altri oggetti reali che quelli fenomenici, ossia che quelli che appaiono o possono apparire nell'esperienza, al di là dei quali non ha senso porre qualcosa che li sostanzia ontologicamente. Ciò significherebbe infatti porre l'inesperibile alla base dell'esperienza, considerare reale ciò che è posto dal pensiero per spiegare l'esperienza e meramente soggettivo ciò che è dato nell'esperienza. La cosa

⁷⁸ Ms. B IV 6/31a = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., “Testo 7”.

⁷⁹ *Hua* II, p. 25.

⁸⁰ Ms. F I 31/84a = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., “Testo 6, § 10”. Cfr. *Hua* III, § 48.

⁸¹ *Hua* III, § 55.

⁸² *Hua* XXV, p. 176; *Hua* V, pp. 152-153; *Hua* VI, § 49.

⁸³ *Hua* III, p. 106.

in sé è una costruzione intellettuale che serve per spiegare l'esperienza, ma non si dà in quest'ultima. Nell'esperienza reale o possibile si possono trovare solo correlati reali o possibili di una soggettività. Il mondo fenomenico è l'unico che ci sia dato, e quindi l'unico reale. "Non abbiamo altro mondo essente che quello che appare a noi, che ottiene senso a partire dalle nostre apparizioni e intenzioni, non abbiamo altro mondo in sé essente che quello il cui in sé ottiene in noi stessi senso e validità"⁸⁴. L'esperienza non ha doppi fondi. Al di là del piano fenomenico non c'è una "vera e propria tartaruga" – per riprendere una metafora usata da Jacobi e da Hegel. "Parlare di un essere che stia ancora 'dietro', *per principio* inconoscibile, è un controsenso"⁸⁵. Postulare qualcosa "dietro il mondo come mondo della nostra esperienza umana reale e possibile" significa infatti postulare "entità che si distinguono dagli spettri essenzialmente solo per il fatto che gli spettri sono datità dell'esperienza, ma in quanto realtà empiriche possono essere smentiti dall'esperienza ulteriore, mentre le entità metafisiche non possono darsi mediante l'esperienza, e quindi neanche essere smentite da essa", per cui "sono vuote sustruzioni di un pensiero privo di terreno"⁸⁶. "È un nonsenso sustruire all'essere-in-sé della cosa qualcosa di inespugnabile per principio, <cioè> attribuire all'essere-in-sé della cosa determinazioni inespugnabili che stanno al di là dell'esperienza possibile. [...] alla cosa spettano queste determinazioni, dunque devono poter giungere alla datità"⁸⁷. Pur essendo "note in modo non completo", in quanto "presentano nel corso dell'esperienza sempre nuove determinazioni", le cose "non presentano misteri, esse sono cioè qualcosa di dato, qualcosa di percepibile, in quanto ciò che esse sono è qualcosa che può essere colto e nulla di nascosto. [...] un essere di questo tipo può essere portato a datità solo così, non avrebbe alcun senso richiedere altro da esso"⁸⁸. Il fenomeno rinvia dunque a una *possi-*

⁸⁴ *Hua* VIII, p. 462; cfr. p. 402.

⁸⁵ Lettera a W. Dilthey, 5/6 giugno 1911.

⁸⁶ *Hua* XXXII, p. 216.

⁸⁷ Ms. B IV 6/96a = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., "Testo 4".

⁸⁸ *Hua* XIII, p. 10. Nel Ms. B I 13/23 sgg., Husserl afferma che il vero essere della cosa sensibile non è mai apodittico, perché è sempre relativo alla conferma futura: proprio in questo consiste la "trascendenza" della cosa. Ma ciò non legittima affatto il presupporre una cosa in sé come possibile oggetto di percezione adeguata da parte di un intelletto superiore o il negare ogni valore alla credenza negli oggetti sensibili: che questa credenza non sia definitivamente fondata, in quanto può sempre essere smentita dal corso ulteriore dell'esperienza, non vuol dire affatto che essa sia infondata. Si può ritenerla infondata solo in virtù di una *metabasis*: non si riconosce che l'anticipazione ha la sua legittimità (benché non assoluta), e quindi che gli oggetti e le verità empiriche sono dati assolutamente *come oggetti e verità empiriche*, ma si pretende dagli oggetti empirici la datità apodittica che è propria degli

bile soggettività, ma non – come in Kant – a qualcosa che non appare e che sostanzia l'apparire stesso, ossia all'"interno delle cose"⁸⁹, di cui conosciamo solo le rappresentazioni che produce in noi affettando i nostri sensi⁹⁰. La sensibilità non è un "medium ingannevole" che ci dà fenomeni invece di cose in sé⁹¹.

Con ciò non viene negata la trascendenza fenomenica, ossia quella che si dà nell'esperienza come carattere del correlato oggettuale della soggettività, consistente nel fatto che tale correlato non si esaurisce nella sua datità momentanea, ma rinvia costitutivamente al di là di essa, ed è quindi qualcosa a cui si può sempre ritornare. Non viene negato il fatto che l'oggetto è in sé rispetto agli atti in cui è dato di volta in volta. Viene rifiutata solo l'ipostatizzazione dell'oggetto reale come qualcosa che sta a fondamento di quello fenomenico e che si sottrae per principio alla datità possibile. Negare ogni possibile datità significa negare ogni possibile oggetto. L'oggetto è per principio indipendente da quella che è di volta in volta la sua datità fattuale, cioè dalle singole apparizioni, ma non dalla datità possibile, cioè dall'apparire in generale, perché al di fuori di ciò non è possibile porre razionalmente alcun oggetto⁹². Ciò che è "in sé" non è qualcosa che si sottrae all'esperienza, ma qualcosa che si mostra tale in essa, che si costituisce ed ha senso solo in riferimento all'esperienza: è ciò il cui *esse* non si esaurisce nel *percipi*, ciò che esiste indipendentemente dalla sua datità momentanea, ossia anche quando non è attualmente esperito, e che proprio per questo può essere identificato come lo stesso in percezioni temporalmente separate⁹³. Si tratta quindi di qualcosa che si dimostra indipendente dalla percezione nella percezione stessa, e che non può essere definito se

oggetti non empirici, commettendo così quello che "è forse l'errore più funesto della storia della filosofia".

⁸⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXV-XXVI, A 251; *Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik*, § 57.

⁹⁰ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik*, §§ 13, oss. II e 32.

⁹¹ E. Husserl, *Allgemeine Erkenntnistheorie*, cit., p. 172.

⁹² *Hua II*, pp. 12, 71-72, 74-75. È vero dunque anche dal punto di vista fenomenologico ciò che Hegel afferma nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*: "L'apparenza è un sorgere e un passare che né sorge né passa, ma che è in sé e costituisce l'effettualità e il movimento della vita della verità". Ma per Husserl il rifiuto di postulare un in sé, un'internità che si sottrae alla nostra conoscenza, non implica affatto, come in Hegel, la dissoluzione dell'esperienza sensibile in una trama di nessi e relazioni puramente concettuali. Le apparenze sensibili sono contenutisticamente determinate ed è la loro peculiarità che motiva il modo in cui sono apprese prima di ogni attività intellettuale e di ogni "logica naturale delle categorie".

⁹³ Ms. B IV 1/110a, 91a, 100a.

non a partire da quest'ultima ⁹⁴.

Quest'impostazione implica un idealismo puramente metodologico, poiché la coscienza è l'ambito e la condizione di possibilità dell'apparire, ma non il fondamento del modo di apparire di ciò che appare. L'idealismo che consegue dal rifiuto del realismo della cosa in sé è motivato da una posizione empiristica e non nega affatto l'indipendenza di principio dell'oggetto reale, ossia il fatto che esso non è riconducibile alla soggettività né quanto all'essenza né quanto all'esistenza, benché costituisca per principio un suo possibile correlato. Per Husserl la realtà si costituisce e può costituirsi solo nell'esperienza ed è dunque, come per Kant ⁹⁵, il correlato della regolarità delle apparizioni: l'esistenza del mondo consiste infatti per la coscienza reale in "regole dell'esperienza realmente possibile", in "nessi di vissuti ordinati in un modo del tutto determinato e caratterizzato anche contenutisticamente" ⁹⁶. Ma, al contrario che per Kant, tale regolarità non viene introdotta nelle apparizioni dal soggetto a cui esse sono date, bensì dipende dalla peculiarità delle apparizioni stesse, e inoltre, proprio perché questa definizione va presa sul serio, non ha senso porre "dietro" ciò che appare una cosa in sé dotata di una sorta di veracità ontologica indipendente dall'esperienza possibile.

Nel controverso § 49 di *Idee I*, Husserl enuncia la tesi dell'assolutezza della coscienza e della contingenza del mondo sulla base della seguente argomentazione: l'esistenza di un mondo è il correlato di determinate molteplicità d'esperienza, caratterizzate da determinate strutture eidetiche, e quindi in linea di principio è pensabile che l'esperienza possa dissolversi in parvenza non soltanto – come di fatto avviene – "in singoli casi" e momentaneamente, sullo sfondo di una "complessiva concordanza", bensì che, a causa di "contrastanti insani non solo per noi, ma in se stessi", essa si mostri all'improvviso riluttante di fronte alla nostra pretesa di mantenere concordemente le sue posizioni cosali, che la sua connessione perda le regole stabili che ordinano le apprensioni e le apparizioni – insomma "che non ci sia più un mondo", ma al massimo "rudimentali formazioni unitarie, effimeri punti di arresto di intuizioni che sarebbero meri *analogia* delle intuizioni delle cose, poiché sarebbero del tutto inette a costituire 'realtà' stabili, unità durevoli, che 'esistono in sé, siano o non siano percepite'". Ma anche in tal caso, pur non esistendo più un mondo, la coscienza continuerebbe ad esistere.

⁹⁴ Ms. B IV 1/89a.

⁹⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 373-4, B 266, 273-4, 520-1; *Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik*, §§ 13 oss. III, 49.

⁹⁶ Ms. F I 31/8b = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., "Appendice IV".

In questa argomentazione sono contenuti il senso e i limiti dell'idealismo di Husserl. Il mondo e gli oggetti sono sì relativi alla coscienza, in quanto correlato di possibili esperienze soggettive, ma questa relatività soggettiva è solo formale ed estrinseca. Quando Husserl parla di contingenza del mondo non intende infatti quest'ultimo in senso lato, ossia come correlato oggettuale della coscienza, come "non-io" che si contrappone all'io (in questa accezione il mondo è necessario quanto la coscienza e non può essere soppresso), bensì in senso stretto, cioè come mondo reale "passibile di essere posto concordemente e quindi essente"⁹⁷. Contingente è il fatto "che debba esserci un mondo, *nota bene* un mondo reale come mondo cosale"⁹⁸. Infatti, il "Niveau di apparizioni" è "inseparabile da me", benché la sua struttura possa essere modificata nel pensiero "senza che io cessi di esistere"⁹⁹. Pertanto, "io e non-io sono inseparabili, l'io è impensabile se non come 'io sono cosciente', e comunque cosciente di qualcosa di reale, per quanto io possa essere una mera baraonda di dati sensoriali"¹⁰⁰. Che una coscienza possa sussistere senza mondo significa allora che essa esisterebbe anche nel caso che il decorso delle apparizioni fosse "irrazionale", e quindi tale da non motivare una posizione di realtà, come avviene nella fantasia, cioè anche nel caso che nel passaggio da una scena percettiva all'altra non fosse presente una regola che permetta la formazione di attese e quindi di appercezioni cosali¹⁰¹. In tal caso potrebbe costituirsi al massimo un mondo "vago" o "approssimativo", la cui identità non potrebbe essere mantenuta¹⁰², ma esisterebbe una coscienza, una successione temporale di vissuti¹⁰³, ovvero esisterei comunque "con le mie apparizioni discordi di cose o con una baraonda di dati sensibili"¹⁰⁴. La contingenza del mondo im-

⁹⁷ *Hua* III, p. 497.

⁹⁸ *Hua* XVI, p. 288.

⁹⁹ *Hua* XIV, p. 246.

¹⁰⁰ *Hua* XIV, pp. 244-245.

¹⁰¹ Ms. F 31/8a-b = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., "Appendice IV".

¹⁰² Cfr. Ms. D 13 II/174b, cit. in V. De Palma, *op. cit.*, p. 226 n. 45.

¹⁰³ Ms. F 31/8b = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., "Appendice IV".

¹⁰⁴ *Hua* XIV, p. 274. È errato dunque quanto scrive H. Philipse, *op. cit.*, pp. 257-258: "Dalla possibilità che alla coscienza sia dato solo un flusso caotico di adombramenti, egli [Husserl] conclude che in questo caso non sarebbe presente nulla tranne la coscienza, per cui la coscienza potrebbe esistere in modo assolutamente autonomo. Egli assume che gli adombramenti esistano solo *nella* coscienza e siano parti reali del flusso delle esperienze coscienti. Altrimenti dall'esperimento di pensiero della distruzione del mondo avrebbe dovuto concludere che in questo caso la coscienza esiste *insieme a un flusso caotico di adombramenti*. Ma tale conclusione sarebbe insufficiente a mostrare che la coscienza esiste autonomamente o che è ontologicamente indipendente". Ciò che Husserl dice è proprio che se il mondo si dissolvesse in un caos, la coscienza esisterebbe insieme a un flusso caotico di

plica dunque che il principio della costituzione del mondo non sia la coscienza, ma in primo luogo la legalità intrinseca delle apparizioni date di fatto a essa, il loro essere *intrinsecamente* (“in se stessi”) sintetizzabili da una soggettività in modo da poter costituire un’esperienza oggettuale. Gli oggetti e il mondo sono tanto formalmente vincolati alla soggettività, poiché si costituiscono solo nei suoi atti, e quindi non sono pensabili che come correlati della soggettività stessa, quanto lo sono contenutisticamente alla legalità intrinseca delle apparizioni. Senza questa legalità non ci sarebbero né oggetti né mondo, poiché la soggettività, pur essendo dotata di facoltà razionali, non potrebbe cogliere un mondo e degli oggetti nei suoi atti¹⁰⁵. Infatti, “nessun ‘sintetizzatore’ potrebbe far sorgere dei legami laddove non ce n’è alcuno”¹⁰⁶. I “nessi di somiglianza e contrasto sensibili” che sono alla base della sintesi passiva rappresentano pertanto “la risonanza che fonda tutto ciò che è costituito”, ovvero ciò senza cui “non potrebbe esserci un ‘mondo’”¹⁰⁷. Le condizioni di possibilità dell’esperienza non sono quindi meramente soggettive, come riteneva Kant, poiché riguardano in primo luogo la connessione *in sé* dei contenuti, la quale soltanto permette alla soggettività di apprenderli e sintetizzarli in modo da costituire un’esperienza concorde. Il mondo è relativo alla coscienza, in quanto una coscienza può esistere senza un’esperienza concorde, mentre un’esperienza, concorde o meno, non può esistere senza una coscienza di cui è il correlato; ma la struttura dell’esperienza si fonda sulla legalità dei contenuti sensibili che vi compaiono – una legalità che la coscienza non istituisce né produce, limitandosi a recepirli ed eventualmente a esplicitarli attivamente.

La costituzione del mondo dell’esperienza è dunque indeducibile dalla soggettività e ha un fondamento fattuale, proprio come l’a priori materiale, da cui del resto dipende: sia questo che quella sono “contingenti”¹⁰⁸ appunto in quanto non si fondano *a parte subiecti*, bensì *a parte obiecti*, cioè sulle categorie materiali date di fatto alla soggettività, dalle quali dipende la struttura a priori dell’esperienza, poiché contengono i principi della sua legalità contenutistica. Gli oggetti non sono dunque un prodotto della coscienza, la costituzione del mondo non si fonda nell’essenza della soggettività, come vuole l’idealismo trascendentale. L’io trascendentale è il “fondamento originario”¹⁰⁹ o “fondamen-

adombramenti.

¹⁰⁵ Ms. D 13 II/200b, cit. in V. De Palma, *op. cit.*, p. 229 n. 49.

¹⁰⁶ G. Piana, *Elementi di una dottrina dell’esperienza*, Il Saggiatore, Milano 1979, p. 40.

¹⁰⁷ *Hua* XI, p. 406.

¹⁰⁸ *Hua* III, p. 98; XVII, § 6 e “Testo integrativo V”.

¹⁰⁹ *Hua* XVII, pp. 243, 244.

to di validità”¹¹⁰ non in quanto principio di una *Letztbegründung* della struttura dell’esperienza, bensì in quanto luogo ultimo di ogni datità e legittimazione: tutto ciò che è posto come valido lo è per l’io, ma non si fonda deduttivamente in esso¹¹¹. La relatività dell’ente alla soggettività trascendentale è quindi puramente formale: ogni oggetto possibile si costituisce solo se la soggettività compie determinati atti, ma di che tipo siano tali atti non dipende dalla soggettività, bensì dal tipo di oggetto in questione e varia quindi a seconda di esso¹¹². In quanto trascendentale, la coscienza contiene tutto l’universo possibile, ma solo formalmente. Il principio della costituzione non è dunque la soggettività, ma la “particolarità (*Besonderheit*)” dell’oggetto, cioè la categoria materiale a cui esso appartiene¹¹³.

Il *cogito*, ossia il rifiuto di ipostatizzare gli enti al di là della loro esperibilità, ha di conseguenza un primato “solo funzionale”¹¹⁴. Esso non è infatti un principio di fondazione ontologico-deduttiva, ma di sensatezza o significanza, analogo al principio kantiano che l’uso dei concetti è legittimo solo se si può esibire l’ambito della loro applicazione empirica, poiché altrimenti non si sa neanche di cosa si parla¹¹⁵. Anzi, Husserl radicalizza la critica alla “mitologia” del pensiero puro e all’ontologia come ipostatizzazione dei concetti indipendentemente dall’esperienza al punto da coinvolgere lo stesso Kant, che non è stato conseguente nell’applicazione del principio di significanza. Non c’è alcun pensiero “puro” in grado di condurci a verità diverse da quelle logico-formali.

Il pensiero “puro” è privo di valore, non solo privo di oggetto dal punto di vista

¹¹⁰ *Hua I*, p. 65.

¹¹¹ Cfr. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1967, pp. 199, 212.

¹¹² “La dottrina della costituzione mostra che all’io non sono pre-dati oggetti compatti, poiché essi si costituiscono solo nei suoi atti, ma nell’effettuazione sono tuttavia *fattualmente pre-dati* gli schemi di questi atti. [...] l’oggetto si costituisce in un determinato schema d’atto, e si costituisce nella mia *cogitatio* individuale solo nella misura in cui essa segue tale schema” (ivi, p. 217). Pertanto, “rimane non fondato il fatto che la costituzione abbia di volta in volta proprio il decorso che ha e non un altro” (ivi, p. 216).

¹¹³ *Hua XVII*, pp. 251, 256.

¹¹⁴ L. Eley, *op. cit.*, p. 954.

¹¹⁵ Infatti, “la rappresentazione di un oggetto come cosa in generale, in mancanza di una sua determinazione sensibile e fuori delle condizioni empiriche, è in se stessa contraddittoria”, poiché “o bisogna astrarre da qualsiasi oggetto (nella logica) o, in caso contrario, pensare l’oggetto secondo le condizioni dell’intuizione sensibile” (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 335). Per il “principio di significanza” kantiano, cfr. P.F. Strawson, *The Bounds of Sense* (1966), tr. it. di M. Palumbo, *Saggio sulla “Critica della ragion pura”* Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 6 sgg., 22 sgg., 229 sgg., 250 sgg.

mondano, come riteneva Kant, come se esso lasciasse aperte possibilità intellettuali che solo per il mondo esistente (il mondo delle apparizioni di Kant) non permettono un'applicazione. *Per principio tutti i concetti provengono dall'intuizione ed hanno un senso che si riferisce all'intuizione* ¹¹⁶.

Poiché l'esperienza è l'unica fonte di legittimazione di ogni posizione di esistenza e di realtà ¹¹⁷, postulare qualcosa che si sottragga per principio all'esperienza è un controsenso. Di qui la correlazione di principio tra l'oggetto e la possibile esperienza di esso.

Ciò che le cose sono, le cose su cui soltanto possiamo compiere enunciati, sul cui essere o non-essere, essere-così o essere-diversamente soltanto possiamo disputare e deciderci razionalmente, *lo sono in quanto cose dell'esperienza*. È questa soltanto che prescrive a esse il loro *sense*, e precisamente, poiché si tratta di cose fattuali, l'esperienza attuale nei suoi nessi di esperienza ordinati in modo determinato ¹¹⁸.

Husserl dichiara sì che “la fenomenologia è *eo ipso* idealismo trascendentale” e che quindi l'una è inseparabile dall'altro, ma specifica che per lui l'idealismo trascendentale va inteso “in un senso essenzialmente nuovo”, cioè unicamente nel senso di un'autoesplicitazione dell'*ego* “come soggetto di ogni conoscenza possibile”, e non nel senso di un idealismo psicologico, che desume “un mondo dotato di senso da dati privi di senso”, o di un idealismo kantiano, che ammette la possibilità di cose in sé ¹¹⁹. L'idealismo fenomenologico consiste nel rifiuto di ipostatizzare gli oggetti al di là della loro datità possibile e quindi di postulare una realtà in sé “dietro” il mondo empirico. La disputa tra idealismo e realismo perde ogni senso in seguito alla dissoluzione della problematica ontologico-esplicativa. Per questo, quando Husserl parla di idealismo fenomenologico, lo pone al di sopra sia del realismo sia di un idealismo che lo confuti argomentativamente ¹²⁰, scrive tra virgolette la parola idealismo ¹²¹ e afferma che esso è ugualmente lontano dal realismo e dall'idealismo tradizionali ¹²², che rappresentano entrambi interpretazioni assurde della realtà ¹²³. Essendo la coscienza “l'universo del senso possibile”, “il campo infinito e aperto

¹¹⁶ Ms. A VII 20/20a-21a, cit. in V. De Palma, *op. cit.*, p. 199 n. 17.

¹¹⁷ *Hua* XVII, §§ 61, 94; V. De Palma, *op. cit.*, pp. 71-72 e 221-223.

¹¹⁸ *Hua* III, p. 101.

¹¹⁹ *Hua* I, p. 118.

¹²⁰ *Hua* XVII, § 42g.

¹²¹ *Hua* I, p. 118; *Hua* V, pp. 150-151.

¹²² Lettera a R. Ingarden, 13. I. 1931.

¹²³ *Hua* XXV, p. 186.

delle datità fenomenologiche pure e della loro inscindibile unità”, non ha senso porre qualcosa che si sottragga a essa per principio ¹²⁴. La coscienza contiene potenzialmente tutti gli oggetti in quanto è il luogo di ogni datità possibile. Al di fuori di quest’ultima, e quindi della coscienza in cui essa si realizza, non ha senso parlare di oggetti e di realtà. Qualcosa è reale solo nella misura in cui è o può essere esperito, almeno in linea di principio. Ciò non significa che un mondo privo di soggetti che lo esperiscono non sia pensabile, ma che esso ha senso solo in quanto possibile oggetto di esperienza, e quindi solo a partire da una coscienza possibile, la quale presuppone a sua volta una coscienza reale, senza cui non si realizza alcuna possibilità ideale ¹²⁵. Dire che è esistito un mondo anche prima della comparsa di soggetti e che esisterà un mondo anche dopo la loro scomparsa non può significare altro che il mondo è stato e continuerà a essere un possibile oggetto di esperienza, ovvero che se ci fossero stati o ci fossero soggetti, esso sarebbe stato o sarebbe esperito da essi ¹²⁶.

Nel suo motivo critico, l’idealismo fenomenologico si riduce dunque all’affermazione che reale è solo ciò che può essere esperito sensibilmente (non certo solo ciò che è attualmente percepito). Il mondo fenomenico è l’unico propriamente dato, e quindi l’unico reale, ma la sua struttura è da ultimo fondata sulla peculiarità dei dati sensibili, e non sulla soggettività che li esperisce. Ciò rende l’idealismo fenomenologico incompatibile con quello trascendentale così come viene teorizzato da Kant e da Fichte.

¹²⁴ *Hua* I, pp. 116-117; *Hua* V, p. 149; *Hua* VIII, p. 482.

¹²⁵ Nei testi sull’idealismo trascendentale, Husserl sostiene che il mondo reale è correlato di un soggetto reale, e non solo possibile, in quanto quest’ultimo non è altro che una variante del primo e può quindi essere posto solo a partire da esso. L’io fattuale è in tal senso il presupposto ineludibile della costituzione (cfr. Ms. B IV 6/102a = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., “Testo 1”; Ms. F I 31/7a = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., “Appendice IV”; Ms. B IV 2/10b, cit. in V. De Palma, *op. cit.*, p. 198 n. 16).

¹²⁶ Ms. B IV 6/4a = E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, cit., “Testo 5”.