

Fenomenologia trascendentale e ontologia universale

Francesca Dell'Orto

Usually, Husserlian phenomenology is thought to bring the question concerning reality and being back to the question of reduction, and thereby to the status of objectivity. In other words, from Husserl's standpoint, it seems that ontology can be rightly grasped only in its relation to the immanence of consciousness. For this reason, he has often been accused of idealism. Nonetheless, we have to go deeper into the relation between consciousness and being, subjectivity and reality, in order to understand the authentic sense of Husserlian idealism, in both its epistemological and ontological interpretation. In doing that we will encounter the notion of "universal ontology", which leads us to go beyond the boundaries of formal and material ontologies, and reconsider the whole ontological discourse in light of transcendental phenomenology. This means that we cannot isolate the level of natural ontology from that of monadic ontology, which in turn readdresses us to its genetic constitution.

1. Premessa

Ogni lettore di fenomenologia sa quanto la questione intorno all'ontologia e, di conseguenza, al realismo, nell'opera husserliana sia e sia stata dibattuta fin dagli albori della fenomenologia stessa. L'intento di questo articolo è di spostare il fuoco dell'attenzione dal piano delle categorie dell'ontologia formale e regionale – piano rispetto al quale la proposta di un realismo fenomenologico è probabilmente a lungo andare contraddetta a causa dell'asimmetria ontologica tra coscienza e mondo sancita dalle *Idee* – per inserire il discorso ontologico in un quadro più ampio dove, se ancora di ontologia si può parlare, è al prezzo di accettarne una torsione e un ampliamento semantico nella direzione della fenomenologia trascendentale.

In questa sede non ci attarderemo dunque a ripercorrere tutte le tappe della controversia, in alcuni suoi aspetti già abbastanza nota, idealismo-realismo, per la quale rimandiamo a studi specifici. ¹ Basti qui ricordare che essa fu suscitata dalla almeno apparente svolta di Husserl, consumatasi tra il 1906 e il 1908, ² verso una ridefinizione della fenomenologia nei termini di filosofia trascendentale, a cui viene attribuito il compito di portare alla luce quelle strutture soggettive che consentono agli oggetti di apparire alla coscienza. Per i primi allievi di Husserl, esponenti dei circoli fenomenologici di Monaco e Gottinga, si trattava di una svolta sorprendente quanto inaccettabile, poiché negava le radici anti-psicologistiche e realistiche – a loro avviso riassunte nel motto celebre *Zu den Sachen selbst* – della fenomenologia delle *Ricerche logiche* sfociando inevitabilmente in un idealismo di stampo soggettivista. Il trascendentale risponde per Husserl innanzitutto a un'istanza critica, ovvero epistemologica, nel senso kantiano: la fenomenologia deve da questo momento in poi attingere al processo dinamico del vivere trascendentale nelle modalità primordiali del suo sorgere originario. In questo senso la fenomenologia trascendentale sarebbe una fenomenologia del trascendentale, orientata a reperire le condizioni soggettive di possibilità dell'esperienza. La riduzione trascendentale, poi, introdotta nelle *Idee* /rendendo irrecuperabile la rottura con gli allievi, sarebbe colpevole secondo questi ultimi di impedire il passaggio, per così dire, "dal fenomeno all'essere", dal semplice dato psichico e contingente al dato valido a priori. La riduzione trascendentale avrebbe in altre parole impedito la stessa visione d'essenza (o ideazione), cioè il raggiungimento dell'essenza a partire dal dato fattuale, vanificando quella che d'ora in poi prenderà il nome di «riduzione eidetica». ³

I fenomenologi realisti non si oppongono dunque alla riduzione *tout court*, ma ravvisano un'opposizione diretta, ancorché inaccettabile, tra la riduzione di ogni trascendenza a un ché di costituire e il contenuto eidetico della trascendenza stessa.

Il *tournant* trascendentale prenderebbe tuttavia, nella ricostruzione di Lavigne – molto attento ai resoconti di Adolf Reinach e Theodor Conrad, ma anche di Jean Héring – una seconda accezione,

¹ Per una ricostruzione della svolta trascendentale di Husserl suggeriamo almeno l'ottimo lavoro di Lavigne, 2005. Sul realismo fenomenologico si veda invece Besoli & Guidetti, 2000.

² La datazione, ricostruita con precisione da Lavigne, conferma grosso modo quanto già affermato da W. Biemel nella sua "Einleitung des Herausgeber" alla husserliana *Die Idee der Phänomenologie* (SS 1907).

³ Lohmar è dell'avviso che la riduzione eidetica, pur essendo senz'altro un metodo irrinunciabile della fenomenologia, non costituisca una riduzione nel senso più strettamente metodologico: «Essa non si propone alcuna purificazione astrattiva di un campo di esperienza al fine di esaminare la validità di una posizione su questa base di esperienza» (Lohmar 2013, 5). Probabilmente è proprio questa la caratteristica che la rendeva gradita ai realisti.

questa volta ontologica. Nel momento stesso in cui Husserl tenta una fondazione fenomenologica dell'idealismo trascendentale, infatti, questa verrebbe a implicare una vera e propria tesi metafisica, assumendo che l'ente non abbia un essere proprio al di fuori della sua oggettività, cioè del suo essere costituito da una coscienza. Quel mondo, la cui tesi di esistenza continuava a permanere in sé nonostante la riduzione eidetica, «come ciò che è stato messo tra parentesi sussiste ancora dentro le parentesi, o come ciò che è stato messo fuori circuito sussiste ancora fuori del circuito» (Hua III/1, 69) diviene ora, grazie all'introduzione della coscienza trascendentale, un mondo “per me”,

[...] *un essere meramente intenzionale*, quindi tale da avere il senso, meramente secondario e relativo, di un essere per una coscienza. [È un essere che la coscienza pone nelle sue esperienze], che può per principio essere intuito e determinato soltanto come ciò che permane identico nella molteplicità delle manifestazioni motivate, ma che, *all'infuori di questa identità*, è un nulla. (Hua III/1, 122-123)

La posizione di Husserl va maturando fino a che, nel 1929, data di pubblicazione di *Logica formale e logica trascendentale*, la prossimità semantica tra fenomenologia, idealismo e trascendentale è dichiarata. Nella *Postilla alle Idee*, risalente al 1930, compare poi esplicitamente l'espressione «idealismo trascendentale-fenomenologico», la cui formulazione compiuta si ritroverà, di lì a poco, nelle *Meditazioni cartesiane*. Qui leggiamo significativamente:

La fenomenologia è idealismo solo nel senso di un'autoesplicazione (*Selbstausagebung*) del mio ego come soggetto di ogni possibile conoscere, condotta nella forma di una scienza egologica sistematica, avendo cioè di mira ogni senso dell'oggetto esistente che deve appunto potere aver senso per me come ego. Questo idealismo non è formato da un gioco di argomentazioni che debba vincerla nella lotta dialettica contro i realismi. Esso è [...] rivelazione sistematica dell'intenzionalità costitutiva stessa. (Hua I, 109)

Anzi, proprio nel riconoscere che la realtà in cui si iscrive la cosa, nel suo essere esperita, è la stessa in cui avviene l'esperienza, la fenomenologia dichiara che i due universi

[...] si appartengono reciprocamente e questa appartenenza essenziale è anche unità concreta [...]. Non ha senso voler cogliere l'universo del vero essere come qualcosa che stia al di fuori dell'universo della coscienza possibile, della conoscenza possibile, dell'evidenza possibile [...]. (Hua I, 107)

Avrebbe dunque ragione Jean-François Lavigne a riconoscere nel progetto filosofico husserliano un'intrinseca coerenza e continuità. Lo studioso francese ricostruisce con estrema precisione gli snodi che tra la fine del 1906 e il 1908 conducono Husserl a configurare il problema della teoria della conoscenza come un «riassorbimento dell'essere empirico nelle connessioni della coscienza assoluta» (Lavigne 2005, 672). Se è vero che solo la riduzione eidetica appare all'opera nella prima edizione delle *Ricerche logiche*, mentre l'epoché e la riduzione fenomenologica vengono teorizzate successivamente, esse vengono però legittimate da Husserl attraverso un principio di motivazione intrinseca che legherebbe senza

soluzione di continuità l'atteggiamento naturale alla riduzione trascendentale, il metodo fenomenologico all'idealismo trascendentale. Lavigne ravvisa in questo percorso il delinarsi di una pericolosa confusione tra ontologia ed epistemologia. Infatti, affinché il trascendentalismo husserliano non incorra nella confusione tra il "come" della manifestazione, cioè il modo in cui le cose si manifestano, e la loro stessa esistenza, occorre sì sottolineare la necessità logica della riduzione, ma anche metterne in luce la via d'accesso a partire dall'atteggiamento naturale, e il suo ritorno a un realismo naturale in quanto legittimamente, ossia fenomenologicamente, fondato. Tuttavia, fin dal 1900-1901, permarrebbe, secondo Lavigne, un equivoco tra quella che egli definisce la «tesi modale», secondo cui il dato oggettuale è immediatamente dato anche come percepito, attestando una corrispondenza diretta tra il suo essere e la sua presentazione, e la cosiddetta «tesi dell'effettività», che consisterebbe invece nella mera esposizione alla cosa, senza che questa sia determinata nel suo essere e in ciò che porta a manifestazione. Non è un caso che l'anfibologia tra tesi modale e tesi dell'effettività compaia già, secondo Lavigne, nelle *Ricerche logiche*, ove Husserl mette a tema il rapporto tra percezione e giudizio categoriale: la percezione viene così definita a partire dalla sua possibile relazione con un giudizio che essa dovrebbe confermare o smentire. Non siamo allora di fronte a uno schiacciamento dell'effettività del dato sul piano epistemologico di un'operazione giudicativa? Dobbiamo forse concludere che in Husserl si assiste irrimediabilmente alla perdita del senso fenomenologicamente autentico dell'effettività e alla dipendenza della riduzione trascendentale da una conversione ontologica dell'eidetica, in virtù della quale il fenomeno del mondo viene a coincidere *ipso facto* con il suo essere? L'atteggiamento naturale genuinamente vissuto, punto di partenza per un corretto realismo fenomenologico, non produce per Lavigne alcuna «tesi del mondo» da parte della coscienza, poiché è espressione di una radicale passività, di un'evidenza intuitiva ancora incapace di alcun oggetto. L'apparire si dà a questo livello come inessenziale rispetto all'essere che si fenomenalizza in esso, mentre per Husserl l'eccesso ontologico dell'ente sul suo apparire verrebbe riconosciuto in maniera troppo limitata.

D'altra parte, accettare l'essere come un dato di fatto irriducibile, come brutta effettività, è per Husserl prova di realismo ingenuo già a livello percettivo. Giovanni Piana ha fatto giustamente osservare:

L'effettuazione di posizioni d'essere deve essere annoverata fra le caratteristiche interne della percezione: nello stesso tempo, questa effettuazione è strettamente vincolata alla norma che si istituisce nella sintesi. Accade così che, qualora nessuna norma si manifesti nella sequenza, qualora dunque venga meno la coesione, contenutisticamente fondata, che conduce a risultati sintetici, tendiamo già per questo fatto a mettere in questione l'eserci stesso di ciò che viene presentato, e *dunque* a dubitare che il decorso percettivo sia un decorso percettivo autentico. (Piana 1979, 25)

Se è vero, cioè, che la percezione restituisce un'evidenza ontologica, allo stesso tempo essa ci rimanda a una capacità sintetica, poiché la percezione stessa presenta, pur nel variare degli adombramenti percettivi di cui consta, un unico oggetto, la cui unità deve essere dunque istituita, per via associativa, all'interno della molteplicità stessa. Tale associazione, definita anche da Husserl «un a priori innato» (Hua I, 25), rinvia al concetto di «sintesi figurata» elaborato da Kant per definire la sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile (cfr. Lohmar 1993)

e dunque rinvia a una sintesi temporale. Questa osservazione che, nel chiamare in causa la passività dell'associazione, da un lato introduce un criterio di unificazione oggettiva su base temporale e dall'altro, proprio attraverso il richiamo alla temporalità, porta alla luce la permeabilità di livelli costitutivi differenti, ci servirà da guida nella nostra argomentazione.

L'interpretazione di Lavigne, pur ben argomentata, ci sembra quindi del tutto convincente solo a patto di restringere considerevolmente la nozione stessa di ontologia e di trascurarne l'intreccio, a nostro avviso dirimente per la questione, con le analisi genetiche sulla temporalità.

2. Messa in discussione

Un primo passo, necessario per articolare ulteriormente il problema, consiste nel problematizzare la nozione stessa di idealismo. La fenomenologia non intende certo mettere in questione la legittimità, e la necessità, dell'ontologia, ma comprendere il motivo di tale legittimità, cioè capire perché all'essere si accompagni un *sensu*. Un'analisi priva di questa profondità è secondo Husserl del tutto sterile. Infatti, come dichiara esplicitamente nella già ricordata *Postilla alle Idee*:

[...] l'idealismo fenomenologico non nega l'esistenza reale del mondo (e innanzitutto della natura) quasi pensando trattarsi di una mera apparenza a cui, anche se inavvertitamente, il pensiero naturale e scientifico positivo soggiaccia. Il suo unico compito, il suo unico merito, è quello di chiarire il senso di questo mondo, precisamente quel senso secondo cui vale per chiunque, conformemente a una reale legittimità, come realmente essente. Che il mondo esista, che sia dato come un universo essente nell'esperienza che di continuo converge verso la concordanza, è perfettamente indubbio. Una cosa completamente diversa è cercare di capire questa indubitabilità, che sostiene la vita e le scienze positive, e di chiarirne il fondamento di legittimità (Hua V, 427-428).

Seguendo la lettura di Dominique Pradelle si può allora interpretare l'idealismo husserliano come esito di una radicalizzazione della rivoluzione copernicana di Kant: quest'ultima si oppone infatti a qualsiasi realismo ontologico incapace di cogliere la dimensione relazionale insita nella nozione stessa di «oggetto» (*ob-jectum*). Proprio la sua radicalizzazione, tuttavia, conduce in Husserl a un approdo trascendentale consistentemente diverso da quello kantiano. Se, infatti, in Kant, la rivoluzione copernicana si inserisce nel quadro delle strutture formali e funzionali di una soggettività finita, in Husserl l'epoché finisce invece per erodere il confine tra finito e infinito, ricettività e creatività (cfr. Pradelle 2012, 349-354). La legittimità del dato in quanto dato sta nel suo essere costituito nella temporalità trascendentale. In questo modo in Husserl una sorta di realismo è riguadagnato a un livello superiore, dove non solo la soggettività trascendentale si dà in maniera apodittica, benché indescrivibile, ma dove, soprattutto, si ricongiunge con la vita, intesa come fatto assoluto della costituzione e, di conseguenza, della "generatività" di ogni ordine di senso.

D'altra parte, proprio per evitare insidiose ambiguità, il termine stesso "idealismo" avrà vita breve nell'opera husserliana. Come Husserl stesso scrive nel 1934 all'abate Baudin «Kein gewöhnlicher "Realist" ist je so realistisch und so konkret gewesen als ich, der phänomenologische "Idealist" (ein Wort, das ich üb-

rigens nicht mehr gebrauche»⁴ (Hua-Dok III/7, 16), in quanto il metodo e la riduzione fenomenologica non negano, bensì presuppongono già sempre, l'esistenza del mondo, ma il mondo, a sua volta, può essere definito tale, può guadagnare cioè uno statuto ontologico, solo perché ridotto, ovvero ricondotto, almeno di principio, a una coscienza. Che il mondo non sussista senza una coscienza non significa tuttavia che esso sia per la coscienza e si risolva in essa, specialmente se la coscienza viene limitata a sua volta entro gli angusti confini egologici.

Evidentemente entra qui in gioco il dibattito sulla funzione attribuita alla costituzione. Alcuni commentatori, tra cui Fink (1976, 152) e Gadamer (1960, 294) – quest'ultimo in maniera decisamente critica – la accostano a una creazione, mentre altri, all'opposto, ne indeboliscono il senso a un *Entgegenkommen* o addirittura, in sintonia con Heidegger, a una semplice *Enthüllung* dell'essente (cfr. De Waelhens 1959, 129-142), uno «svelamento». Un'interpretazione moderata della costituzione è offerta invece da Robert Sokolowski, il quale fa notare come Husserl talvolta utilizzi la forma riflessiva del verbo «costituire» per sottolineare come la costituzione dell'oggetto non possa essere totalmente causata da qualcos'altro (cfr. Sokolowski 1964, 216) e sia dunque incompatibile con una creazione. Il modo riflessivo alluderebbe così al fatto che ogni costituzione attiva presuppone una costituzione passiva soggiacente che rende a rigore inesatta l'espressione: «Io costituisco». La via indicata da Sokolowski ci induce quindi a ritenere che le letture di Fink e Gadamer, da una parte, e Heidegger, dall'altra, per quanto da un certo punto di vista opposte – l'una idealistica l'altra anti-idealistica – ripropongano il fraintendimento dell'epistemologia tradizionale che la fenomenologia si propone esplicitamente di superare (cfr. Boehm 1968, xvi-xvii). Si potrebbe anche dire, in maniera apparentemente contraddittoria, che Husserl può essere accusato di idealismo solo da chi adotta tacitamente una prospettiva ingenuamente realista, attribuendo alla coscienza uno statuto ontologico precedente e autonomo rispetto ai suoi correlati di conoscenza, laddove per Husserl è precisamente la costituzione a portare all'essere gli oggetti e a inscrivere in un mondo. Questa distinzione mette in gioco l'ambiguità sottesa al concetto stesso di "realtà": essa può indicare, come fa il realismo, la trascendenza cosale, che Husserl definisce *real*, oppure può indicare l'immanenza effettiva dei vissuti, che Husserl connota come qualcosa di *reell*. La dimensione del *reell* implica una genesi costitutiva, ed è dunque più simile alla *Wirklichkeit*, all'effettualità esito di un processo. L'introduzione stessa, da parte di Husserl, del concetto di «monade», volto a sostituire o connotare quello ben più comune di «soggetto», è sintomatica di uno slittamento che trova la propria ragion d'essere nel radicamento generativo che pervade ogni costitu-

⁴ «Nessuno di quelli che sono considerati "realisti" è stato tanto realista e concreto come lo sono stato io, l'"idealista" fenomenologico (una parola che del resto non utilizzo più)» (trad. nostra). Questa affermazione, in aperto contrasto con la dichiarata approvazione per le tesi di Fink, contenute nel saggio del 1933 *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, tra le quali la presentazione della fenomenologia come idealismo trascendentale, trova invece conferma nell'ultimo paragrafo della *Crisi*: «È questo il senso ultimo del rimprovero che abbiamo dovuto muovere alla filosofia di tutti i tempi – ad eccezione della filosofia dell'idealismo, per quanto essa abbia mancato completamente il proprio metodo –: il rimprovero di non essere stata in grado di superare l'obiettivismo naturalistico [...]. Come abbiamo detto, soltanto l'idealismo [...] cerca di impossessarsi della soggettività in quanto soggettività e di venire a capo di un mondo che non è mai dato se non al soggetto e alla comunità dei soggetti [...]. Ma l'idealismo si abbandonò sempre troppo in fretta a teorie e in genere non riuscì mai a liberarsi da segreti presupposti obiettivistici; oppure, abbandonandosi allo speculativismo, trascurò il compito di indagare concretamente e analiticamente la soggettività attuale, la soggettività per la quale il mondo attualmente fenomenale è valido e intuibile; cioè, propriamente parlando, non giunse mai ad operare la riduzione fenomenologica e ad avviare la fenomenologia trascendentale. Ecco perché io ho chiamato la mia fenomenologia: fenomenologia trascendentale, e perché parlo di soggettività trascendentale» (Hua VI, 286).

zione. D'altra parte, così come il metodo genetico, a differenza di quello statico, non si limita a esibire la concatenazione degli atti fondanti il dato oggettuale, ma mette in discussione l'oggettualità stessa del dato, rintracciandone l'origine e il suo sviluppo nel tempo, **5** ovvero l'orizzonte in cui le esperienze stesse si fanno fenomeno, così l'idea di monade implica il superamento di ogni atteggiamento filosofico basato su una concezione del mondo in cui gli oggetti si danno già formati, a vantaggio di una «autoesplicazione» – secondo l'espressione impiegata nelle *Meditazioni cartesiane* – all'interno della quale può darsi non solo l'unico vero principio di conoscenza, ma anche il terreno ultimo di ogni ontologia possibile. Risalire alla pura individualità monadica non mira più tanto a osservare l'autodatià nel suo formarsi costitutivo, e definire il campo eidetico a fondamento di una futura scienza rigorosa, ma pervenire alla forma essenziale e universale di ogni costituzione e di ogni realtà, attraverso l'inevitabile ricorso a una relazione – temporale aggiungerei – che precede il dualismo tra immanenza coscienziale e trascendenza delle datià. Per Husserl, quindi, l'integrazione del metodo statico con quello genetico, con il conseguente passaggio da una concezione dell'ego quale «soggetto identico della funzione in tutti gli atti di uno stesso flusso di coscienza» (Hua IV, 110) a quella che assume questo medesimo ego come già coinvolto all'interno di un flusso temporale, nel quale perviene a manifestazione ogni regione dell'essere non per differenziazione logica, ma per differenziazione genetica: «Il concreto io monadico comprende l'intero vivere potenziale ed attuale della coscienza» (Hua I, 94). Ne risulta che l'individualità monadica è chiamata a *ridestare* in sé ciò che altrimenti si perderebbe in uno sfondo di omogeneità indistinta e monotona, come se si fosse immersi, afferma Husserl, in «[...] *ein unendliches Leben ohne Schlaf*» **6** (Hua XI, 425), laddove la monade è essa stessa in divenire attraverso la sua apertura al mondo. Non può esistere allora individuazione ontologica, ontologia, senza relazionalità: le analisi husserliane sulla sintesi passiva ci insegnano che non esiste flusso concreto della coscienza senza interruzione di un discreto e tale discreto è da cercare precisamente nell'esteriorità schematica di quello che è ancora un non-oggetto. Non a caso la *Crisi delle scienze europee* rappresenta secondo noi un ultimo tassello, fondamentale, nella comprensione del lascito husserliano sul tema dell'ontologia, proprio là dove spazialità della traccia, temporalità e costituzione dell'oggetto ideale vengono a intersecarsi: l'ideazione dell'oggetto geometrico, *eidōs* dell'oggetto concreto, non può prescindere dalla linea effettivamente tracciata nello spazio empirico, nella misura in cui lo spazio empirico è il supporto sintetico della riduzione, *pendant* trascendente della costituzione temporale che trae continuità dalla continuità cinestetica del gesto grafico. A tal proposito Nicolas De Warren suggerisce una considerazione interessante: in Husserl, a suo avviso, l'espansione della vita trascendentale all'intera temporalità, nei suoi due correlati oggettivo e soggettivo, corrisponderebbe all'equivalente funzionale del rifiuto kantiano dell'idealismo: l'argomento kantiano si basa sulla dimostrazione di come le determinazioni del senso interno dipendano dalle determinazioni del senso esterno; il rifiuto husserliano dell'idealismo, attraverso la doppia riduzione, dimostra similmente

5 Come ben scrive Iso Kern: «La fenomenologia statica muove da specie di oggetti stabili, reali (per es. le cose della natura) e ideali (per es. proposizioni matematiche), e indaga dal punto di vista noetico e noematico i nessi di vissuti nei quali questa specie di oggetti giungono teleologicamente a datià. [...] Nella fenomenologia propriamente genetica non si tratta di analizzare questi sistemi di correlazione in quanto prodotti *finiti*, ma di interrogarsi sulla loro origine» (Bernet & Kern & Marbach 1989, 254-255).

6 «[...] una vita infinita senza sonno».

come la determinazione temporale della coscienza attuale richieda la determinazione temporale della coscienza possibile nei suoi orizzonti di passato e futuro, ed essa, a sua volta, implica la forma temporale del mondo (De Warren 2009, 221). In questo modo l'idealismo trascendentale husserliano, in quanto autocostituzione e autoesplicazione dell'ego che conferisce senso alla propria esperienza, non è affatto in contraddizione con il realismo, poiché il prefisso "auto-" non rinvia a una riflessività idealistica quanto a quella fase passiva della costituzione in cui immanenza e trascendenza si delineano parallelamente, come due risvolti spazio-temporali della stessa genesi. Tanto è vero che Husserl non accolse mai le accuse di tradimento nei confronti dell'apertura realistica delle *Ricerche logiche*.

Rettamente inteso – può scrivere allora Husserl nella *Crisi delle scienze europee* – non esiste dunque un realismo più radicale del nostro, purché questa parola non significhi che questo: "io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo, ecc. e di ciò non ho il minimo dubbio". Ma il grande problema è appunto quello di capire questa "ovvietà". (Hua VI, 213)

E la disciplina volta a chiarire questa ovvietà non è nient'altro che la fenomenologia trascendentale, la quale si estende ben oltre le categorie dell'ontologia formale e regionale, non per sostituirsi a esse, ma per indicarne in qualche modo lo sfondo ultimo.

3. Ampliamenti

Solitamente, quando si fa riferimento alla tematizzazione husserliana dell'ontologia, si pensa a quelle scienze eidetiche che studiano le cosiddette «ontologie regionali», cioè le caratteristiche essenziali di determinate regioni di oggetti, oppure all'«ontologia formale», tesa a definire ciò che inerisce essenzialmente a ciascun oggetto, indipendentemente dalla regione di appartenenza (Cfr. Hua III/1, 27-29). Per essere precisi, nelle *Idee* (II e III) Husserl distingue tre ontologie regionali: la natura materiale, la natura animata e il mondo spirituale. Nella misura in cui esse determinano i confini ontologici delle scienze ed effettuano le possibili variazioni dei loro oggetti, tali ontologie offrono il fondamento teoretico per le scienze empiriche. Come sempre per Husserl le scienze eidetiche che descrivono le strutture invarianti delle regioni ontologiche precedono le scienze empiriche e le legittimano: «[...] la scienza delle pure possibilità precede la scienza in generale» (Hua I, 98). Negli scritti più tardi, poi, è frequente l'utilizzo del termine ontologia in relazione al mondo della vita, come nel § 51 della *Crisi delle scienze europee* (cfr. Hua VI, 199-201), dove tuttavia risulta evidente che una chiarificazione ultima di tale ontologia è possibile solo tramite il filtro di una riflessione sulla soggettività trascendentale. Anche il riferimento al mondo, dunque, non è da intendersi come riferimento a un orizzonte ontologico, almeno nel senso dell'atteggiamento naturale, poiché, al contrario, per «mondo» Husserl intende una dimensione già ridotta, correlativa alla soggettività trascendentale fungente, e dotata di senso. Dunque, il limite dell'ontologia, isolata in quanto tale come ambito di indagine filosofica a sé, sia essa formale o materiale, consiste nel prendere in considerazione oggetti, obiettività già costituite, dimenticandosi della soggettività trascendentale che, in quanto costituente, ne è all'origine. Solo attraverso la riduzione l'ontologia trova completamento e compimento, così che Husserl, alla fine delle sue *Meditazioni cartesiane*, giunge a configurare il rapporto tra on-

tologia e fenomenologia nei seguenti termini: «La fenomenologia trascendentale pienamente sviluppata sarebbe per ciò stesso una vera e propria ontologia universale» (Hua I, 170). Se la fenomenologia trascendentale è presupposta a qualunque ontologia naturale ne consegue che la fenomenologia trascendentale stessa viene a coincidere con la più concreta e universale ontologia, capace finalmente di allargare la propria comprensività dalla semplice sfera mondana a quella della soggettività che fa esperienza del mondo e nel farlo lo costituisce: «Wahres Sein, voran gesetzt, als ob es etwas vom Bewusstseinssubjekt und seinem Wir Abtrennbares wäre, ergibt Naivität oder Mythologie» (Hua VIII, 441). ⁷ Del resto, anche in occasione dell'articolo per l'*Encyclopaedia Britannica*, Husserl invitava Heidegger a riflettere sulle “curiose conseguenze” della fenomenologia trascendentale, che se

⁷ «L'essere vero, posto a priori, come se fosse qualcosa di separabile dal soggetto della coscienza e dal suo “noi”, produce ingenuità o mitologia» (traduzione nostra).

attuata in forma metodica [...] realizza l'idea leibniziana di un'*ontologia universale* come unità sistematica di tutte le scienze a priori pensabili [...]. La fenomenologia come scienza di tutti i fenomeni trascendentali pensabili [...] è *eo ipso* scienza a priori *di tutti gli enti pensabili*, ma non semplicemente dell'ente oggettivo situato in un atteggiamento di positività naturale, bensì dell'ente in generale nella sua piena concrezione che ricava senso d'essere validità dalla correlativa costituzione intenzionale. (Husserl & Heidegger 1990, 104)

Non solo, quindi, non si può propriamente parlare di ontologia, in Husserl, senza farsi carico di uno sfondamento nella sfera del trascendentale, ma, di conseguenza, anche ogni discorso materiale o formale deve inevitabilmente rinviare a una ontologia universale. La nostra tesi, dunque, almeno a prima vista piuttosto radicale ma a nostro avviso del tutto coerente, è che in termini genuinamente fenomenologici l'ontologia o è universale o non sussiste. O si fa carico della correlazione *a priori* che rende possibile il manifestarsi come tale o si degrada ad atteggiamento naturale. O comprende, detto ancora diversamente, che non c'è realtà al di fuori dell'*epoché* e che l'*epoché* a sua volta è resa intrinsecamente possibile dalla natura temporale della coscienza che certo, in qualche modo, presuppone già l'esistenza di un mondo, secondo quel circolo fenomenologico tra costituente e costituito che aprirà la strada al circolo ermeneutico, oppure la trascendenza stessa viene depotenziata e persa in quanto tale, così come viene irrimediabilmente mancata la comprensione genetica, ed eventualmente storica e sociale, di qualunque datità.

Bibliografia

Laddove non è stato indicato diversamente, per le citazioni dai testi di Edmund Husserl si è fatto riferimento all'Husserliana (Hua).

- Bernet, R. et al. (1989). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag; trad. it. di C. La Rocca (1992). *Edmund Husserl*, Bologna: Il Mulino.
- Boehm, R. (1968). *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Vol. 1. Den Haag: Nijhoff.
- De Waelhens, A. (1959). Die phänomenologische Idee der Intentionalität. In: H.L. Van Breda / J. Taminiaux (Eds), *Husserl et la pensée moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit*, actes du deuxième Colloque International de phénoménologie. Akten des zweiten Internationalen phänomenologischen Kolloquiums, Krefeld 1956. *Phaenomenologica* 2. Den Haag: Nijhoff.
- De Warren, N. (2009). *Husserl and the Promise of Time*. New York: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. / Husserl, E. (1990). *Storia di un dissidio (1927)*. Unicopoli: Milano.
- Husserl, E. (1973). *Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di V. Costa (2009). *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*. Milano: Bompiani.
- Id. (1977). *Husserliana III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di V. Costa (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Torino: Einaudi.
- Id. (1952). *Husserliana IV: Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di V. Costa (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Torino: Einaudi.
- Id. (1971). *Husserliana V: Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di V. Costa (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Torino: Einaudi.
- Id. (1976). *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di E. Filippini (2008). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (1959). *Husserliana VIII: Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di V. Costa (2007). *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Id. (1966). *Husserliana XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di P.

- Spinicci (1993). *Lezioni sulla sintesi passive*. Milano: Guerini e associati.
- Lavigne, J.-F. (2009). *Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Ideen I de Husserl*. Paris: Vrin.
- Id. (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique. Paris: Puf.
- Lohmar, D. (2013). L'idea della riduzione. Le riduzioni di Husserl – e il loro comune senso metodologico. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*. Vol. 1, n. 1, 1-20.
- Id. (1993). Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung: Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung. *Husserl Studies*, 10, 111-141.
- Piana, G. (1979). *Elementi di una dottrina dell'esperienza*. Milano: il Saggiatore.
- Pradelle, D. (2012). *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*. Paris: Puf.
- Sokolowski, R. (1964). *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Den Haag: Nijhoff.